

ЖОРЖ БАТАЙ

СУММА АТЕОЛОГИИ

СУММА
АТЕОЛОГИИ

ЖОРЖ
БАТАЙ

ЖОРЖ БАТАЙ
СУММА АТЕОЛОГИИ

Programme



*Издание осуществлено в рамках
программы «Пушкин» при
поддержке Министерства
иностранных дел Франции
и Посольства Франции в России*

*Ouvrage réalisé dans le cadre du
programme d'aide à la publication
«Pouchkine» avec le soutien du ministère
des Affaires Etrangères français et de
l'Ambassade de France en Russie*



ЖОРЖ БАТАИ

СУММА АТЕОЛОГИИ

ФИЛОСОФИЯ И МИСТИКА

Перевод с французского



Научно-издательский центр
«ЛАДОМИР»
Москва

ИЗДАНИЕ ОСУЩЕСТВЛЕНО ПРИ ФИНАНСОВОЙ ПОДДЕРЖКЕ
ФЕДЕРАЛЬНОГО АГЕНТСТВА ПО ПЕЧАТИ И МАССОВЫМ КОММУНИКАЦИЯМ
В РАМКАХ ФЕДЕРАЛЬНОЙ ЦЕЛЕВОЙ ПРОГРАММЫ
«КУЛЬТУРА РОССИИ (2012–2018 ГОДЫ)»

GEORGES BATAILLE

L'expérience intérieure
Méthode de méditation
Le Coupable
Sur Nietzsche

Составление, общая редакция
и вступительная статья
С.Н. ЗЕНКИНА

Комментарии
О.В. ТИМОФЕЕВОЙ, Т.В. ВАЙЗЕР

«L'expérience intérieure» © Éditions Gallimard, 1943.
«Méthode de méditation» © Editions Gallimard, 1947.
«Le Coupable» © Éditions Gallimard, 1944.
«Sur Nietzsche» © Éditions Gallimard, 1945.
© Переводы, см. Содержание, 2016.
© ВРС, 2016.
© Научно-издательский центр «Ладомир», 2016.

ISBN 978-5-94451-052-5
ISBN 978-5-86218-541-6

*Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом
без договора с издательством запрещается*

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

Издательство «Ладомир» продолжает публикацию произведений выдающегося французского писателя и мыслителя Жоржа Батая (1897—1962). Первые два тома, «Ненависть к поэзии. Порнолатрическая проза» и «Проклятая часть. Сакральная социология», вышли соответственно в 1999 и 2007 гг. Нынешний, третий том образован циклом работ по философии и мистике, в основном написанным в годы Второй мировой войны и озаглавленным самим автором «Сумма атеологии»: в него входят книги «Внутренний опыт» (с дополнениями «Метод медитации» и «Постскрипtum 1953 года»), «Виновный» и «О Ницше». Эти тексты принадлежат к числу самых знаменитых произведений Батая, им посвящено множество исследований; некоторые результаты этих исследований отражены в сопроводительном аппарате к настоящему изданию.

Переводы, включенные в третий том сочинений Батая, либо печатаются впервые, либо заново отредактированы и сверены с оригиналом; тексты Батая снабжены подробной вступительной статьей и комментариями.

При оформлении библиографических описаний в авторских ссылках применялся стандарт, принятый во Франции и использовавшийся самим автором.

В планах издательства — новые тома сочинений Ж. Батая.

НЕТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МИСТИКА ЖОРЖА БАТАЯ

Годы Второй мировой войны стали переломным временем в жизни Жоржа Батая. Именно тогда он впервые стал выпускать книги, подписанные собственным именем. До войны его единственная полноценная книжная публикация — «История глаза» (1928) — вышла под псевдонимом, как и позднейшие «порнографические» тексты; а роман «Небесная синь», написанный в 1935-м, остался неизданным до 1957 года. В глазах публики Батай оставался малоизвестным эссеистом из левых и околосюрреалистских кругов, автором имевших узкое распространение статей и поэтических текстов, героем шумных, но тоже узких литературно-политических скандалов. Всё изменилось после выхода «Внутреннего опыта» (1943). Автор этой книги сразу выдвинулся на видное место; с заинтересованными, хотя не всегда одобрительными, статьями о ней выступили известные критики и философы — Жан Гренье, Жан-Поль Сартр, Габриель Марсель. Показателем новой репутации Батая стал его доклад на частной квартире в марте 1944 года (впоследствии включенный в книгу «О Ницше»), послушать и обсудить который сошелся цвет тогдашней французской интеллигенции¹.

В 40-х годах Батая стали воспринимать не как «писателя», а как «философа», мыслителя. Иногда его пытались дисквалифицировать, выставить философом непрофессиональным (статья Сартра о «Внутреннем опыте»), или безнравственным (отклик Габриеля Марселя на ту же книгу), или недостаточно осведомленным в современной теологии (выступление Ж. Даньелу при обсуждении доклада 1944 года); но в любом случае дискуссия шла именно в рамках философского дискурса. Батай и сам принимал такие правила игры, соглашался признать себя философом. Правда, он делал это с постоянными оговорками: бранил философскую традицию², подчеркивал, что на-

¹ Блестящую интеллектуальную аудиторию собирало и предыдущее детище Батая — Коллеж социологии в конце 30-х годов; но, во-первых, Коллежем руководил не он один, а во-вторых, состав участников был там более однородный — только левые антифашисты, тогда как в обсуждении доклада Батая в 1944 г. приняли участие как светские демократы, так и католики.

² «Философия — подстилка для всех...» (с. 309 наст. изд.); «Я хожу при помощи ног, я философствую при помощи глупцов. Даже при помощи философов» (с. 239 наст. →

стоящий «философ» — не он, а, скажем, Сартр, сам же он действительно дилетант;¹ и любил вспоминать слова Ницше: «Я ученик философа Диониса, я предпочел бы скорее быть сатиром, чем святым» (см. с. 250 наст. изд. и примеч. 17 к ней). Однако же Батай включал в свои книги подробные разборы чужих философских концепций (Декарта, Кьеркегора, Гегеля, особенно Ницше); он пытался создать новую «философию сообщения» (с. 150 наст. изд.), объявляя, что ни много ни мало «закончил план стройной философской системы» (с. 504 наст. изд.)². Его задача — не в отрицании философии, а в ее радикальном обновлении; но так же понимали свою задачу и крупнейшие мыслители прошлого — Декарт, Кант, Маркс, Ницше...³

Результатом этих нескольких исключительно продуктивных лет (1939—1946) стали три его книги: «Виновный», «Внутренний опыт» и «О Ницше», — все вместе названные автором «Сумма атеологии», по очевидной антитезе с «Суммой теологии» Фомы Аквинского, дабы подчеркнуть и одновременно «поставить под вопрос» связь батаевской философии с религиозно-мистической традицией. Замысел цикла не раз менялся: к уже написанным книгам добавлялись приложения (например, «Метод медитации» к «Внутреннему опыту»), в план включались и исключались из него другие тексты, по большей части так и не написанные автором⁴. Части цикла размещались в порядке их первой публикации, а не создания («Виновный» написан раньше «Внутреннего опыта», но следует после него). Наконец, при жизни автора этот замысел так и не был до конца реализован — выходили в свет одни части, анонсировались другие, но как единый цикл «Сумма атеологии» появилась

изд.); «<...> я никогда ни в грош не ставил философию и должен ни в грош ее не ставить, я глубочайшим образом презираю философию, науку и всё такое прочее, все эти облачка, в которых мы блуждаем, чтобы уклониться от изнурительного восхождения к вершине» (*Bataille G. Œuvres complètes: En 12 t. P.: Gallimard, 1973. T. 6. P. 424*).

¹ «<...> плясали мы вдвоем, лицом к лицу, в каком-то абсурдном потлаче, философ — Сартр — и я» (с. 442 наст. изд.).

² По-видимому, подразумевается обширный и трудно поддающийся дешифровке план, который сохранился в черновиках книги «О Ницше» (см.: *Bataille G. Œuvres complètes. 1973. T. 6. P. 455—468*). В авторских планах цикла «Сумма атеологии» в качестве 5-го, так и не написанного тома фигурирует «Незаконченная система не-знания».

³ «<...> Батай отказывается заниматься философией и стремится вести с нею тотальную войну — не игнорируя ее, а захватывая ее проблемное поле и обращая против нее ее собственное оружие (строгую мысль)», — комментирует Робер Сассо (*Sasso R. Georges Bataille: le système du non-savoir. Une ontologie du jeu. P.: Minuit, 1978. P. 33*).

⁴ Из числа все-таки созданных произведений, которые, согласно некоторым планам автора, должны были войти в «Сумму атеологии», настоящий том не включает трех, помещавшихся в конце цикла, после книги «О Ницше». Это «Аллилуйя: Катехизис Диануса» (русский перевод можно найти в книге: *Батай Д., Батай Ж. Ангелы с плетками. Тверь: KOLONNA Publications, 2010*), «Меморандум» (это не собственный текст Батая, а составленный им сборник афоризмов Ницше) и «Теория религии» (эта работа вошла в другой том сочинений Батая на русском языке: *Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2007*).

лишь в составе посмертного собрания сочинений, в 1973 году. Это и есть главное собственно философское наследие Жоржа Батая, ныне впервые издаваемое по-русски под одной обложкой.

Систематизации идей, содержащихся в «Сумме...», посвящено множество книг и статей. Среди них есть и редукционистские, подчиняющие мысль Батая какой-либо заданной системе (Жан-Поль Сартр, Юлия Кристева), и герменевтические, выделяющие и разрабатывающие дальше некоторые его интуиции, интеллектуальные жесты (Морис Бланшо, Мишель Фуко, Жак Деррида), и описательно-академические (Робер Сассо, Питтер Коннор, многие другие). В настоящем введении¹ мы постараемся сосредоточить внимание на экзистенциальной *ситуации* и интуитивном *опыте*, которыми питается батаевская мысль, и на *метафорических категориях и текстуальных формах*, с помощью которых автор развивает и выражает эту мысль, иногда даже бравируя их странностью, «самодельностью». Ныне известно, что философствовать можно не только точными терминами и концепциями — можно и молотом (как делал Ницше), и киническими выходками (согласно П.Слотердайку), и революционной борьбой (у некоторых радикальных марксистов), и даже молчанием (по Витгенштейну). Так и у Батая событие мысли происходит не на уровне слов и смыслов, а в какой-то более глубокой области — какой именно, следует выяснить.

Сообщество и дружество

Философская зрелость Батая совпала со Второй мировой войной. Катастрофические события войны ознаменовали конец коллективных предприятий, которые Батай организовывал в 30-х годах. Эти предприятия — Коллеж социологии (1937—1939), журнал и тайное общество «Ацефал» (1937—1939), как и предшествовавшая им группа «Конгратака» (1935—1936), — создавались в условиях нависавшей над Европой военной угрозы, с задачей найти противодействие от заразы фашизма. Они были нацелены на действие — непосредственно политическое («Конгратака»), научно-экспертное (Коллеж социологии) или, более сложным образом, религиозное («Ацефал»)². Они распались по разным причинам: «Конгратака» из-за застарелого конфликта между Батаем и Андре Бретоном, Коллеж социологии — из-за противоречия между сциен

¹ Сама его длина показывает, что оно адресовано не всем читателям Батая, а только тем, кто хотел бы глубже вникнуть в его мысль, опираясь на мощную традицию его исследования в разных странах.

² В планах «Суммы атеологии» сохранились наброски предисловия к циклу, показывающие преемственность и одновременно несовместимость двух проектов — религиозного и философского. Вот один из таких фрагментов:

«В день, когда я начал писать “Винного” (то есть первый том цикла. — С.З.), 5 сентября 1939 года, я отказался от замысла, который, даже будучи оставленным, всё равно придает особенный характер этому циклу произведений.

тистскими и религиозными интенциями его создателей; заседания, прекратившиеся на летние каникулы 1939 года, так и не возобновились с началом войны в сентябре, но в переписке Батая и его товарищей уже летом звучали признания, что Коллеж обречен. «Ацефал» формально просуществовал до осени 1939-го, но последний номер одноименного журнала, вышедший в этом году, был целиком написан одним Батаем, а 20 октября Батай разослал членам общества письменное уведомление о его роспуске: «Прошу вас считать себя свободными от любых связей со мною. Я останусь один; убежден, что такое решение лучше для обеих сторон»¹. Продолжение письма не оставляет сомнений в мотивах этого разрыва: Батай упрекает своих товарищей в слабости, неготовности совершить то, к чему по прежнему готов он сам: «Хотелось бы лишь добавить, что я ни от чего не уклоняюсь, не испытываю ни усталости, ни горечи; если кто-либо из вас еще ожидает от меня чего-то (и недаром, ибо я ни от чего не отказываюсь), он увидит, что я жив и незлопамятен»². Из мемуарных и архивных источников известно: «что-то», от чего не отказывался Батай, было теургическим жертвенным действием — предполагалось совершить человеческое жертвоприношение, что-то вроде самоубийства добровольца с помощью товарищей, которое могло бы разжечь в мире пожар сакральной энергии³. Надо полагать, соратников Батая по «Ацефалу» заставило отступить от этого замысла не малодушие, а изменение обстановки: с началом мировой бойни жертвоприношение одного уже не могло иметь того исключительного характера, на который рассчитывал Батай. События опередили его планы, отняв у него возможность действия и оставив его в одиночестве.

В позднейшей «Автобиографической заметке» (1958) Батай вспоминает о распаде «Ацефала», рассказывая о себе в третьем лице и не упоминая о планах жертвоприношения:

<...> в сентябре 1939 года все члены [общества] отреклись. Возникло разногласие между Батаем и всеми остальными, которые были больше Батая поглощены ближайшими заботами войны <...>. В этой то совершенной изоляции он и начал в первые дни войны писать «Виновного», описывая в нем по-

Прежде чем я начал это писать, мой проект, который у меня сложился (который я, если угодно, так и не сумел отбросить), был таков: я считал тогда, что мне следует, пусть и в парадоксальной форме, основать новую религию.

То было чудовищной ошибкой...» (*Bataille G. Œuvres complètes*. 1973. Т. 6. Р. 373).

¹ *Bataille G. Choix de lettres: 1917–1962*. P.: Gallimard, 1997. Р. 563.

² *Ibid.* Р. 564.

³ Как комментирует Лесли Хилл, говоря об антифашистских объединениях, которые создавал Батай накануне войны: «Все эти группы, сколь бы резко они ни различались во многих других отношениях, сближались общей верой в то, что с огнем необходимо бороться с помощью огня...» (*Hill L. Bataille, Klossowski, Blanchot: Writing at the Limit*. Oxford UP, 2001. Р. 46).

степенно переживаемый им неортодоксальный мистический опыт, а заодно и некоторые свои реакции на происходящие события¹.

«Изоляция», в которой оказался Батай с началом войны, важна как точка, от которой отправлялся его дискурс о *сообществе*. Как известно, в 80-е годы проблема сообщества, или общины (*communauté*), — особенно так называемого «бездельного» (*désœuvrée*) сообщества, не нацеленного на выполнение какой-либо внешней задачи, — была поставлена в отвечавших одна на другую работах Жан Люка Нанси и Мориса Бланшо² и ныне вызывает большой интерес в гуманитарных науках. При постановке этой проблемы Бланшо и Нанси опирались на «общинный» опыт Жоржа Батая, сформулированный в его философских текстах:

Ценность и авторитет подразумевают строгость метода, существование сообщества (с. 83 наст. изд.);

<...> не может быть ни познания без сообщества исследователей, ни внутреннего опыта без сообщества тех, кто им живет (с. 100 наст. изд.);

Моя жизнь в обществе Ницше — это сообщество, моя книга и есть это сообщество (с. 403 наст. изд.).

Здесь невозможно обсуждать философскую проблему сообщества в целом, но необходимо зафиксировать один факт: Батай писал «Сумму атеологии» в ситуации дефицита, отсутствия реальной общины, попытки создать которую потерпели неудачу с началом мировой войны. Сообщество, о котором он говорил, было в тот момент утопией, чем-то желаемым, а не действительным. Можно согласиться с Патриком Френчем, когда он обращает внимание на то,

насколько одинокую, исключительную позицию занимает Батай в отношении любой группы и насколько быстро группы, где он участвует, распадаются сразу после его вмешательства. В этом смысле батаевский *опыт* сообщества всегда был опытом невозможности сообщества и опытом радикальной разобщенности его собственного опыта и мысли с каким-либо сообществом как таковым³.

¹ Bataille G. Œuvres complètes. 1973. Т. 7. Р. 462.

² Nancy J. L. La communauté désœuvrée. Р.: C. Bourgois, 1986; Blanchot M. La communauté inavouable. Р.: Minuit, 1983. Книга Бланшо явилась ответом на опубликованную в журнале первую часть будущей книги Нанси, который затем сам ответил на нее во второй части своей книги.

³ French P. After Bataille: Sacrifice, Exposure, Community. Oxford: Legenda, 2007. Р. 143. На русском языке о теории сообщества у Батая см.: Вайцел Т. Этика сообщества: Ж. Батай и Ю. Хабермас. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философии. М.: РГГУ, 2009.

Конечно, не следует преувеличивать житейско-бытовое одиночество Батая в годы войны и немецкой оккупации. У него по-прежнему оставались верные друзья и единомышленники, с которыми он устраивал встречи и дискуссии; правда, общение даже с теми из них, кто оставался во Франции (как писатели Раймон Кено, Мишель Лейрис), часто затруднялось географической разобщенностью¹, иные же оказались и вовсе далеко — друг и родственник Батая художник Андре Массон после оккупации страны эмигрировал в США, а Роже Кайуа, соратник по Коллежу социологии, с 1939 года и до конца войны застрял в Аргентине. Батая по-прежнему любили женщины, в том числе весьма незаурядные: после смерти в ноябре 1938-го Колетт Пеньо (Лауры)² его подругой стала Дениза Роллен, а с 1943 года — случайно встретившаяся с ним в провинциальной глуши Диана Кочубей де Богарне, потомок обедневшего аристократического рода (среди ее предков были российский император Николай I и император французов Наполеон I) с providенциальным именем Диана, созвучным «Дианусу», которым Батай начал подписывать свои тексты еще за несколько лет до того³. Как уже сказано, в 40-е годы Батай становится по-настоящему известным в кругу парижских интеллектуалов и, наезжая в оккупированную немцами столицу, активно участвует в ее духовной жизни. Наконец, в 1940 году у Батая появился новый и очень важный для него друг и собеседник — Морис Бланшо, о роли которого в создании «Внутреннего опыта» еще не раз придется говорить.

И все-таки даже самые близкие, самые душевные, самые интеллектуально насыщенные связи такого рода не могли заменить «общинного» единства, которое Батай и его товарищи — Роже Кайуа, Жюль Моннеро — стремились (вос)создать в 30-х годах. Во-первых, эти связи образовывали не плотную, сгущенную массу социальной энергии, но мягкую, бесконечную сеть, участники которой необязательно контактируют каждый со всеми, а только с кем-то из своих друзей. И, во вторых, эти связи не предполагали общего дела, которым спланивалась бы община; они помогали «жить», но не «действовать».

¹ Батай, у которого вновь открылся туберкулез (не дававший о себе знать с юных лет, с предыдущей мировой войны), уволился в 1942 г. из Национальной библиотеки и стал жить вдалеке от столицы, в маленьких провинциальных городах. В Париже он вновь поселился только в 1962 г., незадолго до смерти.

² Колетт Пеньо была, по-видимому, одной из вдохновительниц общества «Ацефал» и Коллежа социологии (см.: *Maubon C. Georges Bataille, Colette Peignot, Michel Leiris // Bataille — Leiris: L'interminable assentiment au monde*. P.: Belin, 1999. P. 105–122). Впечатляющий рассказ о ее последних днях остался в черновиках книги Батая «Винновный». См. также: *Батай Ж., Пеньо К. Сакральное* / Вступ. статья С.Л. Фокина // *Митин журнал*. Тверь: KOLONNA Publications, 2004.

³ О жизненных и литературных отношениях Батая и Дианы, которая в 1951 г. вышла за него замуж, а в 1955-м написала по-английски роман, варьирующий некоторые «порнографические» темы его творчества, см.: *Гальцова Е. Диана Батай и ее «порочный» роман* // Батай Д., Батай Ж. Ангелы с плетками. С. 7–36.

Примерно так же формировалась и гражданская позиция Батая в годы войны. Как и все французы, Батай был потрясен скоротечным разгромом своей страны в мае–июне 1940 года; как и в предвоенные годы, он оставался антифашистом и нетерпеливо ждал освобождения Франции союзными войсками¹, один из эпизодов которого — августовские бои 1944 года в районе леса Фонтенбло — он лично наблюдал и описал в конце книги «О Ницше». Сама эта книга, которую он создавал еще при оккупации, к столетней годовщине со дня рождения немецкого философа, замышлялась помимо прочего как попытка «денацификации» Ницше, неправомерно присвоенного гитлеровской пропагандой; эта задача — «смыть с Ницше пятно гитлеризма» (с. 512 наст. изд.) — прямо поставлена в заметке «Ницше и национал-социализм», которая включена в книгу лишь в виде приложения и, возможно, в последний момент, после исчезновения немецкой цензуры, но в основном повторяет идеи, высказанные Батаем еще в 1937 году в специальном «ницшевском» номере «Апелла»². Однако, в отличие от 30-х годов, Батай оставался теперь в стороне от политической деятельности. Среди его друзей не было ни коллаборационистов, ни активных участников Сопротивления;³ он читал официальную коллаборационистскую прессу, где сообщали, естественно, не о пытках в гестапо, а о насилии партизан над плененными участниками вишистской «милиции». Как и его ближайшие друзья, сам он печатался в органах, идейно связанных с Сопротивлением (таких, как журнал «Мессаж»), и не печатался в тех, что были скомпрометированы сотрудничеством с оккупантами (как авторитетный до войны журнал «Нуэль ревю франсез»); но когда

¹ «Трудно вообразить, как воодушевляет это освобождение», — писал он осенью 1944 г. Андре Массону (*Bataille G. Choix de lettres*. P.: Gallimard, 1997. P. 224). В другом письме тому же адресату, посланном сразу после свержения коллаборационистского режима, он жаловался, что еще не выпущены новые почтовые марки — приходится наклеивать на конверт старую, с портретом маршала Петена (см.: *Ibid.* P. 216).

² О том, насколько убедительна батаевская защита Ницше от нацизма, идут споры. Иногда ее мотивы пытаются искать на уровне глубинной психологии, а не отчетливых идей: «Если Батай бесконечно далек от нацизма, а равно и от якобы нацизма Ницше, то это также, и прежде всего, потому, что ему *сексуально* противопоказана мистика нацизма, вообще любая такая мистика, для которой характерно бредовое отрицание сексуальной раны, кастрации» (*Sichère B. Le «Nietzsche» de Georges Bataille // Stanford French Review*. 1988. XII (1). P. 25); если принять такой тезис, то остается невыясненной реальная или ложная природа «якобы нацизма Ницше». Скептики возражают, что если — как доказывает Батай — Ницше ненавидел антисемитов и современную ему Германию, отсюда еще не следует, что он вообще не имел ничего общего с нацизмом (см.: *Monville A. Misère du nietzschéisme de gauche, de Georges Bataille à Michel Onfray*. Bruxelles: Aden, 2007. P. 31). Вообще, «батаевский Ницше» — отдельная богатая тема для исследований; самой серьезной работой на эту тему остается книга: *Warin F. Nietzsche et Bataille: La parodie à l'infini*. P.: PUF. 1994.

³ В Сопротивлении участвовал — воевал в партизанском отряде — поэт Рене Шар, эшпафом из которого предворяется «Метод медитации», послевоенное дополнение к «Внутреннему опыту»; но с Батаем он, по-видимому, подружился тоже после войны.

в 1943 году, после отставки однозного редактора Дрие ла Рошеля, «Нувель ревю франсез» пытались — впрочем, безуспешно — реорганизовать в нейтральное, «внеполитическое» издание, Батай соглашался в нем участвовать. Не будучи членом Национального комитета писателей — антифашистского литературного объединения, действовавшего в оккупированной Франции, — он в общем и целом следовал его линии: не сотрудничать, не контактировать с коллаборационистами¹. Такой политикой бойкота и изоляции формировалось особое сообщество, но это была опять-таки скорее сеть, чем плотная община, о которой мечтал Батай; она не давала близкого, непосредственного контакта и переживания общности. Одной из ее подсистем была собственно подпольная сеть Сопротивления, где рассеянность участников и отсутствие прямых контактов между ними диктовались правилами конспирации. А для писателя Батая такое дистантное сообщество сближалось с виртуальной *литературной* общностью — между писателем и читателем, между писателем и другим автором, на которого он ссылается, между писателем и персонажем (пусть даже реальным), который фигурирует в его тексте: «Живя в одиночестве, глаголать в пустыне для читателей-одиночек! признавать *литературу* — слабое соприкосновение!» (с. 401–402 наст. изд.). По большей части это односторонние отношения, существующие лишь в сознании самого пишущего, тогда как другое лицо заведомо не может их переживать — например, просто потому, что его (уже) нет на свете: «За немногими исключениями, я общаюсь на земле с одним Ницше...» (с. 399 наст. изд.). Как пишет Эми Холливуд, говоря о *сообщении*, составляющем необходимое условие сообщества:

<...> сообщение происходит и новое сообщество возникает — между Анджелой и Батаем, между Батаем и его предполагаемыми читателями (и уже более проблематично — между жертвой казни и Батаем)².

Такое «невидимое «сообщество» без всякой связи <...>, сообщество незнатоков, бредущих кто куда в темноте»³, и впрямь может переживаться как самодостаточно-«бездельное», не имеющее «применения», — подобно тому как Батай в письме 1937 года Александру Кожеву писал о «негативности без

¹ Всякое движение сопротивления — это относится не только к французскому Сопротивлению 40-х годов — в первую очередь занято не столько прямой борьбой с враждебной, например оккупационной, властью, сколько этой работой изоляции, отторжения коллаборационистов; она бывает не менее ожесточенной, чем собственно война с врагами.

² *Hollywood A. Mysticism and Catastrophe in Georges Bataille's «Atheological Summa» // Mystics: Presence and Aporia / Ed. Michael Kessler and Christian Sheppard. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 2003. P. 170.* Анджела — средневековая итальянская мистическая писательница Анджела да Фолиньо, а под «жертвой казни» подразумевается молодой китаец, фотографии казни которого хранил у себя Батай; оба они фигурируют в «Сумме атеологии» и еще будут упоминаться в данной статье.

³ Слова Батай в изложении хорошо знавшего его Жана Брюно (*Bruno J. Les techniques d'illumination chez Georges Bataille // Critique. 1963. № 195–196. P. 720*).

применения». Объективно у него могут быть внешние, социальные функции, такие как гражданская солидарность перед лицом захватчиков, но чувство плотного, сосредоточенного единства, общей силы и энергии в нем отсутствует¹.

Для этого «слабого» сообщества Батай находит название, которое встречается в «Сумме атеологии» чаще, чем *communauté*, сообщество-община. Это *дружество* (*amitié*) — слово, которым озаглавлена первая часть хронологически первой книги цикла («Виновный») и первая журнальная публикация фрагмента из нее (эссе в журнале «Мезюр», тираж которого чуть не погиб во время военных действий 1940 года)². Дружество — во французском слове это ощущается отчетливее, чем в русском, — предполагает, что «друзья» вообще то заодно, они друг другу «свои», но между ними необязательно существует общинная сплоченность, они могут находиться вдалеке, плохо знать и плохо опознавать друг друга: скажем, на войне можно пострадать от «дружественного огня», от нечаянного обстрела со стороны своих. А с другой стороны, отношение «дружества» обладает свойством рефлексивности, человек может быть «дружествен» самому себе, для чего, конечно, не нужно никакой особой близости и общности:

<...> дружество человека с самим собой, зная, что он умрет <...> (с. 296 наст. изд.);

То, что ведет к такому сознанию целостности, к этому тотальному дружеству человека с самим собой <...> (с. 394 наст. изд.).

«Дружеское сообщничество» (с. 295 наст. изд.) следует понимать как благорасположенность, готовность к согласию, к совместной мысли (например, в философии), но не как экстатическое взаимопроникновение, нарушающее телесную и субъектную целостность; скорее наоборот, в дружестве человек

¹ «<...> в 30-х годах никакое сообщество не было по-настоящему “бездельным”, поскольку даже тогда, когда Батай заявлял, что ему “нечего делать”, он сам еще должен был “сделать” трату и сообщение. Сообщество становится “бездельным” лишь во время войны, когда он отказывается “делать” сообщение <...>», — объясняет Коихиро Хамано (*Hamano K. Georges Bataille: La perte, le don et l'écriture*. Dijon: Éditions universitaires de Dijon, 2004. Р. 160). Иными словами, довоенные сообщества, создававшиеся Батаем, были изначально заряжены энергией проекта, заложенного в них организатором. В 40-е годы Батай отвергает идею «проекта» (об этом см. ниже), и его новое сообщество как бы разряжается, возникает и существует само по себе.

² Как явствует из переписки Батая (см.: *Bataille G. Choix de lettres*. Р. 187, 190 — письма Жану Брюно и Раймону Кено, июнь 1943 г.), «Дружество» являлось первоначальным заголовком *всей книги* «Виновный», то есть резюмировало главную идею всего ее философского замысла. То же самое слово могло бы стать и последним словом «Суммы...»; им завершается оставшийся неопубликованным «Философский эпилог» к книге «О Ницше»: «На этом эпилог заканчивается. Как и вся книга, он был созданием дружества» (*Bataille G. Œuvres complètes*. 1973. Т. 6. Р. 454).

должен «осуществить свою целостность в собственном сознании» (с. 394 наст. изд.). Дружество — это как бы «охлажденное», не-страстное сообщество. Батай находит такое чувство у Пруста — «дружество, <...> манеру забывать и страдать, какое-то чувство суверенного товарищества» (с. 214 наст. изд.; характерно абсолютное словоупотребление, без уточнения, *с кем именно* «дружество» и «товарищество»). Правда, смысл понятия у Батая неустойчив, иногда дружество может сопровождаться и более интенсивными, экстатическими переживаниями: «<...> истина не там, где люди рассматривают себя обособленно, она начинается вместе с разговорами, совместным смехом, дружеством, эротикой и существует только *переходя от одного к другому*» (с. 298 наст. изд.). «Узы ужаса и дружества связали меня с этим несчастным», — пишет Батай о человеке, чью казнь он видит на фотографиях (с. 300 наст. изд.). И всё же в наиболее строгом смысле понятие дружества, в отличие от сообщества, отсылает не к сильному, а к слабому модусу связи между людьми; и Батай признаётся, что свои заметки о мистическом опыте он «не смог бы дать <...> прочесть никому из друзей» (с. 274 наст. изд.); правда, он печатает их в журнале, а потом и в книге...

Резонно предположить, что эти колебания в значении слов вызваны именно неудовлетворенностью Батая слишком мягкими, слишком прохладными отношениями: наперекор всему он пытается мыслить в категориях страстно-импульсивного единения между людьми, стремится превратить дружество в сообщество. Однако такое страстное единение ему часто приходится переживать лишь в воображении.

Концептуальным выражением этого единения служит термин «сообщение» (communication). Обычно Батай помещает это слово в кавычки: действительно, его «сообщение» мало походит на техническую «коммуникацию» или на рутинно-повседневное «общение». Литературным источником термина могла быть книга Андре Бретона «Сообщающиеся сосуды» (1932) о перетекании сна и яви¹. Понимаемое таким образом, сообщение не является *обменом*, по крайней мере, здесь можно было бы говорить об «обмене» не в культурном, а лишь в природном смысле — как при «обмене веществ», когда передаются не дискретные объекты (товары, реплики и т. д.), а непрерывные субстанции и энергии. Греческий, а затем американский поэт Николас Калас, автор одной из первых глубоких статей о батаевской мистике, подчеркнул, что в ее основе лежит континуальная концепция мира:

Под влиянием современных теорий, объясняющих природу материи и общества, Батай предлагает нам теорию, которую хочется назвать волновой теорией жизни — в противоположность атомизму «евклидовой» теории мистицизма

¹ Кавычки при слове «сообщение» могли отчасти объясняться и этим цитатным происхождением слова, особенно если учесть трудные, часто враждебные отношения Батая с Андре Бретоном. Во «Внутреннем опыте» упоминается еще один сюрреалистический сборник, выпущенный в 1941 г. без участия Бретона, но в своем названии содержавший сходную идею: «Перетекание глагола» (Transfusion du verbe).

ма: жизнь рождается из обмена при беседе, в совместном смехе и эротических переживаниях¹.

«Коммуникация без обмена» — это название монографии Франсуа Бизе² точно формулирует парадокс «сообщения» у Батая. Когда меняться больше нечем, остается обмениваться собственной (контигуальной) жизненной субстанцией, что требует насильственного разрыва в цельности сообщающихся существ. Такое событие переживают с болью, смехом, восторгом и т. д., а ими тоже можно не обмениваться, а лишь *заражаться*:

<...> слова, книги, памятники, символы, смех — вот сколько путей заражения, точек перехода. Отдельные существа значат мало и заключают в себе потаенные выходы наружу <...> (с. 164 наст. изд.)³.

Еще в одном из довоенных текстов Батай предлагал «принять как закон, что человеческие существа соединяются друг с другом только через раны или разрывы»⁴, будь то при эротическом слиянии любовников (где «изъянами» служат половые органы) или при жертвенном общении с божеством («распятие — это рана, через которую верующий сообщается с Богом» — с. 286 наст. изд.). О том же он твердит и в «Сумме атеологии»:

Незавершенность, рана, боль необходимы для сообщения. Завершенность противоположна ему.

¹ Calas N. Acephalic Mysticism // *Hémisphères*. N.Y., 1946. Vol. 2. № 6. P. 4. Повторим: «обмен» надо здесь понимать в натуралистическом смысле — недаром автор ссылается на науки о природе. О своеобразии батаевского понятия «сообщение» говорил еще в марте 1944 г. философ Жан Ипполит, выступая в прениях о докладе Батая: «Слово «сообщение» может иметь два смысла. Оно может означать отрицание себя, когда я пропадаю в этом уничтожении... или же оно может значить, что я нахожу себе какое-то другое «я», другое существо» (*Bataille G. Œuvres complètes*. 1973. Т. 6. P. 351). Обмен логически возможен только при втором понимании термина, Батай же скорее имеет в виду первое; отвечая Ипполиту, он уточнил, что предпочитает говорить не «отрицание», а «постановка под вопрос» (*Ibid.* P. 352). О его понятии «сообщения» см.: *Libertson J. Bataille and Communication: from Heterogeneity to Continuity* // *MLN*. 1974. Vol. 89. №. 4. P. 669–698. О континуализме в послевоенных социальных теориях Батая см. на шу статью: *Зенкин С.Н. Сакральная социология Жоржа Батая* // Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. С. 14–27.

² См.: *Bizet F. Une communication sans échange: Georges Bataille critique de Jean Genet*. Genève: Droz, 2007.

³ Этот фрагмент из «Внутреннего опыта» еще раз процитирован самим Батаем в книге «О Ницше» (см. с. 413 наст. изд.).

⁴ *Bataille G. Œuvres complètes*. 1970. Т. 2. P. 370. Ф. Бизе комментирует: «Ничего не сохраняется от цельности существа и от иллюзорного, по Батаю, единства человеческого «я». Половой или жертвенный акт, равно выражающие собой паническое сакральное, выявленное в глубине человеческой природы, сходны между собой тем, что от их ярости рушатся обыкновенные пределы существа» (*Bizet F. Op. cit.* P. 59).

Для сообщения нужен изъян, «дефект»; оно, как смерть, проникает через брешь в броне. Для него требуется совпадение двух разрывов — во мне и в другом (с. 286 наст. изд.);

В каждой доступной реальности, в каждом существе надо искать жертвенное место, рану. У всякого есть уязвимая точка, через которую только и можно до него добраться; у женщины она под платьем, у божества — на горле жертвенного животного (с. 282 наст. изд.).

Особенный интерес вызывает у Батая еще один вариант бурного, страстного сообщения — *смех*. Это один из сквозных мотивов «Суммы атеологии», почти отсутствующий в более ранних работах автора и мало представленный в позднейших; мотив тем более значимый, что в годы войны было не очень-то до смеха. Смех — элементарное проявление негативности, которое Батай ставил выше, чем диалектику, социальную критику или политический активизм. Смех — это повседневный, общедоступный социальный опыт, позволяющий на физиологическом уровне переживать чувство солидарности («заразительность» смеха) и объединяющий смеющихся в некое мигновое сообщество. Подобно другим видам «сообщения», он нарушает пределы и ведет к континуализации бытия: «При любой *шутке* система, подающая себя в качестве обособленной, как бы разжижается, внезапно впадает в другую» (с. 378 наст. изд.). В силу всего этого смех сулит резкий качественный переход от дистантно-«дружественных» к непосредственно-«общинным» отношениям: «Когда груша людей смеется над какой-нибудь нелепой фразой или рассеянным жестом, по ней пробегает ток интенсивного сообщения» (с. 165 наст. изд.).

Симптоматично, однако, что в обширной литературе о Батае почти нет специальных исследований на тему смеха; исследователи упоминают его в ряду других батаевских мотивов, указывают его место в системе (насколько можно говорить о «системе») батаевской мысли, но обычно не дают углубленного анализа, сопоставления с другими концепциями смеха¹. В смехе Батая, как и в смехе Ницше, который был его прототипом, есть что-то странное, не смешное и даже нечеловеческое² — недаром сам Батай пишет о его «божественности» (с. 335 наст. изд.), а приверженцы христианской ортодоксии, вообще подозрительно относящейся к смеху, легко могут усмотреть в нем демо-

¹ Нам известна только одна статья, непосредственно посвященная вопросу о смехе Батая: *Israël S. Un malentendu de trop: Esquisse pour une théorie de l'humour chez Bataille* // *Lignes* 17. 2005. P. 110–124, — и уже сам ее заголовок свидетельствует о трудностях и сомнениях, вызываемых данным предметом. В существующих представлениях о батаевском смехе автор статьи обнаруживает «недоразумения» и решает дать не более чем «набросок» его теории, а для концептуализации последней пользуется понятием «юмора», лишь с натяжками подходящим к той форме смеха, о которой идет речь у Батая.

² «Такой смех может оказаться и смехом, который не смеется»; «это поистине безликий, ничей смех», — признает Франсуа Варен (*Warin F. Op. cit.* P. 121, 136).

ническое, сатанинское начало. Эта двойственность объяснима: смех для Батая — яркое проявление *сакрального*, которому, как установлено антропологами и социологами рубежа XIX—XX веков, свойственна амбивалентность¹.

Смех у Батая бывает разный по природе и происхождению. Часто он упоминается через запятую с «экстазом», «оргазмом», «тревогой», «смертью», «жертвой» и т. д. (у смеха «нет иного источника, кроме тревоги», «смеясь *на свой манер*, я почувствовал в спазмах смеха что-то болезненное, агонизирующее», «в смехе есть какое-то зияние, смертельная рана» — с. 165, 342, 348 наст. изд.), выражая предельный драматический опыт человека, одиноко стоящего на краю существования: «Смех, оргазм, жертва — всё это душераздирающие обмороки и проявления тревоги» (с. 313 наст. изд.). Но нередко говорится и о «волшебном», «детском» смехе, который вызван либо внезапным разоблачением и крахом чьих-то претензий («смеюсь я над человеком, чей провал не пятнает моего усилия быть самодостаточным, над периферийным персонажем, который воображал себя бог весть кем»)², или над ребенком, чья несамодостаточность является лишь временной, преходящей (вот вырастет...), или же от удовольствия при радостном узнавании близкого человека: «Смех, вообще говоря, можно свести к детскому смеху узнавания <...>» (с. 378 наст. изд.). Такой счастливый смех чаще упоминается в хронологически поздних частях «Суммы атеологии», особенно в книге «О Ницше», где он созвучен ликующе-победительному смеху Заратустры³. Есть соблазн увидеть в этой эволюции смеха — от трагического к радостному — преодоление Батая душевного кризиса конца 30-х и начала 40-х годов, вызванного крахом его общинных предприятий и катастрофическим началом войны; впрочем, такие психологические предположения трудно доказуемы.

Несомненно другое: смех Батая имеет всемирную направленность. «Божественная свобода смеха требует, чтобы природа подчинялась человеку, а не человек природе»; «смех над мирозданием освобождал мою жизнь» (с. 354, 274 наст. изд.). И еще более сильная формулировка:

Если не считать свободы, если не считать самого смеха, я ни над чем не смеюсь так божественно, как над *Богом* (с. 430 наст. изд.).

¹ В позднейшей книге «Суверенность» (1953) Батай, возвращаясь к проблеме смеха, сам делает упор на его амбивалентности, функциональном сходстве со слезами (см.: Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. С. 320—321).

² Такая концепция комизма, в сущности, недалеко от теории Бергсона, чей трактат «Смех» Батай, по его собственному рассказу, прочитал в 1920 г., остался им недоволен, зато с тех пор сам стал много размышлять над проблемой смеха.

³ В конце «Винового» содержится «Два фрагмента о смехе», датировка которых нам неизвестна; возможно, они были добавлены к книге при ее запоздалом издании в 1944 г. В них смех описывается как «заражение» при интимном, особенно телесном контакте между людьми — смех ребенка при виде матери, смех при щекотке... Это, конечно, не переживание «сообщества», но походит на него *близостью* смеющихся.

В таком вселенском хохоте исчезают индивидуальные различия, люди образуют единую «беспечную толпу смеющихся», «корчащуюся в смехе толпу» (с. 167, 160 наст. изд.), к которой приложима излюбленная Батаем волнообразная метафора континуальности — «вода в воде»:

<...> смеющиеся люди подобны морским волнам: пока льется смех, между ними нет перегородок, они нераздельны, словно две волны <...> (с. 165 наст. изд.).

Но действительно ли у Батая — по крайней мере, в его творчестве — присутствует настоящий смех, или он остается лишь абстрактным понятием? По идее, батаевский смех противоположен отвлеченному мышлению;¹ однако Батай почти не пытается создавать непосредственные комические эффекты, даже в его художественной прозе они если и возникают, то подавляются общей атмосферой кошмара и трагедии.

В философских текстах «Суммы атеологии» есть места, где смех изображается или же стимулируется намеренным шутовством автора. Например, Батай подражает буддийским коанам, отвечая на серьезные философские вопросы демонстративно бессмысленным словом «кол»;² однако такие шутовские выходки отсылают к чему-то несмешному — можно, конечно, подобно буддийскому учителю, стукнуть колом ученика, дабы вызвать у него просветление-сатори, но в контексте батаевской образности кол воспринимается прежде всего как орудие мучительной, позорной казни, коннотируя не веселье, а ужас.

А вот одно из самых впечатляющих описаний мистического опыта, сопровождающегося смехом, — «смех под зонтиком» посреди парижской улицы:

Я смеялся божественным смехом, опавший зонтик накрывал мне голову (я нарочно накрыл себя им, будто черным саваном) (с. 107 наст. изд.).

Экстатический, «божественный» хохот рассказчика — намеренно *уединенный*, отделенный от всего мира «черным саваном» зонтика.

Или, наконец, драматический момент, когда рассказчик визионер смеется над богом:

Тогда я не стал с этим считаться. И тут же *узнал* Бога.
Вызванное неудержимым хохотом, это случилось как нельзя более легко.
Я бросился к ногам старого призрака.
<...>

Я захохотал.

Это было как то бесконечно неуклюже (с. 430 наст. изд.).

¹ «Смех не соотносится ни с какой формой, структурой или субстанцией. Он несоизмерим с однородным миром дискурсивности <...>» (*Sasso R.* Op. cit. P. 143).

² «Неохота больше говорить про *внутренний* (или мистический) *опыт*, лучше про *кал*» (с. 434 наст. изд.) и т. д.

О смехе «узнавания», как уже сказано, Батай постоянно твердит в книге «О Ницше». Но этот смех быстро становится «неуклюжим», не детским, несчастливым. И его тоже трудно разделить другим людям (например, читателям): «неуклюжесть», по-видимому, надо понимать именно как свойство того, что не передается, не сообщается.

Получается, что прав был Сартр, когда в своей рецензии-памфлете на «Внутренний опыт» отмечал неполноценность батаевского смеха:

Мы узнаём этот смех г. Батая: это не светлый и безобидный смех Бергсона, это мрачный смех [un rire jaune] <...>. Смех г. Батая — серьезный и усердный; словом, очень может быть, что, когда он один, г. Батай много смеется, но в его книгу ничего из этого не попадает. Он говорит нам, что смеется, но он нас не смешит <...>. Смеющийся субъект — это «единодушная толпа». Тем самым г. Батай, по-видимому, признаёт, что описываемый им феномен есть коллективное проявление. Однако сам он смеется один¹.

Эта критика задела Батая, и в следующей своей книге «О Ницше» он пытается ее опровергнуть, правда, чисто декларативно:

А я знаю смеюсь. Это слово без конца появляется под моим пером, и тогда говорят, что смех у меня мрачный.
Мне сразу и забавно и грустно от этого недоразумения.
Мой смех — веселый (с. 436 наст. изд.).

Когда человек повторяет «я смеюсь», «мне весело», вместо того чтобы непосредственно выразить свое веселье (например, рассмешить других), — значит, с его смехом что-то не так.

Современные комментаторы иногда пытаются защитить Батая от Сартра, указывая, что последний путает «смех как возможную эмоцию, качество и размах которой зависит от ее спонтанности, то есть подлинности, и смех “до смерти”, о котором говорит Батай»². Остается, однако, неопровергнутым главный сартровский тезис: суверенный, «до смерти» смех *не смешит*, не заразителен; по крайней мере, батаевский текст не образует проводящей среды для такого заражения. Читатель Батая никогда не смеется вместе с ним.

¹ Sartre J.-P. Un nouveau mystique // Sartre J. P. Situations I. P.: Gallimard, 1947. P. 170. Курсив наш. Сартр даже утверждает, что во «Внутреннем опыте» господствует «поглощающе презрительный тон» по отношению к читателю, характерный для сюрреалистического письма (Ibid. P. 151). Некоторые заявления Батая действительно дают для этого основание — например, такое, оставшееся в черновике: «Не надо меня читать; не хочу, чтобы меня покрывали увертками. Я предлагаю не книгу, а вызов» (*Bataille G. Œuvres complètes*. 1973. Т. 5. P. 448).

² Israël S. Op. cit. P. 114. Имеется в виду фраза Батая: «Кто же способен досмеяться до смерти? (Безумный образ, но другого у меня нет.)» (С. 346 наст. изд.).

Сандрин Израэль продолжает в своей уже процитированной выше статье: «<...> хотя Батай и не смешит Сартра в обычном смысле слова, зато Сартр смешит Батая в суверенном смысле <...>»¹. Может быть, это и так; может быть, «когда он один», Батай смеется и над критикой Сартра, но только этот смех всё равно остается одиноким, он никому не явлен и никому не передается. Не в том беда, что «Батай не предвидел, что над смеющимися тоже станут смеяться», как утверждает ниже автор статьи;² на самом деле Батай это предвидел, по крайней мере теоретически: «Нет сомнения, что смеющийся человек и сам смешон» (с. 166 наст. изд.). Дело в другом: между «суверенным» смехом (условно говоря, смехом Батая над богом) и смехом *над самими смеющимися* (условно говоря, насмешками Сартра над Батаем) нет общей меры и нет взаимоперехода, они осуществляются не в режиме общности, а в режиме соперничества — не «кто кого пересмеет», как в «легкомысленной толпе», а «кто будет смеяться последним».

Этим определяется место батаевского смеха в истории культуры. Соблазнительно было бы сблизить всемирный смех, постулируемый Батаем, с карнавальным смехом, о котором писал Михаил Бахтин; сопоставление исторически законное, так как оба автора не только разрабатывали свои теории смеха почти одновременно (в конце 1930-х и начале 1940-х годов), но и опирались на одного и того же предшественника — Фридриха Ницше. Однако, в отличие от карнавального, смех Батая всемирен по объекту, но не по субъекту, им смеются *над миром*, но смеется *не весь мир*. Такой смех ближе к «черному юмору» сюрреалистов³, который тоже соединяет чувства радостного освобождения и боязливой оторопи; но и здесь опять таки есть важное различие в субъекте смеха. Идея «черного юмора», как и вся эстетическая теория Андре Бретона, соотносилась с более или менее замкнутой средой элитарной художественной интеллигенции — в пределе с организованной группой сюрреалистов, которую Бретон создавал и отстаивал как настоящее сплоченное «сообщество». Батаевский же смех — это смех одиночки, не пытающегося сообщить его кому либо еще. В известном смысле Батай и смеется то над собственным одиноким самостоянием: «Смех на моих устах не из-за вины ли, что остаюсь *самим собой*? Что не стал другим? Что не умер?» (с. 306 наст. изд.).

Смех Батая показывает, из какой идеальной позиции, из какой экзистенциальной ситуации высказывается его философия. Это не совсем ситуация одиночества, хотя Батай охотно пишет о своей «изоляции» и узнаёт себя в скитальце и отшельнике Ницше. Это ситуация «дружества», то есть слабого, рассеянного сообщества, где возможна интеллектуальная, но не страстная

¹ *Israël S.* Op. cit. P. 115.

² *Ibid.* P. 116.

³ Это отмечал друг Батая, писатель Мишель Лейрис: «<...> его неконформистский дух, отмеченный тем, что [тогда] еще не было принято называть «черным юмором»» (*Bataille G., Leiris M.* Echanges et correspondances. P.: Gallimard, 2004. P. 15).

коммуникация, где можно обмениваться мыслями и словами о «внутреннем опыте», но не переживать его сообща. Члены такого сообщества могут думать об одном и том же и даже смеяться над одним и тем же объектом (над богом...), но не могут смеяться *вместе*, заражая друг друга своим весельем. Смеялись ли вместе Батай и Бланшо, обсуждая «Внутренний опыт»? В эмпирическом, житейском плане такое не исключено, но в философии того и другого мыслителя места для этого смеха не найти.

Такая ситуация плохо подходит для выработки *сакрального*, которое, как показала дюркгеймовская социология, возникает лишь в условиях социальной концентрации — в церкви, в войске, в революционном парламенте, в праздничной толпе. Но именно в такой ситуации Батай разрабатывает свой мистический опыт. Ницшевский Заратустра лишь носил имя религиозного пророка, фактически его философия своеволия была далека от религиозного чувства; Батай же, испытывая дефицит «горизонтального» сакрального, возникающего от сообщения людей, затевает «вертикальное» сообщение с богом. Обычным философским жестом — осознанная необходимость превращается в свободу — он переосмысливает (помимо прочего, и в своей теории смеха) вынужденную утрату активного сообщества как добровольную экстатическую самоутрату.

Опыт самоутраты

Внутренний опыт — выражение, которым Батай озаглавил одну из самых знаменитых своих книг, — с давних пор служит термином философии и психологии, обозначающим феномены душевной жизни, которые не имеют интеллектуального характера (это не мысль), но и необязательно соответствуют внешним чувственным раздражениям (это не восприятие мира). К внутреннему опыту относятся удовольствие и боль, разнообразные эмоции и т. д.

В конце XIX и начале XX века, когда европейская философия разных направлений — феноменология, прагматизм, «философия жизни» — стала описывать мир с точки зрения смертного, ограниченного в пространстве и времени человеческого субъекта, определенного своим возрастом, полом, происхождением и т. д., понятие внутреннего опыта оказалось в центре ее внимания. При такой радикализации эмпиризма¹ выявились разные значения термина «опыт». Это слово многозначно в разных языках, включая русский, где «опытом» можно назвать и опыт переживание («пройти через бо-

¹ «Радикальный эмпиризм» — выражение Уильяма Джемса (см. его посмертный сборник статей «*Essays in Radical Empiricism*» (1912)). Американский философ имел в виду не радикальность самого опыта — его опасность, предельность и т. д., — а радикальное *отношение* к опыту как к единственной человеческой реальности, к которой можно свести и разум. Такое стремление поставить опыт впереди или даже на место абстрактной рефлексии характерно для интеллектуального климата рубежа веков. Напомним, что У. Джемс был также автором знаменитой книги «Многообразие религиозного опыта» (1902), включающей и главу о мистическом опыте.

лезненный опыт»), и опыт-знание или умение («набраться трудового опыта»), и опыт эксперимент («поставить химический опыт»), и опыт-попытку («делать опыты в изящной словесности»); сходный набор значений имеет и французское слово *expérience* (за исключением последнего, для которого есть специальное слово *essai*); а немецкий язык располагает сразу четырьмя существительными — *Erlebnis*, *Erfahrung*, *Experiment* и *Essay*. В философии рефлексия развернулась прежде всего вокруг первых двух значений — с одной стороны, пассивного «переживания»¹, с другой стороны, активного «испытания». Так, Бергсон фактически имел в виду эти два аспекта опыта, когда различал два понятия времени — «длительность», то есть непосредственно переживаемое время, и собственно «время», то есть время проектируемое, измеримое и «испытываемое» в ходе размеренного движения, как при езде (ср. немецкое *Fahrung*). Гуссерль широко пользовался понятием «переживание», видя в нем источник внутреннего, ноэтического знания, коррелирующего со знанием внешним, ноэматическим, — а понятие «опыт» оставлял сторонникам чисто объектного, позитивно-психологического воззрения на человека:

<...> феноменологию понимают как нижнюю ступеньку эмпирической психологии, как сферу «имманентных» описаний психических переживаний [*Erlebnisse*], которые — так разумеют тут имманентность — строго придерживаются рамок внутреннего *опыта* [*Erfahrung*]. От моих возражений против такого понимания, как видно, было мало проку <...>².

¹ В новейшей французской философии его чаще всего называют специальным термином *le vécu*, «переживаемое».

² Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая: Общее введение в феноменологическую философию / Пер. А.В. Михайлова. М.: Акад. проект, 2009. С. 18. Ср. ниже в той же работе: «<...> реализм обыкновенно смешивает чувственные явления, т. е. являющиеся предметы как таковые (они уже суть трансценденции), — они будто бы лишь субъективны, и только, — с конституирующими их абсолютными переживаниями [*Erlebnissen*] явления, переживаниями постигающего в опыте сознания [*erfahrenden Bewusstseins*] вообще» (Там же. С. 165). Здесь логика более сложная: «опытное» сознание имеет в основе «абсолютные переживания», которые не следует смешивать с внешними чувственными явлениями.

Приведем еще цитату из автора совсем иной направленности — Карла Густава Юнга, который в одном из писем 1934 г. объяснял: «Я не хочу никому внушать веру и таким образом забирать себе его опыт [*Erlebnis*]. Мне требуется всё мое душевное и физическое здоровье, чтобы удерживаться от того, что называют “покоем”, а потому мне не хотелось бы рекламировать свои опыты [*Erfahrungen*]» (*Jung C.G. Briefe. Olten und Freiburg im Breslau: Walter-Verlag, 1972. Bd. 1. S. 185*). То есть у «доверчивых» пациентов — спонтанный опыт переживания, а у психоаналитика Юнга — опыт-знание, добываемый специальными, даже героическими усилиями. О психоаналитических коннотациях батаевского понятия «опыт» см.: *Chevassus-Marchionni V. Bataille et la psychanalyse: L'itinéraire singulier d'une «expérience intérieure» // Georges Bataille interdisciplinaire: Auteur de la «Somme athéologique» / Sous la direction de Martin Cloutier et François Nault. Montréal: Triptyque, 2009. P. 51—66.*

Каково место батаевского «внутреннего опыта» в данном семантическом поле? В 1943 году Сартр прочитал этот его термин в смысле «опыта-переживания»: «Его [Батай] цель — изложить нам определенный опыт [expérience], — точнее было бы сказать *переживание* [expérience vécue], в том смысле, в каком немцы употребляют слово Erlebnis»¹. Для Сартра, в 30-х годах открывшего для себя немецкую феноменологию, Батай — тоже феноменолог, только не умелый, непоследовательный, смешивающий описание внутреннего опыта с внешними данными позитивистского сциентизма. Прошло тридцать лет, и Юлия Кристева предложила иное толкование батаевского внутреннего опыта, опирающееся уже не на Гуссерля, а на Гегеля и на идею опыта-испытания:

В «Эротике» Батай пишет: «<...> по Гегелю, всё непосредственное дурно, а то, что я называю опытом, он наверняка отнес бы к сфере непосредственного». Таким заявлением Батай дает понять, что хотя термин «опыт» является гегелевским понятием, его употребление у Батая отличается от гегелевского акцентом, который делается на *непосредственности*².

Логика Кристевой довольно шаткая: если Батай упомянул свое понятие опыта рядом с именем Гегеля (чтобы тут же отмежеваться от него!) — значит, «термин “опыт” является гегелевским понятием»... Кристева сама же вслед за тем приводила цитату из «Феноменологии духа», где Гегель определяет опыт-познание (Erfahrung) как *опосредованный* продукт диалектики, когда в ходе осознания возникает уже не исходный внешний объект, а «новая вещь». Все эти признаки еще более чужды батаевскому «опыту», а Кристева в своем дальнейшем анализе еще и искусственно подгоняла этот «опыт» к марксистскому понятию «практики»³, авторитетным теоретиком которой служил ей Мао Цзэдун.

Эти колебания в интерпретации батаевского понятия говорят о том, что его смысл вообще плохо укладывается в семантическую оппозицию опыта-переживания и опыта-познания; оттого сторонникам каждой интерпретации

¹ Sartre J. P. Op. cit. P. 189. В примечании к этому месту Сартр предлагает и немецкий перевод названия «Внутренний опыт» — «Das innere Erlebnis».

² Kristeva J. Bataille, l'expérience et la pratique // Bataille / Sous la direction de Philippe Sollers. P.: Union générale d'éditions, 1973. P. 288. Цитата из книги Батай «Эротика» при водится по русскому изд.: Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. С. 688. Пер. Е.Д. Гальцовой.

³ Статья Кристевой, которая в первой публикации так и называлась — «Батай, опыт и практика», в дальнейшем была перепечатана в ее книге «Полилог» (1977). Впоследствии Кристева отошла от своей гошистской интерпретации Батай; см., например, ее статью: Kristeva J. L'expérience de Georges Bataille // Bataille — Leiris: L'intenable assen- timent au monde. P. 79–82. Из современных исследователей «гегельянское» понимание внутреннего опыта разделяет с известными оговорками Сергей Фокин, переводчик и автор послесловия к первому русскому изданию книги Батай (см.: Батай Ж. Внутренний опыт. СПб.: Аxioma/Мифрил, 1997. С. 311–315).

приходится делать оговорки — дескать, Батай «искажил Гуссерля» (Сартр) или же «переосмыслил Гегеля» (Кристева). Кстати, если проследить эволюцию словоупотребления у самого Батая, то окажется, что словом «опыт» и выражением «внутренний опыт» он пользовался сравнительно недолго. Понятие опыта почти отсутствует в довоенном творчестве Батая, а первый его собственно мистический текст, предваряющий «Сумму атеологии» и созданный в 1939 году, содержит в своем названии не «опыт», а... «практику»: «Практика радости перед лицом смерти»¹. В «Винновом», хронологически первой части «Суммы...», много раз употребляется термин «мистический опыт» («я стану говорить не о войне, а о мистическом опыте» — с. 270 наст. изд. и т. д.). Но уже в следующей части цикла термин перестает удовлетворять автора:

Под *внутренним опытом* я понимаю то, что обыкновенно называют *мистическим опытом* <...>. Но <...> слово «мистический» мне не нравится (с. 80 наст. изд.).

Вместо «мистического» опыта появляется «внутренний» — как терминологический компромисс с современной философией, попытка обновить старинное понятие за счет феноменологической теории. Но и он недолго удерживается у Батая: в следующей по времени написания книге «О Ницше» термин «внутренний опыт» уже встречается редко, главным образом в приложениях («Внутренний опыт Ницше» и «Ответ Жан Полю Сартру»); а после войны, дополняя цикл последним небольшим текстом, Батай почти полностью отказывается от термина «опыт» (и полностью — от термина «внутренний опыт»), выставив в заголовке совсем другое ключевое слово — «Метод *медитации*».

В этой эволюции, несколько затемненной из-за композиционной перестановки частей цикла, интригует также двойственная, часто критическая оценка «мистики». С одной стороны, Батай много ссылается на авторов, которых считают классическими представителями европейского мистицизма: Мейстера Экхарта, Анджелу да Фолиньо, Хуана де ла Круса, Терезу Авильскую. Но, с другой стороны, он то и дело обставляет этот термин различными оговорками: скажем, постулирует «новую мистическую теологию» (с. 168 наст. изд.) и скептически отзываясь о «стародавней мистической теологии» (с. 86 наст. изд.), о «догматическом рабстве (и мистицизме)» (с. 80 наст. изд.). Он то признаёт как бы нехотя: «Когда хочется, у меня бывают и *мистические со-*

¹ Во избежание путаницы надо пояснить: французское слово «pratique» шире по смыслу, чем русское «практика», оно обязательно содержит в себе активный смысл «преобразовательной деятельности», который имела в виду увлеченная левой идеологией Кристева; можно, скажем, «практиковать» религиозную веру — то есть просто ходить в церковь и соблюдать обряды и предписания.

стояния» (с. 425 наст. изд.)¹, — то резко отрешивается от такой характеристики: «Мой метод полярно противоположен возвышенным идеям, спасению и всякому мистицизму» (с. 258 наст. изд.). В чем здесь дело, насколько мистикен батаевский опыт?

На одной из первых страниц «Внутреннего опыта» автор дает два взаимосвязанных объяснения: во-первых, его опыт — внеконфессиональный, не связанный с какой-либо конкретной религиозной традицией («я имею в виду не столько *конфессиональный* опыт, <...> сколько опыт голый, свободный от привязок, даже изначальных, к какому бы то ни было вероисповеданию» — с. 80 наст. изд.); во-вторых, принципом его опыта должно стать «незнание»², такой опыт «ничего не открывает, не может ни основать верования, ни исходить из него» (с. 80 наст. изд.). Внеконфессиональность опыта вытекает из его непознавательного характера — всякая вероисповедная традиция предполагает некоторое знание, которое приобретает или подтверждается в мистических откровениях, — но не наоборот. Практика и даже теория иррационально-экстатического переживания мира уже до Батая существовали во французской светской культуре и литературе — от пантеистических экстазов Флобера и визионерских «озарений» Рембо до автоматического письма и «объективного случая» сюрреалистов. Эта литературная мистика не примыкала ни к какой религиозной традиции, однако в ней так или иначе присутствовала установка на познание «сверхреальности»³. Даже слышущий рационалистом Сартр в своем романе «Тошнота» (1938) не раз пользуется мотивами мистических переживаний — его герои называют их «совершенными мгновениями» (*moments parfaits*) и «привилегированными ситуациями» (*situations privilégiées*) и порой извлекают из этих моментов экстаза перед вещами философские откровения о бытии мира и человека в нем⁴.

¹ Ср. позднейшую книгу Батая «Проклятая часть» (1949); посвященная совсем не личному опыту автора, а «общей экономике», она заканчивается неожиданным признанием, сопровождаемым обычными батаевскими оговорками: «...автор сей книги по экономике вообще-то (частью своего творчества) следует в направлении *мистиков* всех времен (хотя при этом чужд предположениям любых мистических систем, противопоставляя им одну лишь ясность *самосознания*)» (Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. С. 233. Пер. А.В. Соловьева).

² Термин уже встречался ранее у Николая Кузанского, у Новалиса (см.: *Heimonet J.-M. Bataille and Sartre: The Modernity of Mysticism // Diacritics*. 1996. 26.2. P. 63).

³ Предельно интеллектуальный вариант такой мистики без бога — герой «Вечера с господином Тестом» (1896) Поля Валери. По словам Питера Коннора, он «понял, что мистицизм, часто принимаемый за смутный сентиментализм, на самом деле идет рука об руку с самой бескомпромиссной умственностью и с тем «странным избытком самосознания», к которому ведет доходящий до предела интеллектуализм» (Connor P.T. *Georges Bataille and the Mysticism of Sin*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 2000. P. 56).

⁴ О мистическом опыте в художественной прозе Сартра, сближающем его с Батаем, см.: *Heimonet J.-M. Bataille and Sartre: The Modernity of Mysticism*. P. 59–73. Батай сам иногда пользовался понятием «привилегированный момент» (*moment privilégié*), заимствуя его у востоковеда, исследователя мусульманской мистики Эмиля Дерменге-

Не только в современной культуре — в многовековой традиции мистицизм тоже часто (хоть и не всегда) связывался с *гнозисом*, тайным знанием. Автор одной из первых критических монографий о Батае пытался и его отнести с этой традицией, но попытка оказалась малоудачной и не получила признания¹. В самом деле, отдельные заимствования слов и понятий не в счет — Батай не раз подчеркивает, что стремится не к познанию, а к «незнанию». Мистическое знание для него обесценено, это нечто промежуточное, несамостоятельное («<...> то возникает и новое знание (мистическое), и мне уже не остановиться <...>» — с. 124 наст. изд.); оно носит не фундаментальный, а скорее фиктивный, «литературный» характер:

Всякое «мистическое познание» основано на вере в присущую экстазу силу откровения; а следовало бы его рассматривать, напротив, как вымысел, в чем-то подобный догадкам искусства (с. 143 наст. изд.).

Индивидуальный мистический опыт Батая странно повторяет коллективный жест разрыва с традицией, который Мишель де Серто называл определяющим признаком новоевропейских сект: «<...> *практика разрыва* повсеместно преобладает над «гнозисом»»;² и стоит напомнить, что слово «разрыв» — одно из самых частотных у Батая, хотя обычно оно обозначает не социальное действие (отрыв замкнутой общины от господствующей религии), а личное, интимное переживание («надрыв», «терзание»)³.

ма (1892–1971) и прямо соотнося его с «совершенными мгновениями» и «привилегированными ситуациями» из романа Сартра (см.: *Bataille G. Œuvres complètes*. 1970. Т. 1. P. 560).

¹ «<...> Батай предлагал своим современникам эзотерическую доктрину, смесь из понятий, которые уже были разработаны в гностицизме, каббалистической мистике и гегельянской философии» (*Hawley D. L'Œuvre insolite de Georges Bataille: Une hiérophanie moderne*. Genève; P.: Slatkine, Champion, 1978. P. 192).

Предельно познавательной формой мистики является оккультизм, с давних пор влиятельный во французской культуре. Среди современников Батая его развивал, например, Рене Генон; Батай иногда упоминает его в своих текстах и переписке, но обычно с негативными оценками. Лично знавший его Пьер Прево в своей книге «Жорж Батай и Рене Генон» пытается наметить параллели между двумя мыслителями, однако приводит характерное письмо, полученное (очевидно, им самим) от Батая в 1946 г., по поводу книги Генона «Царство количества и знаки времени»: «По моему, все эти иннициативские идеи, на которые ссылается Генон, страдают теми же слабостями, что и наука <...> Если радикально отделить духовный опыт от практического познания, духовный авторитет от всяких практических последствий — тогда, мне кажется, можно осуществить нечто отличное от того, что Генону приходится обозначать карикатурным понятием контр-инициации <...>» (*Prévost P. Georges Bataille et René Guénon: L'expérience souveraine*. P.: Jean Michel Place, 1992. P. 10). Разногласие Батая с Геноном выражено здесь вполне четко: мистический опыт не должен уподобляться «науке», не должен служить целям познания, по крайней мере «практического».

² *Certeau M. de. L'Écriture de l'histoire*. P.: Gallimard, 1975. P. 179.

³ В обстановке 1940-х годов связь мистики с общинно-коллективистским сознанием имела конкретный социально-политический аспект. Еще в начале XX в. Шарль Пегги →

Выйдя из подчинения познанию, «мистический» экстаз становится вообще нетранзитивным, не служит ничему, кроме себя самого. Он не служит даже спасению души, как у многих христианских и нехристианских аскетов:

Аскет в своем уединении преследует цель, по отношению к которой его экстаз — лишь средство. Он *трудится* для своего спасения — так и купец торгует ради прибыли, так и рабочий вкальвует ради заработка (с. 420 наст. изд.).

В этом смысле традиционно конфессиональный мистицизм, мистицизм знания и спасения, — это рабское состояние, которому Батай противопоставляет суверенность своего собственного опыта:

Мистик перед Богом вел себя как *подданный*. Кто ставит перед собой человека, тот ведет себя как *суверен* (с. 296 наст. изд.);

Мне не вечно придется рабски искать истины (с. 426 наст. изд.).

Суверенный опыт трансгрессивен, не считается ни с какими законами, то есть сродни греху и злу. В своем докладе 1944 года, включенном в книгу «О Ницше», Батай подробно доказывал, что такой опыт, связанный с разрушительным для индивида «сообщением», неизбежно греховен — и одновременно представляет собой стремление к «моральной вершине» (с. 409 наст. изд.). А несколькими годами раньше, если верить автору, решающим толчком к рефлексии на эту тему стал для него разговор с Морисом Бланшо; последний, отвечая на вопрос об авторитете, на который мог бы опереться внерелигиозный внутренний опыт, «изрек такой простой принцип: опыт сам и есть авторитет (но авторитет требует искупления)» (с. 84 наст. изд.)¹. Опыт утверждается здесь как исходная, опорная точка сознания, его безус

различал «мистику» и «политику» в социалистическом движении, а в дальнейшем стало общим местом говорить о «мистике» национал-социализма. Против такого расширительно-коллективистского понимания мистики возражал в 1946 г. философ Жан Барюзи, известный Батаю как исследователь Хуана де ла Круса: «<...> возник соблазн в применении к коллективным феноменам пользоваться термином, который зарекомендовал себя лишь в объяснении тайного странствия, осуществляющегося в нашей душе и связующего людей между собой лишь в той мере, в какой речь идет именно о внутренних странствиях. Более того: еще сильнее злоупотребляя понятием, начали обнаруживать некую «мистику» в таких коллективных движениях, где энгуизм затрагивал только людей определенной этнической принадлежности, противопоставляющих себя всем прочим» (*Baruzi J. L'Intelligence mystique*. P.: Berg International, 1985. P. 52). Батай прямо не затрагивает этого аспекта; как мы уже видели, его внутренний опыт хоть и может «сообщаться», но не доходит до образования «мистического сообщества», которое противостояло бы профанному миру — будь то по этническим или чисто социальным признакам.

¹ Ср. ниже другое изложение того же разговора: «<...> спрашиваю, как же такое возможно, если нет авторитета, нет ничего. Он мне отвечает, что внутренний опыт — сам по себе авторитет. И добавляет, что этот авторитет требует искупления» (с. 125 наст. изд.).

ловная первичная данность, наподобие картезианского *cogito*. Но, конечно, Декарту был чужд следующий мыслительный ход Бланшо и Батая: *искупление* опыта авторитета¹. Батай неоднократно уподобляет свой внутренний опыт *жертве*, но эта жертва не служит для искупления греховной немистической жизни, мистический опыт сам нуждается в искуплении, компенсации; нам еще придется вернуться к этому и выяснить, как осуществляется эта компенсация в батаевском тексте².

Возвращаясь от мистики к философии опыта как такового, следует заключить, что суверенный, «авторитетный» опыт Батая не укладывался в концептуальные рамки опыта переживания, и вполне естественно, что Батай отмежевывался от феноменологии, с которой Сартр (не обратив внимания на эту его оговорку) пытался сблизить «Внутренний опыт». Действительно, феноменология отказалась рассматривать опыт с позитивно-психологической точки зрения, как пассивный *объект познания*, но она продолжала связывать его исключительно с *познанием*, Батай же стремится вообще вывести опыт из когнитивного горизонта. О гуссерлевской феноменологии он отзывается кратко, уважительно, но и критически:

С некоторых пор единственная живая форма философии — философия немещкой школы — стала стремиться к тому, чтобы сделать познание последних истин расширением внутреннего опыта. Но эта *феноменология* расценивает познание как цель, которой достигают через опыт. Подобное сочетание хромает: на долю опыта в нем приходится и чересчур много, и недостаточно <...>

¹ Идея искупления власти, авторитета — французское слово *autorité* имеет оба эти значения — восходит к Ницше (см.: *Warain F. Nietzsche et Bataille: La parodie à l'infini*. P. 119 sq.). Она бегло высказана в его книге «Так говорил Заратустра», глава «О самопреодолении»: «И даже когда он (высший человек. — С.З.) повелевает самому себе — он должен еще искупить свое повеление» (*Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 82. Пер. Ю.М. Антоновского*). Исследователи отмечали, что Батай уже и сам вскользь упоминал об этой идее в статье 1939 г. «Безумие Ницше» (см.: *Bataille G. Œuvres complètes*. 1970. Т. 1. P. 549), то есть Бланшо мог лишь напомнить ее своему другу и придать ей более общий смысл. Вообще, есть основания предполагать, что «демисификация» опыта, которую Батай старается осуществить во «Внутреннем опыте» (в отличие от более раннего «Виновного», где он охотно признавал свой опыт «мистическим»), по крайней мере отчасти объясняется влиянием его нового друга Бланшо, широко пользовавшегося понятием «опыт» применительно к профанной деятельности — литературному творчеству. См.: *Opelz H. L'expérience, cet écart* (Blanchot, Bataille) // *Espace Maurice Blanchot*. 2009. URL: http://www.blanchot.fr/fr/index.php?option=com_content&task=view&id=204&Itemid=41.

² В черновиках «Внутреннего опыта» сохранились развернутые заметки о жертве, которую Батай характеризует через свое понятие «сообщения» — как «сообщение тревоги», тревожного чувства своей открытости, требующее, «чтобы кто-то другой умирал вместо меня» (*Bataille G. Œuvres complètes*. 1973. Т. 5. P. 442, 443). О трех функциях жертвенного обряда — коммуникативной (обменной), компенсаторной (искупительной) и транссубстанциальной (преображающей) — см.: *Зенкин С.Н. Небожественное сакральное*. М.: РГГУ, 2012. С. 201–208.

опытам, о которых толкуют феноменологи, недостает остроты. Подобная несбалансированность не переживет рискованного опыта, когда тот доходит до края возможного (с. 84 наст. изд.).

Рискованный опыт — вот о чем размышляет, что *испытывает* на себе Батай. В этом он расходится с гуссерлевской феноменологией, которая обычно исходит из представления о стабильном субъекте, спокойно и внимательно координирующем свои переживания с внешней реальностью. Сам же Батай — не феноменолог, а экзистенциалист, его творчество представляет интерес для историков философии помимо прочего именно тем, что позволяет точнее различить эти два направления мысли, развивавшиеся в тесном контакте. В человеческом опыте он исследует не стандартные, подчиненные тому или иному «проекту», а предельные, «суверенные» события, ситуации «сообщения», где человек оказывается на грани гибели — и даже по ту сторону ее. Играя словами, такой опыт можно было бы назвать не «переживанием», а «перемирианием», и батаевская «феноменология» описывает не *Lebenswelt*, а *Sterbenswelt*:

Суть в том, чтобы подойти к смерти так близко, как можешь выдержать. Не изнемогая — а если надо, то и изнемогая.

...а если надо, даже умирая (с. 339 наст. изд.).

О подобном понимании опыта Батай мог впервые узнать от Льва Шестова, с которым общался в 20-е годы и который стал первым учителем философии для этого молодого историка архивиста, выпускника парижской Школы хартий². В своей книге «Алофеоз беспочвенности» (1905) Шестов писал:

Метафизика есть великое искусство обходить опасный жизненный опыт. И потому метафизики могут быть названы позитивистами *par excellence*.

¹ Философию Батай, по его собственным словам, «следует ясно отделить от той, которой занимаются феноменологи. В ней утверждаются суверенные моменты; операции же феноменологов, как и прочие, осуществляются в подчиненном модусе <...>» (*Bataille G. Œuvres complètes*. 1973. Т. 5. Р. 471); «<...> не бывает феноменологии “сообщения” — это невозможно» (*Ibid.* Р. 541). См. подробный анализ Ф. Бизе: *Bizet F.* *Op. cit.* Р. 93 sq. Сказанному об экзистенциализме Батай не противоречат его послевоенные тексты, в которых он отмежевывался от современных ему французских экзистенциалистов — прежде всего Сартра, — упрекая их в чрезмерном интеллектуализме (то есть именно игнорировании «опыта») и одновременно в недостаточной научности (противопоставляя их философской спекуляции свою научно обоснованную «общую экономику»). См.: *Louette J. F.* *Existence, dépense // Les Temps modernes*. 1998. № 602. Р. 30–32.

² Как пишет Мишель Сюриа, «в лице Шестова Батай нашел себе наставника в антиидеализме, и этот антиидеализм стал у него впоследствии окончательным и бескомпромиссным» (*Surya M.* *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*. P.: Ségquier: Frédéric Bitt, 1987. Р. 69). Интересно, что вторым его учителем философии оказался тоже русский — Александр Кожев (Кожевников). Влияние русской философской традиции на Батай по-прежнему остается почти не исследованной темой.

Они презирают не всякий опыт, как они утверждают, а *только опасный опыт*¹.

Еще точнее понять батаевскую идею «рискованного», «опасного» опыта помогает другой возможный и неожиданный источник термина — книга немецкого писателя Эрнста Юнгера, которая в оригинале называлась «Борьба как внутренний опыт» (*Der Kampf als inneres Erlebnis*; 1922); правда, Батай читал ее во французском переводе, где книгу переозаглавили псевдоцитатой из Гераклита «Война, наша мать», но он мог знать и оригинальное немецкое название². Юнгер, герой Первой мировой войны, в этом произведении воспевал фронтовой опыт — опасный, смертельный и родственный мистическому экстазу³. В «Винновом» Батай резко отмежевывается от милитаристского энтузиазма, не упоминая Юнгера, но, надо думать, имея в виду и его тоже:

Ненавижу вкусы тех, кто любит ее (войну. — С.З.) из за возможности подражаться. Она притягивала меня, навевая тревогу. «Люди войны» не ведают подобных чувств. Для них война — лишь наиболее подходящий им вид деятельности. Они идут в атаку, чтобы избежать тревоги (с. 308 наст. изд.)⁴.

Зато в другом месте той же книги он прямо называет имя Юнгера, находя у него иной, более важный для себя момент опыта:

¹ Шестов Л. Избр. соч. М.: Ренессанс, 1993. С. 415. Батай принимал участие в редакции французского перевода книги Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Ницше» (1900, фр. пер. 1925); мы не знаем, был ли он знаком с другими работами русского философа, однако здесь вполне уместно предполагать заимствование не из книг, а через непосредственное устное общение. Вообще, у Батая немало сближений с идеями Шестова. Так, в книге последнего «Достоевский и Ницше (Философия трагедии)» (1903, фр. пер. 1926) противопоставляются «мораль обиденности и мораль трагедии» (Шестов Л. Избр. соч. С. 308) и встречается образ, предвещающий батаевские описания внутреннего опыта как «казни» и «пытки»: «У Ницше <...> мыслить — значит терзаться, мучиться, корчиться в судорогах» (Там же. С. 295). Ср. еще из той же книги, непосредственно в связи с темой опыта: «Но когда наступил “опыт”, когда пришла неизвестность, Ницше, как и все люди в его положении, не догадался, что это — то, о чем говорится в книгах. Он лишь с ужасом почувствовал, что в душе его зашевелилось нечто неслыханно безобразное и ужасное» (Там же. С. 257).

² Неясно, знал ли его Сартр, когда с помощью того же выражения *inneres Erlebnis* пытался перевести на немецкий язык заголовок книги самого Батая (см. сноску 1 к с. 24).

³ «Когда-то войну венчали такие дни, когда смерть становилась радостью, дни, выпавшие над целыми эпохами как вечные памятники человеческому мужеству» (*Jünger E. La Guerre, notre mère / Trad. Jean Dahel. P.: Albin Michel, 1934. P. 70*). Ср. слова, выделенные самим Юнгером, с названием первого мистического текста Батая, цитируемого им и во «Внутреннем опыте», — «Практика радости перед лицом смерти» (1939).

⁴ См. более подробный анализ Юнгера в первой редакции батаевской «Проклятой части» — книге «Границы полезного», которая писалась в годы войны, параллельно с «Суммой атеологии» (Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. С. 286—288).

Как писал Юнгер о войне, пробуждение под столом среди остатков пира уже заранее задано в неутолимой муке, замешанной в любой оргии (с. 271 наст. изд.).

Внутренний опыт — военный, а может быть и не только военный — включает в себя *падение* и постыдное отрезвление, и такой отрицательный опыт существеннее в глазах Батая, чем мужественное воодушевление героев. Это подводит к более общему выводу: опасность и рискованность опыта заключены именно в том, что «вершина» неизбежно сменяется «упадком»: «<...> любая мораль, религия компромисса, гипертрофия ума рождается из после-праздничного похмелья» (с. 489 наст. изд.). Более того, падение *уже содержит* в некоторых видах опыта как его имманентная составляющая. Так получается, например, при эротическом опыте, в связи с которым Батай цитировал слова Юнгера о «пробуждении под столом».

Как уже говорилось, эротика — один из важнейших видов «сообщения», экстастического взаимопроникновения человеческих существ, и в этом смысле она смыкается для Батая с мистикой, взаимопроникновением человека и божества. Батай далеко не первым размышлял на эту тему; достаточно на звать хотя бы читанную им в юности книгу Реми де Гурмона «Мистическая латынь» (1892), о средневековой мистической поэзии. Апелляция к эротике естественно вписывается в общую стратегию Батая, делающего ставку на опыт, а не на знание, не на рассудок. Рассудок, «дискурсивность» — предмет постоянной критики в батаевской «атеологии», а опыт, который служит ему противовесом, — это изначально опыт телесный, чувственный. Однако тело, о котором идет речь у Батая, — это не тело, воспринимающее мир (как у сенсуалистов XVIII века или у феноменологов XX века), не тело желающее и наслаждающееся (как воображал его маркиз де Сад или, по-своему, Ницше), даже не совсем тело, страдающее от боли (как описывал его современник Батая Виггенштейн). Это тело обморочное, *теряющее сознание*, утрачивающее связь с сознанием, и такой обморочный разрыв переживается как смерть, хотя бы временная. Несмотря на многочисленные мотивы «пытки» и «казни», несмотря на то, что боль фигурирует в числе переживаний, которыми «заражаются» люди при «сообщении» (например, при рассматривании фотографий казни), несмотря на вполне реальный недуг (туберкулез), которым страдал Батай в годы написания «Суммы...», ее тексты редко содержат конкретное, аналитическое описание болезненных физических ощущений; тело здесь не столько страдает из-за отдельных недужных органов¹, сколько гибнет, обрушивается всё сразу — и именно в момент такого падения есть шанс пережить экстаз. В частности, эротический экстаз уподобляется полубомороку «обмиранию», *la petite mort*, как называется по-французски оргазм.

¹ Редкие исключения подтверждают правило локально проходящим характером испытываемой боли: «Сколько вниз и вниз, вырвали коренной зуб, обезболивание не действует. Ужасный момент!» (С. 317 наст. изд.)

Однако в эротическом опыте Батая часто содержится еще и дополнительный мотив — *моральное падение*, переживаемое параллельно с физиологическим упадком сил *post coitum*. На рубеже 30-х и 40-х годов в его творчестве начинают повторяться сюжеты о визите в дом терпимости и встрече с возбуждающей, сакрализованной блудницей, как метафора сакрального и творческого опыта: «Публичный дом — единственный мой храм, только там я бываю настолько неумиротворен» (с. 270 наст. изд.); «я мыслю, как девка снимает платье» (с. 236 наст. изд.). В жизни писатель давно, еще с 20-х годов, был завсегдатаем таких заведений, но в тогдашних его произведениях, даже столь откровенных по сексуальной тематике, как «История глаза» (1928) и «Небесная синь» (1935), они не фигурировали. Мишель Лейрис вспоминал, как в 20-х годах они с Батаем задумали создать журнал, редакция которого располагалась бы в парижском борделе, а в число публикаций входили бы записи снов его обитательниц;¹ этот сюрреалистический прожект не имел развития. Лишь значительно позднее Батай решился на изложение, обнаружение своего опыта постыдной продажной эротики в литературных текстах — «Мадам Эдварде» (1941), «Le Petit» (1943), некоторых частях посмертно изданной книги «Моя мать», — сначала под псевдонимами, а затем и под собственным именем автора; и лишь в 1957 году он концептуально осмыслил этот опыт в книге «Эротика», содержащей специальную главку о «низменной проституции».

Эпизодом «низменной проституции» начинается и «Виновный», то есть, по хронологии написания, весь цикл «Сумма атеологии»: «Та оргия, где я присутствовал (участвовал) нынешней ночью, была самая низкопробная» (с. 271 наст. изд.). Правда, «вульгарность» не мешает рассказчику вести «невообразимо радостный, невообразимо наивный <...> разговор с двумя «гулящими девками»» (с. 275 наст. изд.) — но этот разговор лишь кратко упомянут, ему нет доступа в текст книги. Спустя несколько лет в книге «О Ницше» физическая, откровенно эротическая любовь будет уже трактоваться как экзистенциальный поиск, рассказчик отождествляет свою любимую с «удачей» и переживает «страстное желание «сообщить» ей свой опыт (с. 508 наст. изд.), — в первых же частях «Суммы...» женщина выступает не столько партнером, сколько объектом (иногда — сакральным)². Батаевский текст не обращается к ней самой, как будет обращаться Батай к своей возлюбленной в послевоен-

¹ См.: Bataille G., Leiris M. Échanges et correspondances. P. 16.

² «Не славить наготу красивой девки, с упоением ощущающей в себе мужской член, — это скудость мысли и морали. Отворачиваться от ее славы — всё равно что отворачивать взгляд от солнца» (с. 316 наст. изд.). В примечании 1960 года к этой фразе из «Виновного» Батай вспоминает, что «в издании 1944 года <...> пришлось заменить два слова многоточиями»; а в черновике, цензурированном самим автором, остался еще более вызывающий вариант: вместо «в себе» — «во рту» (Bataille G. Œuvres complètes. 1973. Т. 5. P. 546).

ном дополнении к циклу — «Аллилуйя». Физическая близость с нею переживается почти как мастурбация, как одинокое падение в бездну¹.

В современной критике этот низменно телесный характер батаевского опыта не то чтобы игнорируют, но нередко истолковывают в сублимированных, утонченно-интеллектуальных терминах². Основоположником этой сильной и влиятельной традиции стал Морис Бланшо — выдающийся мыслитель и близкий друг Батая, тесно общавшийся с ним в период работы над «Внутренним опытом». Бланшо еще в 1943 году напечатал рецензию на это произведение, а более зрелую, ставшую классической интерпретацию дал в своей книге «Бесконечная беседа», которая вышла уже после смерти Батая.

Бланшо выслеживает в опыте своего друга точку, где кончается «возможное», мыслимое, поддающееся расчету и рациональному осмыслению. Этот «опыт-предел» связан с переживанием смерти:

<...> если он (человек. — С.З.) позволяет захватить себя бесконечности конца, тогда ему приходится соответствовать уже иному требованию — не производить, а растрачивать, не добиваться успеха, а терпеть неудачу, не делать дело и говорить с пользой, а говорить тщетно и пребывать в безделье, — и предел такого требования дается во «внутреннем опыте»³.

Таким образом, Бланшо различает два вида опыта: опыт возможного, «того, что мы понимаем, постигаем, выносим и контролируем (пусть даже с трудом и болью)»⁴, и опыт невозможного, принципиально не позволяющего себя постичь, где исчезает самое существо того, кто его испытывает. Первый опыт — примерно то, что обозначается немецким словом *Erfahrung*, а вто-

¹ «Эротика — край бездны: склоняешься над бессмысленным ужасом» (с. 354 наст. изд.). Об аутоэротических опытах Батая не раз сообщает в своем творчестве — это и знаменитый рассказ о мастурбации у тела мертвой матери, повторенный в нескольких его литературных произведениях, и прозрачные намеки, разбросанные по философскому дневнику. См., например: «На закате отправился в лес. Шел целый час, затем свернул на темную тропинку, где хотел освободиться от гнетущей сексуальной одержимости. При этом воображал, что главное — в определенной точке — порушить в себе блаженство» (с. 293 наст. изд.). См. психоаналитическую интерпретацию: *Lippi S. Transgressions: Bataille, Lacan. Ramonville-Saint-Agne: Éres, 2008. P. 162–168.*

² Разумеется, есть и исключения. «Батай всегда любил только грязное — в этом смысл его развратных походов. Только грязное было способно испугать или опьянить его», — признает Мишель Сюрра (*Surya M. Op. cit. P. 357*). О том же пишет Бернар Сишер: «Батай принимает сексуальность *всерьез*, и при первом чтении может даже показаться, что его повествовательные произведения настойчиво отмечены исторически и идеологически весьма старинной тематикой блудницы, женщины дурного поведения, тематикой скверны, пресупления и греха» (*Sichère B. Pour Bataille: Être, chance, souveraineté. P.: Gallimard, 2006. P. 27*).

³ *Blanchot M. L'Éternité infinie. P.: Gallimard, 1969. P. 305–306.*

⁴ *Ibid. P. 307.*

рий — необычное, радикализированное Батаем Erlebnis. В точке такого опыта испытывающий его

не окажется собственной персоной, ничто из него в ней не окажется, и, навеки отсутствующий, он не найдет там даже ночь в качестве ответа, ее ночные привилегии, ее всерастворяющую безграничность, ее спокойную пустую красоту, — но *другую* ночь, ложную, пустую, вечно беспокойную и замкнутую в своем безразличии¹.

Генетически такая интерпретация, вероятно, восходит к кантовской теории негативного удовольствия при опыте *возвышенного*, вариантом которого можно считать не постижимую чувствами и даже рассудком «другую ночь»². Эта интерпретация (ее разрабатывал, в интеллектуальном контакте с Бланшо, и Жак Деррида) очень глубока, поистине конгениальна мысли Батая. Оппозиция возможного и невозможного действительно стала одной из важнейших в его творчестве 40-х годов: об этом его книга «Невозможное», появившаяся такое название лишь в 1960-м, но впервые опубликованная еще в 1947 году. В «Сумме атеологии» присутствует и мотив «другой ночи», которая не дает «ответа», в которой исчезает самая возможность мыслить, — однако присутствует главным образом в составе... больших цитат из романов Мориса Бланшо (в «Винновном» это роман «Аминадава», а во «Внутреннем опыте» — роман «Темный Фома»). Впечатление такое, что для Батая сама эта идея являлась важной, но «цитатой» из Бланшо, чужим языком, на котором он пытался выразить собственную философскую интуицию. Более близким, более оригинальным выражением той же интуиции был всё же мотив падения, обрушения — а вот он-то никак не фигурирует в анализе Бланшо. С ним сближается разве что упоминаемый критиком мотив *забвения*, выпадения памяти, да и то оно происходит в *чужой* памяти, а не у самого переживающего (и излагающего) «опыт предел»:

Кто говорит — тот уже забывает. Кто говорит — тот предается забвению, едва ли не преднамеренно, то есть связывая жест рефлексии — медитации, как порой называет ее Жорж Батай, — с этой необходимостью забвения. Забвение заправляет всем³.

Бланшо, в своих романах и эссе создавший целую философию забвения, и вольно «вчитывает» ее в творчество своего друга. Забвение — самый интеллектуализированный, бестелесный вариант падения. Оно происходит, так сказать, на уровне software, чисто ментальных структур, тогда как у Батая не

¹ Ibid. P. 312.

² О связи батаевского «внутреннего опыта» с опытом возвышенного см.: Koopman E. The Imagined Victim: Inner Experience as Horrific Sublimity in Georges Bataille and Matthew Gregory Lewis // Georges Bataille interdisciplinaire. P. 67–84.

³ Blanchot M. L'Entretien infini. P. 317.

только сексуальный опыт, но и само мышление переживается как телесный, чувственно ощутимый обвал, головокружение. Во «Внутреннем опыте» содержится парадоксальный образ *падения вверх* («внезапно и надрывно низринуться в небесную пустоту» — с. 148 наст. изд.);¹ позднее, защищая эту книгу от нападок Сартра, Батай вновь уподобляет свою мысль «головокружительному падению» (с. 520 наст. изд.). В его воображаемом мире падение амбивалентно, как и всякое переживание сакрального; оно происходит при отсутствии внешних, объективных координат, в нем путаются верх и низ, оно подобно головокружению, физиологической утрате ориентации. Такой слишком телесный опыт противится постструктуралистской, чисто текстуальной интерпретации, к которой подводила трактовка, предложенная Бланпо.²

Падение — слабый, пассивный модус внутреннего опыта. Иногда у Батая встречается и его сильный модус — *горение*. Жан Брюно вспоминал, что именно таким был мистический опыт Батая в конце 30-х годов:

В те годы его медитация изменила свой характер: вместо легкого самогипноза, как это было поначалу, она теперь направлялась на то, чтобы вызвать чувство какой-то раскаленности <...>. Он <...> представлял себе мир, обьятый пламенем, взрывающийся, находящийся в процессе уничтожения³.

В книге «Внутренний опыт» содержится, разделенный на две части длинным комментарием-«отступлением», «Рассказ об одном отчасти неудачном опыте». Рассказчик, сидя в одиночестве на веранде дома, вдруг чувствует, «что всецело проникся нежностью мира» (с. 178 наст. изд.), «туманным, еле различимым струением, как-то причастным нежности внешнего мира» (с. 179 наст. изд.). Такое романтическое переживание мировой сопричастности («всё во мне и я во всём», по выражению Тютчева), которое в XX веке, с легкой руки Романа Роллана и процитировавшего его Фрейда, стали называть «океаническим чувством», — по мысли Батая, является все-таки ложным экстазом, так как в нем «я» пыгается *длиться*, сохранять себя. Размышления над «не-

¹ Об этом мотиве см.: *Hollier D.* La prise de la Concorde: Essais sur Georges Bataille. P.: Gallimard, 1974. P. 242–244, 248–249.

² Ср. сходные выводы двух англосаксонских исследователей батаевской мистики: «<...> само понятие “опыта” до некоторой степени чуждо постструктуралистскому мышлению вообще» (*Connor P.T.* Op. cit. P. 87); «<...> внутренний опыт пределов в творчестве Батая <...> в отличие от текстуальных драм, милых сердцу постмодернистских критиков, представляет собой не метафорическое, даже телесно-внутреннее событие» (*Hussey A.* The Inner Scar: The Mysticism of Georges Bataille. Amsterdam; N.Y.: Rodopi, 2000. P. 25).

³ *Bruno J.* Op. cit. P. 709–710. Ср. эпиграф из Ницше, помещенный в начале более поздней (1944) книги Батая о нем: «Хотите согреться от меня? Только не советую подходить слишком близко, а то можете опалить себе руки. Смотрите, я ведь весь раскален. Я с трудом сдерживаюсь, чтобы пламя не вырвалось из меня наружу» (с. 385 наст. изд.).

удачей» такого экстаза приводят автора к выводу, что в подлинном опыте имеет место «проекция драматической самоутраты» (с. 184 наст. изд.):

Исходя из блаженства душевных движений, можно наметить головокружительную точку, которая словно бы внутри вбирает в себя разорванность мира, непрестанное скольжение всего в небытие. Время, если угодно (с. 184 наст. изд.).

«Скольжение в небытие» — это, конечно, очередной вариант падения. Но тут же намечается и иной модус экстаза: его объект воплощается в виде «точки», «чьей-то личности», которая «в каждое мгновение опыта <...> может всплеснуть руками, закричать, *встяхнуть*» (с. 184 наст. изд.; курсив наш). А потом, в «окончании рассказа», возникают новые, более адекватные образы для описания экстатического опыта — рассказчик уже сам себя воображает превратившимся в дерево, *пораженное молнией*, после чего и вовсе растворяется в стихии пламени:

<...> теперь я стал пламенем. Но я говорю «пламя» лишь для сравнения. Когда я был деревом, у меня было ясное, отчетливое представление о древесном растении, новое же мое преображение не отвечало ничему, что можно было бы определить заранее. Верхняя часть тела — выше солнечного сплетения — исчезла или, по крайней мере, не оставляла больше никаких отчетливых ощущений. Лишь ноги, на которых я стоял, связывали с полом то, чем я стал, сохраняя связь с тем, чем я был прежде; остальное было во мне каким-то пламенеющим ключом, било *через край*, отрываясь даже от своих собственных содроганий. Это пламя, которое плясало и легкомысленно играло (ведь и жизнь состоит из множества легковесных мелочей и раскатов хохота), вырывалось «вне меня». И как в пляске всё смешивается, не осталось во мне ничего, что не сгорело бы в этом пламени. Меня бросило в его костер — от меня не осталось ничего, кроме костра. А сам костер был изливавшимся из меня фонтаном (с. 193 наст. изд.).

Горение отличается от падения¹ своей *зрелищностью*, зримостью. Горящий, по Батаю, может сам видеть свое пылание, тогда как падение — исключительно «внутренний» опыт. Горение аналогично жертвенному «истреблению» (французское слово *consupation* употребляется в особенности применительно к огню, «пожирающему» топливо), оно излучает, сообщает себя окружающим; это имел в виду Батай, когда в книге «Проклятая часть», первая редакция которой писалась параллельно с «Суммой атеологии», помещал в центре своей расточительной «общей экономики» небесный огонь Солнца. А во «Внутреннем опыте», как уже сказано, мистик сам принимает на себя испепеляющий огонь с небес — молнию, поражающую дерево. Из этого мистического фантазма, возможно, брали свое происхождение таинственные обряды,

¹ Впрочем, у Батая оба мотива могут и сочетаться вместе. Ср., напр.: «<...> надежда головокружительная, горячечно-пламенная <...>» (с. 141 наст. изд.).

практиковавшиеся во второй половине 30-х годов членами созданного Батаем тайного общества «Ацефал»: по сохранившимся сведениям, они совершались в лесу, около спаленного молнией дерева¹.

В большом корпусе текстов, образующих «Сумму атеологии», мотив экзистенциального горения встречается сколько-нибудь развернуто лишь изредка, буквально два-три раза. Он выглядит своего рода пережитком прошлого, общинного опыта 30-х годов, тогда как для военных лет более характерен опыт одинокого падения².

Ipse вместо ego

Исчезнуть в падении или в горении — таковы варианты мистического опыта. Не эйфорически раствориться в мировом «струении», а драматически, с ужасом и тревогой погибнуть — отсюда столь важная для Батая метафора, вернее фантазм, казни, мучений и страданий. У Хуана де ла Круса, у которого он перенял учение о «темной ночи» мистического незнания, Батай придирчиво выделяет предписание, с которым он не согласен: «не быть ничем, чтобы быть всем»;³ нет, возражает он, настоящий внутренний опыт требует *не желать быть всем*.

Я хотел быть всем: теперь же, низвергаясь в эту пустоту, набираясь мужества, скажу себе: «Мне стыдно, что я хотел быть всем, ибо теперь я вижу, что это было сном». Вот когда начинается необычайный опыт. Дух вступает в причудливый мир, где сочетаются тревога и экстаз (с. 78 наст. изд.).

¹ См.: *Bataille G. Œuvres complètes*. 1970. Т. 2. Р. 278. В начале рассказа об «отчасти неудачном опыте» тоже упоминается воображаемое слияние мистика с деревьями — но отнюдь не горящими, напротив, мокрыми: «Я овладевал каждым намокшим деревцем, с грустью его покидая лишь ради следующего» (с. 179 наст. изд.). Существенно также, что в данном случае это не актуальное переживание, как вся сцена на веранде, а включенное в нее *воспоминание* — рассказчик восстанавливает в памяти какую-то давнюю поездку в автомобиле. О временной неопределенности как факторе «письма об опыте» речь будет ниже.

² Об опыте падения в *литературном* творчестве Батая см. нашу статью: *Зенкин С.Н.* Блудопоклонническая проза Батая // Батай Ж. Ненависть к поэзии: Порнолатрическая проза. М.: Ладомир, 1999. С. 7–50.

³ У идей бывает странная историческая судьба. Строка из пролетарского гимна XIX века — «Кто был ничем, тот станет всем» — созвучна не только гегелевской диалектике Господина и Раба, но и, в более дальней перспективе, поучению испанского монаха-мистика 16-го столетия.

Стоит отметить, что батаевское понятие «быть всем» (*être tout*), идущее от испанской мистики, не связано с хайдеггеровским понятием *Ganzsein* («Бытие и время», §46 след.; в переводе В.В. Библихина — «целость»), которое иногда переводят на французский сходным выражением *être-un-tout*. Быть всем — значит слиться со всем миром, быть целостным («О Ницше») — значит обладать внутренней завершенностью в себе.

Это принципиальный момент батаевской мистики. Батай противопоставляет себя едва ли не всей традиции европейского мистицизма: экстатический опыт позволяет ему не приобщиться к вневременному мировому целому — обычный мотив мистических писаний, связывающих это приобщение с религиозным спасением¹, — а отделиться от этой плеромы, «низвергнуться в пустоту», почувствовать себя частным, смертным, случайным индивидом, погруженным во время (вспомним: время — это «скольжение всего в небытие»):

Желать быть всем — или Богом — значит желать ликвидировать время и удачу (риск).

А не желать этого — значит желать время, желать удачу (с. 476 наст. изд.).

Важнейшая интуиция Батая — именно в драматическом переживании своей отдельности и смертности; его философское *cogito*, самоутверждение индивидуального сознания, парадоксальным образом реализуется в уже упомянутом выше чувстве «самоутраты» (*perte de soi*). Только отдельному, неабсолютному, а потому нестабильному существу, обладающему существованием, но не сущностью, доступен опыт падения, в каком-то смысле оно именно и определяется таким опытом. Развивая метафору, можно сказать, что вся траектория его жизни представляет собой головокружительное падение — оно *отпадает* от целого, становясь отдельным сознательным существом, и вновь *впадает* в него, сливаясь с ним в смертельном оцепенении; возможно, таким двойственным ощущением объясняется и пространственная амбивалентность падения, когда «низвергнуться» можно не только вниз, но и вверх, «в небесную пустоту».

Превращая личный опыт падения в продуктивную философскую метафору, Батай варьирует ее, создавая ряд «самодельных» категорий для описания экзистенциальной ситуации человека.

Во «Внутреннем опыте» есть краткое рассуждение о случайном, «невероятном» существовании того уникального существа, которое я называю «я»:

Если взять мое появление на свет — обусловленное рождением, а затем и соитием мужчины и женщины, даже самым мигом этого соития, — то лишь уникальная удача определила возможность того «я», каков я есть; в конечном счете сколь же невероятно то единственное существо, без которого *для меня* ничего бы и не было. Малейший сбой в цепи завершившихся мною событий — и вместо «я», жаждущего быть собой, у «меня» было бы лишь небытие, как если бы я уже умер (с. 139 наст. изд.).

¹ Франсуа Бизе отмечает, например, противоположность такого опыта мистике Жерара де Нерваля — автора весьма значимого для Батая и для всего сюрреализма, в среде которого Батай формировался как писатель: «Яростное саморасхождение при «сообщении» <...> оказывается, например, антиподом того слияния с мирозданием, о котором говорил рассказчик визионер в «Аврелии»» (*Bizet F. Op. cit. P. 60*).

Та же проблема значительно подробнее рассматривается в «Философском эпилоге» к книге «О Ницше», не вошедшем в ее окончательный текст. Природа, рассуждает Батай, наделила высших животных половым размножением, при котором каждое новое существо представляет собой результат случайного скрещения двух других существ, двух жизненных траекторий. Этим обеспечивается дискретность существования, когда каждая новая особь резко отделена от других, тогда как при бесполом делении, имеющем место у простейших, она связана непрерывным переходом с материнской особью, от которой она отделилась, и нет второй, принципиально отдельной отцовской особи. Идентичность существа, в том числе существа мыслящего, говорящего о себе «я», зависит от случайности его происхождения, от непредсказуемого взаимодействия независимых факторов. И вот как чувствует себя такое мыслящее существо, осознавая собственную случайность:

Поскольку я реализован, я постигаю себя как бы подвешенным над бесконечным множеством возможностей, которыми я реально не являюсь: *как бросок костей, аннулирующий бесконечное множество возможных выпадений*¹.

Батай вновь воображает нечто вроде «падения вверх»: индивид, уже *выпавший* «бросок костей», созерцает *внизу* множество «возможных выпадений», которые так и остались виртуальными, нереализованными. Но, как и в других случаях, при падении верх и низ оказываются взаимозаменяемыми. В «Виновном» к телесному сочетанию людей, приводящему к рождению нового человека, применяется обратная вертикальная метафора: «А результатом этого сочетания, словно дождь или молния из грозового неба, выпадает дитя» (с. 333 наст. изд.). В той же книге найден еще и другой, более причудливый образ: крюк, вбитый на скате крыши, чтобы предотвратить случайное падение человека.

Сорвавшись с конька крыши, я бы разбился об землю. А подвернись крюк — мог бы удержаться! <...> Получалось бы, что я присутствую, живу на свете с неизбежностью; но в основе этого словно кроется нечто невозможное, немыслимое. Теперь, представляя себе быстроту падения, я вижу, что всё на свете существует лишь потому, что наткнулось на крюк (с. 321 наст. изд.).

Существование — человека или чего-либо еще — есть задержанное падение, падение, которое чем-то отклонено от его прямой и неотвратимой траектории. Силой своей философской интуиции Батай заново переоткрывает античное понятие клинамена, которым Эпикур и Лукреций объясняли возникновение всех вещей из случайно сцепившихся атомов, отклонившихся от прямой траектории падения. Не только человеческие «объединения» носят составной характер, складываясь из множества случайно соединенных частиц-людей и образуя «лабиринт (или состав из отдельных существ)» (с. 151

¹ Bataille G. Œuvres complètes. 1973. Т. 6. Р. 444.

паст. изд.); отдельный человек тоже случаен, он всего лишь «выпал» таким, а не иным, его кажущаяся стабильность обусловлена тем, что он в падении «зацепился» за какой-то внешний «крюк» отдельных существ — будь то чуждые друг другу гены его родителей или обстоятельства его социального онтогенеза.

Достигая самосознания, такой человек мыслит себя тоже в категориях падения — отсюда теория *удачи*, подробно развитая в книге «О Ницше, или Воля к удаче». Человек, по Батаю, стремится не к «власти» или «могуществу» (нем. Macht из ницшевской формулы *der Wille zur Macht*), а к «удаче», которая отличается от силы и власти своим чисто внешним, случайным характером — у нее нет никакого эйдоса, никакой внутренней сущности. Обращаясь к латинской этимологии французского слова *chance* («шанс», а также «удача», «везение», «фарт»), Батай указывает, что оно восходит к «падению», «броску костей»:

«Удача» [*chance*] происходит от того же слова (*cadentia*), что и «участь» [*échéance*]. Удача — это то, что выпадает, то, что падает (изначально — выгодно или невыгодно). Это случай, *падение* жребия (с. 438 наст. изд.).

Удача — а не счастье. Батай планировал включить в «Сумму атеологии» работу под названием «Чистое счастье» и не раз обозначал ее в плане цикла¹, но в итоге от нее не осталось даже набросков, и мы не знаем, каким могло бы быть ее содержание. Сохранилась только теория удачи — не совершенной реализации способностей индивида, как определяют счастье в гегельянской традиции, а непредсказуемого и эфемерного события. Образцом удачи является любовь, понимаемая, как и рождение индивида, в смысле невероятной, случайной встречи двоих:

Влюбленный прежде всего ищет удачу в любимой. Но вместе с тем удача заключена в их встрече. Соединяющая их любовь — в каком то смысле праздник возвращения к *единому существу* (с. 442 наст. изд.).

Из контекста ясно, что «единое существо» — это не платоновский андрогин, чьи две половинки стремятся воссоединиться в любви, а тотально-неразличимое существо мироздания, поглощающее отдельных существ. При таком понимании «удача — это дление индивида в собственной гибели», «*в сущности, смерть индивида*» (с. 487 наст. изд.). Такая «молниеносно-неистовая удача» (с. 508 наст. изд.) сближается с батаевским понятием «сообщения» — это тоже «невероятная» встреча двух отдельных, хоть и не «обособленных» (не замкнувшихся в своей отдельности) существ, и реализуется такое сообщение ценой утраты их личной цельности, через «раны». Эта «удача» служит выражением не только интимной близости влюбленных, но и «дружеских» отношений писателя и читателя:

¹ См.: Ibid. P. 362–365.

Кто бы ни был ты, меня читающий: играй со *своей* удачей.

Как это делаю и я, не спеша, точно так же как сейчас, когда пишу, *я ставлю на кон тебя* (с. 455 наст. изд.).

На то же представление опирается и без конца варьируемая тема «игры», «вовлечения в игру», «постановки под вопрос»¹. Игра, о которой толкует Батай, — это азартная игра, где всё зависит от случая, от удачи, и образец ее — падение жребия, игральных костей. Но это игра, сведенная к своему экзистенциальному минимуму, — без партнера-противника, без выигрыша, который можно было бы капитализировать (вывести из игры), вообще без ставки, которая отличалась бы от самого игрока: человек всегда играет «с самим собой» и «на самого себя»; или, по буквальному переходному значению французского глагола *jouer*, «играет себя» — то есть не изображает самого себя в театральном представлении, а «делает ход» самим собой на игральном столе. В игре могут участвовать и другие люди (любимая, читатель), но лишь постольку, поскольку они неотделимы от игрока в момент рискованного «общения» с ним; в такой миг у них одна удача на двоих или даже *на всех*², и, говоря читателю «я ставлю на кон тебя» (*je te joue*), Батай всё равно «ставит на кон» и себя самого тоже.

Суть такой игры состоит не в достижении какого-либо внешнего выигрыша, а исключительно в дестабилизации, дезэссенциализации самого игрока, в напоминании ему, что его может и не быть — или что он может быть не таким, как он есть. То есть игра — это становление в противоположность ставшему, а для мыслящего существа это просто *сознательная жизнь*, жизнь с пониманием своего случайного рождения и неизбежной смерти:

В терзании или тошноте, в приступах слабости, когда ходишь на ватных ногах, и до самого смертного мига я буду играть. <...> Я играю на краю столь бездонной пропасти, что с глубиной ее сравнится лишь сон, кошмар умирающего (с. 454, 455 наст. изд.).

Сходный смысл имеет и «постановка под вопрос»; она сближается с понятием «оспаривание» (*contestation*), однако носит более имманентный характер — не какой-то сторонний субъект «оспаривает» внеположный ему мир, но сам человек «оказывается под вопросом» вместе с реальностью, в чем и состоит, по Батаю, суть *религиозного*, сакрального переживания: «Религия как таковая состоит в том, чтобы всё *ставить под вопрос*» (с. 326 наст. изд.).

Батаевская философия «игры» стремится к радикальной имманентности, в ней всё существует только здесь и теперь, «вовлеченное в игру» и «постав-

¹ Два последних выражения (*la mise en jeu*, *la mise en question*) по-французски сходны по форме, и у Батая они могут ассоциироваться друг с другом: «<...> всё ставить под вопрос, всё вовлекать в игру» (с. 327 наст. изд.). *Question* имеет еще и особое значение «пытки», тоже существенное в контексте батаевских метафор.

² «Эта удача — ни твоя, ни моя. Это удача всех людей и их свет» (с. 455 наст. изд.).

ленное под вопрос», трепещущее в своем опасном, не опирающемся ни на какую сущность сиюминутном существовании, как жертва в момент ритуального заклания:

В проекте важен результат, тогда как вся ценность жертвоприношения сосредоточена в самом деянии. При жертвоприношении ничего не откладывается на потом, оно властно всё ставить под вопрос в миг своего свершения, всё призывать к ответу, всё принуждать к присутствию (с. 202 наст. изд.).

Абстрактные категории трансцендентности/имманентности настолько глубоко, интимно переживаются Батаем, что он даже может воспринимать их как непосредственно наблюдаемые качества — например, характеры людей. Так, в своем дневнике 1944 года он по этому признаку сравнивает между собой разные классы общества (рабочие имманентны, а буржуа трансцендентны, «карабкаются один другого выше» — с. 502 наст. изд.) или солдат двух противоборствующих армий: «это война трансцендентности против имманентности» (с. 503 наст. изд.), «из немцев так и прет трансцендируемая посредственность. А у американцев — несомненная “имманентность” (их существо заключено в них самих, а не где-то по ту сторону)» (с. 507 наст. изд.).

Казалось бы, обобщенным выражением имманентности может служить категория *бытия* — самое значительное концептуальное заимствование Батаем у Хайдеггера. В действительности Батаем не так уж много опирается на Хайдеггера и не упускает случая сделать оговорку о своем сдержанном отношении к нему¹. Он с сомнением высказывается о самой задаче «исчерпать возможность бытия» (с. 259 наст. изд.), и в тексте его «Суммы...» «бытие» встречается, пожалуй, реже «небытия», да и то еще надо учесть, что французский термин *être* объединяет в своем значении мировое «бытие» и частное «существо», то есть далеко не все его употребления, как бы их ни переводить на русский язык, действительно отсылают к категории бытия.

Высказывания Батая о бытии плохо сводятся к единому логическому новованию. Он пытается поворачивать эту категорию то так, то этак, но она всякий раз оказывается не совсем адекватной его мысли. Бытие, говорит он, не покоится, его нельзя остановить, поймать, оно «гуляет в нас» (с. 161 наст. изд.), у него нет никакого места:

¹ Во «Внутреннем опыте» он обозначает «предел [своего] <...> интереса к Хайдеггеру» (с. 100 наст. изд.) — и предел этот заключается в том, что немецкий философ стремится к познанию, мыслит себя как «исследователя», тогда как Батаем скорее мистик, переживающий религиозный опыт ради «незнания». Ср. также в «Метод медитации»: «<...> опубликованные в печати работы Хайдеггера — это, на мой взгляд, скорее фабрика, чем стакан спиртного (скорее даже только трактат о фабричном производстве); это профессорский труд, подчиненный по своему методу и *привязанный* к результатам; я же, напротив, выше всего ставлю момент *отрыва*, я учу (если учу) не философии, а опьянению <...>» (с. 250 наст. изд.).

Бытие в мире столь *недостаточно*, что я могу проецировать его куда вздумается — вне меня. Какой-то неловкий человек¹ — которому оказалась не по зубам главная загадка — ограничил бытие «мною». На самом деле бытия-то как раз *нигде нет* <...> (с. 152 наст. изд.).

Возможно даже, что бытие — вообще иллюзия, «отсутствие, скрываемое видимостями» (с. 331 наст. изд.), а всё действительно важное в человеческой жизни носит не-бытийный характер². Так, «в “сообщении”, в любви предметом желания является небытие» (с. 409 наст. изд.), и любовники «видят друг в друге не бытие, а рану и потребность пропасть» (с. 286 наст. изд.). Бытие только ко мешает понять, разглядеть удачу, которая по сути своей небытийна:

Представление о тьме богаче, чем о бытии. Удача приходит из тьмы, возвращается во тьму, она дочь и мать тьмы. Тьма не-есть, удача тоже не-есть. Будучи не-сущей, удача сводит бытие к падшей удаче (к шансу, который извлечен из игры и ищет себе субстанцию). По Гегелю, бытие — самое скудное понятие. Удача же, с моей точки зрения, — самое богатое из всех. Удача — это то, посредством чего бытие пропадает во вне-бытии (с. 331 наст. изд.).

Действительно, удача не *есть*, она *случается*, как случается, в конце концов, всё существующее на свете. Можно предположить, что имманентностью для Батая обладает не бытие, а *событие* — понятие, почти не получающее у него логической разработки (может быть, оттого, что слишком ясно?). Тот, кто чуток к событию, к мистическому, «теопатическому» опыту — опыту благодати, которой Батай неоднократно уподобляет свою «удачу»³, — тот неизбежно обращается не к бытию, а к небытию, и именно так он достигает искомого состояния имманентности:

В состоянии имманентности — или *теопатическом* состоянии — необязательно падать в небытие. Дух сам всецело проникается небытием, становится равен небытию <...> (с. 492 наст. изд.)⁴.

¹ По-видимому, речь снова идет о Хайдеггере и его понятии *Dasein* (см. с. 100 наст. изд.).

² Батаевская теория небытия уходит корнями в гегелевскую философию творческой негативности (см. об этом ниже, в связи с письмом Батая А. Кожеву в 1937 г.), а в 40-х годах она вырабатывалась в диалоге с Морисом Бланшо; показательно, что частотность термина «небытие» минимальна в «Виновном» — первой книге «Суммы атеологии», созданной во многом еще до знакомства с Бланшо, — и нарастает в более поздних частях цикла.

³ «<...> тем полным “состоянием благодати”, каким является удача» (с. 468 наст. изд.). «Удача — это состояние благодати» (*Bataille G. Œuvres complètes*. 1973. Т. 5. Р. 548). И наоборот, отсутствие удачи сравнимо с греховностью: «Любую неудачу я ощущаю как грех...» (с. 400 наст. изд.).

⁴ Немного ниже Батай пишет, что «состояние имманентности означает отрицание небытия» (с. 495 наст. изд.), и уточняет, что имеется в виду не гегелевское (чисто логи-

Противоположностью имманентности служит для Батая уже упомянутый выше «проект» — как и «удача»-«шанс», несущий в своей этимологии смысл «падения», но только преднамеренного, «брошенного-вперед» с заранее определенной целью, как бы изначально расположенного не в себе, а где-то еще, в точке цели¹. Трансцендентному модусу проекта подчинены и практическое действие (в «Винновом» есть специальная глава-приложение, где Батай противопоставляет друг другу «приведение в действие» и «постановку под вопрос» — как трансцендентный и имманентный жесты), и рассудочное, «дискурсивное» мышление, развертывающееся ввиду некоторого будущего вывода:

«Действие» целиком зависит от «проекта». И, что серьезнее, рассудочное мышление само по себе существует в модусе проекта. Рассудочное мышление идет от человека, ввязавшегося в действие, развивается в нем исходя из его проектов, в плане рефлексии о проектах. Проект — это не только модус существования, предполагаемый действием, необходимый для действия, это парадоксальный способ бытия во времени: *откладывание существования на потом* (с. 118 наст. изд.).

Собственной задачей Батая становится «оттолкнуться от идеи проекта» (с. 82 наст. изд.). Однако здесь кроется противоречие: отталкиваться от идеи проекта — это само по себе некоторый проект, пусть мысленный, а не «жизненный», но ведь для серьезного интеллектуала мысль и есть жизнь. Та же сложность с «внутренним опытом» — является ли он проектом? С одной стороны, нет: «природа опыта такова, что он не может существовать как проект» (с. 118 наст. изд.), он свершается в абсолютной имманентности актуального события, как «бытие без отсрочки» (с. 119 наст. изд.). Но есть и другая сторона дела:

Тем не менее внутренний опыт — проект, хочешь того или нет.

Он таков, ибо человек целиком и полностью является человеком благодаря языку, который по сути своей, кроме своего извращения в поэзии, есть проект (с. 99 наст. изд.).

Дело, стало быть, не в том, что внутренний опыт *потом*, задним числом выражают в словах; дело в том, что это уже *изначально* опыт мыслящего человека, а мышление необходимо предполагает дистантные отношения с дру-

ческое) отрицание отрицания, а «сообщение». Следует, вероятно, понимать, что при сообщении люди ищут друг в друге небытие, онтологическую неполноту, но в результате самого их сообщения происходит *событие* возникновения бытия во времени, выведения «небывшего к бытию», как сказано у Батая в другом месте (с. 477 наст. изд.).

¹ «Когда я пишу “проект”, — оговаривает Батай в черновой версии текста, — речь идет о каком-нибудь самом обыкновенном замысле (а не о хайдеггеровском Entwurf), скажем, когда я собираюсь писать или идти на охоту» (*Bataille G. Œuvres complètes*. 1973. Т. 5. Р. 473).

гими людьми (если пользоваться батаевскими словами, не только «сообщение», но и «дружество»), опосредованные языком как системой, трансцендентной индивиду и свершающемуся с ним событию¹. Поэтому в итоге Батай приходит к диалектической, но трудно конкретизируемой формулировке: «Принцип внутреннего опыта: выйти посредством проекта из области проекта» (с. 119 наст. изд.).

Сложно складывается и судьба двух других, взаимно сопряженных понятий, содержащих тот же самый корень со значением «броска»: *субъект* и *объект*. Понятие объекта подробнее всего изучается, «полагается» в послевоенной социологии Батая, например в «Теории религии», в связи с вопросом о производстве полезных объектов-вещей. А понятие субъекта, вернее его критика, занимает значительное место в философской «Сумме атеологии».

В 1960–1970-е годы, когда имя недавно скончавшегося Батая стало знаменем авангардной «французской теории», важнейшей заслугой этого мыслителя объявляли распад субъекта². Ролан Барт, разбирая в 1963 году батаевскую

¹ Сегодня эта неизбежная языковая опосредованность опыта (любого) хорошо известна в психологии и лингвистике. Ср., напр.: «В языке, который не имеет различных слов для выражения разных аффективных переживаний, почти невозможно довести опыт до сознания. Вообще говоря, опыт редко входит в поле сознания, если он не вербализован» (*Фройд Э. Психоанализ и дзен-буддизм* / Пер. А.М. Руткевича // *Дзен-буддизм и психоанализ* М.: Медиум, 1995. С. 33). Через несколько лет после Батая Морис Мерло-Понти со сходных позиций критиковал рационализацию внутреннего опыта — картезианское *cogito*: «То *Cogito*, которое мы получаем, читая Декарта <...> — это *Cogito* изреченное, изложенное в словах, понятое посредством слов и оттого не достигающее своей цели, поскольку часть нашего существования — та, в которой мы фиксируем свою жизнь посредством понятий и мыслим ее как нечто несомненное, — остается незафиксированной и непомысленной» (*Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception* [1945]. Р.: Gallimard (Tel), 1978. Р. 460).

Апеллируя во «Внутреннем опыте» к структуре языка, Батай словно предвосхищает возражение Сартра, указывавшего на транзитивный, «проектный» характер мистического опыта: «Внутренний опыт, говорят нам, противоположен проекту. Но, вопреки нашему автору [Батаю], мы сами *представляем собой* проект <...>. Христианский мистицизм — это проект: его целью является вечная жизнь» (*Sartre J. P. Un nouveau mystique*. Р. 187). Батай и сам, как мы уже видели, признает ущербный, корыстный характер религиозной аскезы («аскет <...> трудится для своего спасения — так и купец торгует ради прибыли, так и рабочий вкалывает ради заработка»); однако, по его мысли, еще сильнее нам мешает избавиться от проекта устройство языка, с которым мы ничего не можем поделать и которое как раз нигде не отрефлектировано у Сартра. (Впрочем, о самом переживании отчужденного языка Сартр не раз упоминает в других своих текстах. См.: *Зенкин С.Н. Сартр и опыт языка* // *Ж. П. Сартр в настоящем времени. Автобиография в литературе, философии и политике. Материалы международной конференции в Санкт-Петербурге 8–9 июня 2005 г.* / Отв. ред. С.А. Фокин. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 37–53.)

² Как резюмирует ныне Патрик Френч, «самое мощное влияние, оказанное творчеством Батая на французскую мысль 1960–1970-х годов, связано с вопросом о жертвоприношении субъекта, растворении субъекта. Имя Батая работало как своего рода ры-

«Историю глаза» как образец «смерти автора», демонстрировал, что текст у Батая развивается сам собой, по логике своих метафор, практически в отсутствие организующего субъекта;¹ Мишель Фуко в статье того же года «Предисловие к трансгрессии» приветствовал «образцовое начинание Батая, который то и дело с ожесточением рвал в себе суверенность философствующего субъекта»². В 1972 году на конференции о Батае в Серизи Филипп Соллерс объяснял, что за акт «сообщения» «всегда отвечают по крайней мере два субъекта»³, а Франсуа Валь вообще не находил для батаевского субъекта какого-либо бытия, отличного от внутреннего опыта: «Итак, *батаевский субъект — это опыт*»⁴. Годом позже Жан-Луи Бодри писал, что «внутренний опыт, в отличие от науки, полагает субъекта <...>, но, полагая его, полагает и момент его отрицания»⁵. В те годы, кажется, один лишь Жак Деррида в статье «Невоздержанное гегельянство», вошедшей в книгу «Письмо и различие» (1967), находил у Батая неистребимые следы субъекта.

Действительно, «вовлеченный в игру» батаевский субъект не может выполнять свою традиционную метафизическую функцию — служить опорой познания, более или менее устойчивой точкой, где фокусируется и фиксируется знание об «объективном» мире. Вслед за Гегелем Батай полагает «слияние субъекта и объекта», но как ситуацию *сообщения*, а не *познания*:

Таким образом, в опыте достигается слияние объекта и субъекта, субъектом будет незнание, а объектом — неизвестное (с. 85 наст. изд.);

Вернуться «в себя» вовсе не значит стать субъектом, обособленным от мира, это значит стать местом сообщения, слияния субъекта и объекта (с. 86 наст. изд.).

Сообщение отличается от познания своим имманентным характером: между его участниками нет трансцендентного отношения субъект/объект.

чаг, с помощью которого можно было развалить господствующее философское сооружение предшествовавшего поколения — сартровский экзистенциализм и его оператор — это» (*ffrench P. Op. cit. P. 65*).

¹ См.: *Барт Р. Метафора глаза // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 91–100.*

² *Фуко М. О трансгрессии / Пер. С.А. Фокина // Танатография Эроса. С. 123.*

³ *Bataille / Sous la direction de Philippe Sollers. P. 15.*

⁴ *Ibid. P. 233.*

⁵ *Baudry J.-L. Bataille et l'expérience intérieure // Tel Quel. 1973. № 55. P. 63.* И ниже в той же статье: «Подобно радиоактивным частицам, которые проявляют себя только в недолговечном превращении в другие частицы, субъект проявляет себя только в резком и бесполезном высвобождении энергии» (*Ibid. P. 73–74*). Ср. позднейшее резюме Пола Хигарти: «В общем, предлагаемый Батаем опыт субъекта — это такой опыт, в котором субъект выпадает в ничто, в смехотворность и безмолвие» (*Hegarty P. Georges Bataille: Core Cultural Theorist. L.: SAGE publications, 2000. P. 82*).

Соответственно в них может и не быть никакой идеальности, обязательной для философского субъекта: «сообщение может происходить между субъектом и объектом одной природы, между двумя клетками, двумя индивидами» (с. 126 наст. изд.). В таком природно-биологическом процессе, где обмен идеями уступает место обмену веществ, «субъект» не имеет онтологического преимущества над «объектом», это не дух, познающий материю или другого духа, но материальное существо, «сообщающееся», благодаря собственной неполноте и незавершенности, с другими такими же существами; их общение понимается скорее как игра сил, чем как обмен информацией¹. Субъект сообщения и сам становится объектом, сам подвергается воздействию, утрачивает свою трансцендентную целостность, *невинность*. В этом смысле название книги «Винновыи»:

Как ему (мыслящему субъекту. — С.З.) быть невинным в мире, где он сам же вводит понятие виновности? (с. 307 наст. изд.);

Другие не поддаются тревоге. Они смеются, поют. Они *невинны*, а я *виновен* (с. 308 наст. изд.)².

«Винновыи» батаевского субъекта можно сопоставить с понятием, которое через несколько лет после этой книги, с легкой руки Сартра, вошло в мировой обиход под названием «ангажированности». В самом деле, Ролан Барт, в 40–50-е годы последователь Сартра, не раз пользовался словом «невинность», говоря о ложном сознании культуры, не желающей признавать собственную идеологическую тенденциозность; а Альбер Камю в 1956 году выпустил повесть под прямо-таки батаевским названием «Падение», герой которой посредством сложной исповедальной софистики убеждает других и самого себя во всеобщей греховности. Логика всюду сходная: субъект ставится в ряд с другими феноменами мира, ему не дают никакого онтологического преимущества. Другое дело, что сартровская ангажированность, как и пародирующее ее моральное покаяние в речах героя Камю, подразумевает прежде всего социально-политическую позицию, которую вольно или невольно занимает любой субъект культуры; а батаевская «винновыи» — скорее метафизического порядка, она обусловлена самим фактом нахождения субъекта в мире, невозможности внемирной позиции, откуда можно было бы судить о мире.

¹ Патрик Френч констатирует, что уже в статье 1933 г. «Понятие траты» «в батаевской мысли особенно важно отсутствие индивидуальной души, отсутствие эго», а в другом месте добавляет, что у Батая «сакральное предстает <...> как область коллективной аффективности без субъекта» (ffrench P. Op. cit. P. 14, 52).

² Любопытно, что здесь *смех* приписывается не тому, кто переживает экстатический опыт, а, наоборот, тем, кто от такого «тревожного» опыта отворачивается. Липкий пример убогичности батаевского «суверенного смеха» — в реальности смеются совсем иначе...

Ангажированность исторична, предполагает закономерно и неизбежно развивающийся процесс истории, понимаемой в гегельянско-марксистской традиции — как, например, в хорошо известной Батаю философии Александра Кожева, который, не боясь радикальных выводов, говорил о конце истории в связи с пришествием Сталина. В начале 1970-х годов, когда Юлия Кристева сближала батаевский «опыт» с революционной практикой по Мао Цзэдуну, ее соратник по группе «Тель кель» Жан-Луи Бодри пытался и батаевскую «удачу» сопрячь со всеобщим историческим процессом:

<...> удача, которая кажется чуждой историческому развитию <...> может оказаться опосредованием, которым частный индивид отрицает себя как такового и в качестве всеобщего воссоединяется с историей, ускоряет ее <...>. Удача — это тот привилегированный момент <...> в который частное существо отрицает себя в ускорении истории и достигает чувства всемирности¹.

На самом деле ничто в текстах Батая не подтверждало этой неогегельянской спекуляции, подозрительно сближавшей «чувство всемирности» (в мистический «привилегированный момент») с «океаническим чувством» традиционного мистицизма. Следует скорее согласиться с Ж.-М. Эймоне, согласно которому Батай «*восстает против Истории*» — в противоположность Сартру, сиюминутно «*делает Историю*»². Ангажированностью обладает исторический деятель, исторический субъект, а, по Батаю, история бессубъектна: в ней действует одна лишь стихия игры и удачи, поэтому историю приходится мыслить вне всякого мирового (трансцендентного) развития, как имманентное, происходящее здесь и теперь, творчество небывалого и непредсказуемого: «В конечном счете играть — значит выводить небывшее к бытию (в этом смысле время есть история)» (с. 477 наст. изд.).

Есть один характерный языковой факт, иллюстрирующий подавление, умаление субъекта у Батая. Как известно, философское понятие субъекта тесно связано с семантикой личных местоимений, особенно местоимения «я»: именно с «его» (эксплицитного или подразумеваемого) начинается *cogito*, именно перформативной силой «я», организующего вокруг себя акт высказывания, обеспечивается развитие дискурса как познавательного проекта, чья отправная точка — речь от первого лица. В своей «Сумме...», основанной на личном опыте, Жорж Батай, конечно, множество раз пользуется местоимением «я» — и в смысле актуального субъекта-автора («день, когда я начинаю писать <...>» — с. 269 наст. изд.), и в смысле автобиографического персонажа («французский монастырь на острове Уайт, где я провел два или три дня в 1920 году» — с. 130 наст. изд.), и в смысле логического субъекта рассуждений («под внутренним опытом я понимаю <...>» — с. 80 наст. изд.), и особенно часто в смысле иррационального субъекта опыта («ухожу от себя, пропадаю <...>» — с. 350 наст. изд.). Но вместе с тем он всячески старается объекти-

¹ Baudry J. L. Bataille et l'expérience intérieure. P. 69.

² Heimonet J. M. Bataille and Sartre: The Modernity of Mysticism. P. 73.

вировать это «я», остранил его более или менее ненормативным грамматическим употреблением. Чтобы поставить местоимение «я» в позицию объекта, он использует то собственно объектную форму (moi), то субъектную форму в кавычках («je»), то субстантивированную объектную форму с артиклем (le moi), а во «Внутреннем опыте» часто применяет еще и латинское возвратное местоимение ipse (сам, самый) — в русском переводе «самость». Сходную функцию — остранил субъекта, затерять следы «я» — выполняет постоянная у Батая игра псевдонимами, примеры которой имеются и в «Сумме атеологии». Так, в предисловии к «Винновому» автор цитирует псевдонимную подпись, которой сопровождалась журнальная публикация первой главы: «Некто Дианус написал эти заметки и умер» (с. 265 наст. изд.), — а в конце книги этот «некто» отождествляется с «царем леса» из «Золотой ветви» Дж.-Дж. Фрэзера — римским жрецом Дианы, совершителем и жертвой ритуального убийства.

Что касается «самости»-ipse, то это, по Батаю, не совсем субъект в строгом философском смысле слова, а скорее инфрасубъективное, природное существо, не имеющее никакого онтологического преимущества перед другими и определяющееся просто особым набором образующих его частиц. «<...> число частичек, из которых складывается некое существо, сказывается на составе его «самости» <...>» (с. 152–153 наст. изд.); в силу этого электроа — простая частица, не обладающая составом, — «лишена самости»². Как и всем живым организмам, «самости» свойственно стремление к экспансии — «абсурдный напор самости, которая хочет стать всем» (с. 125 наст. изд.)³. «Абсурдность» такого стремления обусловлена противоречием между случайностью индивида и его претензиями на необходимость и власть над миром, между его жаждой обладать и сообщаться и его же стремлением к самосохранению, самостоянию:

<...> как самость я хотел бы — через знание — быть всем, то есть сообщаться, терять себя, оставаясь при этом самостью (с. 126 наст. изд.);

¹ К сожалению, всю эту игру прономинальными формами не удается в полной мере передать в русском переводе.

² Bataille G. *Œuvres complètes*. 1973. Т. 6. Р. 443.

³ С этой идеей, выросшей из ницшеанской «воли к власти», пытался спорить Сартр. В его посмертно опубликованных «Тетрадах о морали» есть небольшой фрагмент, касающийся Батая: «Мы хотели бы быть всем», — говорит Батай. Неточно: мы хотели бы обосновать всё» (Sartre J. P. *Cahiers pour une morale* [1947–1948]. P.: Gallimard, 1983. Р. 157). Расхождение двух мыслителей очень показательное: Сартр явно стремится сохранить картезианское cogito, сохранить трансцендентного миру, «фундирующего» этот мир субъекта, тогда как Батай заменяет его погруженным в мир, имманентным ipse, которое не может ничего обосновывать и лишь стремится к экспансии. Излагая одну свою беседу с Сартром, Батай замечает, что «для Сартра cogito представляет собой нерушимый атом, вневременное и ни к чему не сводимое основание» (Bataille G. *Œuvres complètes*. 1973. Т. 6. Р. 408).

Этот человек-самость — сам состоящий из частей, а следовательно, представляющий собою некий результат, непредвиденную удачу — вступает в мироздание как воля к автономии. Он является сложносоставным, но хочет властвовать. Подстегиваемый тревогой, он движим желанием подчинить мир своей собственной автономии. Самость, крошечная частичка, непредвиденная и совершенно невероятная удача, обречена желать быть иной: быть всем и быть необходимой (с. 155 наст. изд.).

Из этого противоречия рождается понятие субъекта, основанное на желании мыслящего существа обладать объектом через знание, раз физическое обладание всем объективным миром невозможно. Ради знания «самость» пускается во все тяжкие; она может даже вызвать в себе внутренний опыт, мистический восторг — чтобы тут же присвоить его себе (а внутренний опыт, как мы помним, «ничей») и зафиксировать, остановить его в форме мистического знания, этакой прибавочной стоимости, омертвляющей в себе энергию экстаза:

Именно в восторге мое существование обретает некий смысл, но сей же миг смысл сообразуется с самостью, становится *моим* восторгом — таким восторгом, которым я как самость обладаю, удовлетворяя таким образом свою волю быть всем. Как только я дохожу до этого, сообщение и самоутрата прекращаются, я перестаю отрешаться и остаюсь на месте, правда, с кое-каким новым знанием (с. 126 наст. изд.).

На этой после-опытной стадии складываются отдельные друг от друга субъект и объект; таким образом, соответствующие им понятия представляют собой неуниверсальные категории, они описывают лишь «перспективы застывшего, остановившегося бытия» (с. 126 наст. изд.). В них «я»-субъект «утрачивает дикость самости, выставляя всеобщее в прирученном виде» (с. 181 наст. изд.). И наоборот, при «сообщении», в экстатическом опыте «прирученная» самодостаточность «я»-субъекта рушится, «самость» теряет себя, а заодно и свое субъективное знание, зато вновь обретает стихийную «дикость». В такой момент вместо гегельянского слияния познающего субъекта с познаваемым и наконец-то познанным объектом происходит их обоюдное исчезновение:

Нет больше субъекта = объекта, есть только «зияющая брешь» между ними, и в этой брешу, где растворяются субъект и объект, есть переход, сообщение, но не от одного к другому: и *один*, и *другой* утратили раздельное существование (с. 132 наст. изд.).

В позднейшей книге «Суверенность» (1953) Батай, возвращаясь к той же проблеме, выстраивает теорию суверенного субъекта, который ничему не подвластен, поскольку он — Ничто: «<...> объект *в игре*, каким я являюсь, оказывается во власти игры, которая уничтожает его как объект и возвращает его, как алеаторный объект, в неуловимое НИЧТО, каким является

субъект»¹. А во «Внутреннем опыте» Батай намечал иное определение подобного разрушающегося субъекта, высказывая «неясную мысль» о том, что образом такого субъекта является «проекция драматической самоутраты» (с. 184 наст. изд.). Здесь особенно важно слово «драматической» — дело в том, что в той же книге Батай последовательно утверждает «драматизацию» как необходимую предпосылку внутреннего опыта: «<...> состояние экстаза или восхищения достижимо лишь благодаря *драматизации* существования в целом» (с. 86 наст. изд.); «драматизация сущностно важна для всякой религии» (с. 87 наст. изд.); «если бы не умели драматизировать жизнь, то не могли бы выходить из себя. Жили бы обособленно, съживившись» (с. 87 наст. изд.).

Слово «драматизация» можно, вообще говоря, понимать двояко, как и слово «драма». В одном смысле оно означает дестабилизацию чьейто жизни, связанную с опасностями и страданиями («пережить драму»), и в таком смысле оно равнозначно другим батаевским самодельным терминам вроде «вовлечения в игру» и «постановки под вопрос». В другом смысле это слово отсылает еще и к некоторому *представлению* (например, театральному), когда те же страдания и пережития разворачиваются во времени и демонстрируются другим — зрителям. Учитывая эту вторую сторону дела, Питер Коннор говорит о *моральном* аспекте батаевской мистики, поскольку «опыт», о котором пишет Батай, есть опыт другого. Опыт не объекта, а *слияния* субъекта с объектом, разрушающего сами категории «субъекта» и «объекта»...². Продолжая ту же мысль, Патрик Френч пишет, что в батаевской теории жертвы фактически разрабатывается «отношение с *умирающим другим*, которое не относится к области дискурсивной интерсубъективности»³. Чтобы верно понять эту странную мораль мистицизма, нужно всё время иметь в виду, что «умирающий другой», чьи страдания «драматизируются» во внутреннем опыте, — не совсем или еще не субъект, между ним и нами нет не только

¹ Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. С. 447. Пер. О.Е. Ивановой.

² Connor P.T. Op. cit. P. 102. Ср. «театральную» и моральную трактовку батаевской «драматизации» — включая сближение последней с «шпрой», вообще-то носящей у Батая скорее азартный, чем сценический характер, — в новейшей статье: Вайзер Т.В. Воображая интерсубъективность в трансгрессивном сообществе Ж. Батая // Артикулы (научный электронный журнал). № 10 (2 2013). С. 63–74.

³ ffrench P. Op. cit. P. 108. Строго говоря, английский критик имеет здесь в виду интерпретацию жертвы не у самого Батая, а у заново переосмыслившего ее Мориса Бланшо; но приведенные слова применимы и к «Внутреннему опыту», лишний раз подтверждая идейное «дружество» двух мыслителей в пору написания этой книги, — при том что в некоторых других текстах Батая жертва могла трактоваться иначе, как безличный энергетический разряд, не устанавливающий каких-либо отношений между людьми. Сам П. Френч уточняет, что в «Сумме атеологии» Батай от «диалектического» жертвоприношения, совершаемого в ходе самосознания и самоутверждения гегельянского субъекта, переходит к идее полного самопожертвования субъекта.

«дискурсивной», но и вообще никакой «интерсубъективности». Тогда батаевский философский жест читается как попытка осмыслить моральные отношения между людьми на чисто имманентном уровне, не используя понятия субъекта.

Как бы то ни было, несомненно, что архетипом драматического переживания становится у Батая публичный, зрелищный ритуал жертвоприношения или казни:

Сходятся вместе жертвенные акты, разные по происхождению и целям. Но каждый из них — в тот миг, когда умерщвляется жертва, — знаменует собою кульминационную точку некой драматизации (с. 87 наст. изд.).

Драматическое переживание чужих и/или собственных страданий создает основу для «трагического мировосприятия» или «трагического мироощущения», о котором не раз говорится у Батая; термин, вероятно, заимствован у Льва Шестова, а идея — у Ницше, одержимого образом гибнущего, заживо растерзанного бога Диониса¹. Но у Батая это мироощущение приобретает более сложный и более конкретный смысл, где есть не только внутреннее (со)переживание «разрыва» (*rupture*), но и его созерцание извне. Трагическое действие — это и церковное предание о страстях Христа («который стал жертвой предательства, но любит нас (до такой степени, что умирает за нас)». — С. 86 наст. изд.), и фотографии ужасной казни безымянного китайца, и драматическая легенда о Дон-Жуане, которого Батай воображает в последний миг перед тем, как ему провалиться под землю. Трагическое соединение ужаса, сострадания и суверенного — более чем эстетического и конечно же ни в коем случае не злорадного! — наслаждения выражает и фраза Фридриха Ницше, которую неоднократно цитирует Батай в разных книгах «Сумы...»: «Видеть, как гибнут² трагические натуры, и *мочь смеяться над этим* — несмотря на то, что испытываешь глубокое понимание, волнение, симпатию <...>» (с. 77 наст. изд.). Трагическая судьба — это, парадоксальным образом, высшее проявление «удачи» для суверенного человека: ее «единственная милость, на которую можно надеяться, — это что она уничтожит нас трагически, а не уморит в оцепенении» (с. 459 наст. изд.).

Драматическую, трагическую судьбу претерпевает у Батая и суперсубъект в христианской картине мира — Бог.

¹ В то же время имманентный батаевский трагизм, в котором человек или бог переживает сакральную гибель, имеет мало общего с янсенистским трагизмом богооставленности, основанным на представлениях о трансцендентно-«сокровенном» божестве и хорошо известным Батаю по французской литературной традиции, особенно по трагедиям Расина (об этой традиции см.: *Гальдман Л. Сокровенный Бог. М.: Логос, 2001*).

² Во французском переводе «Воли к власти», которым пользовался Батай, фигурировал глагол *sombrier*, буквально «тонуть»: еще один вариант падения, провала, равно как и провал под землю Дон-Жуана в финалах пьесы Мольера и оперы Моцарта.

В юности Жорж Батай был искренним католиком и едва не поступил учиться в семинарию¹, но в 1944 году уже публично заявлял, что его отношения с христианством — «отношения чистой и простой вражды»², а позднее называл себя «неверующим и даже атеистом» и утверждал, что «в некотором смысле христианская религия — наименее религиозная»³. Еще при его жизни была сделана первая попытка возратить его еретические идеи в лоно католической ортодоксии. Во время уже не раз упоминавшейся дискуссии о его докладе в марте 1944 года «официальный оппонент» Батай — теолог иезуит, впоследствии кардинал Жан Даньелу — говорил, что мысли о сходстве между эксцессами греха и мистицизма можно встретить уже у Оригена и Григория Нисского (просто, в отличие от Батая, они отсылают к понятию бога и божественных запретов) и что Батай напрасно упрекает христианство в стремлении к «духовному комфорту»: «напротив того, Христос вещает нам о бескорыстии и роскошной трате»⁴. Современные христианские теологи продолжают делать шаги навстречу Батаю: они принимают его идею самоутраты, толкуя ее как особый путь к спасению — «игру, риск, саморастрату в теологическом смысле»⁵ или же пытаются примирить с христианством батаевскую эротику, перетолковывая ее в терминах не трансгрессии, а дара: «<...> не следует ли заявить, что в христианстве *плоть является благой*, имен но потому, что это *дар*?»⁶. Норвежский филолог-романист Пер Бувик в своей книге о Батае и христианстве приходит к выводу, что Батай стремится от современного христианского морализма вернуться к средневековому мистическому христианству, и подчеркивает значимость для него фигуры божества:

Отвергая Бога как инстанцию спасения, Батай тем не менее ведет с Ним диалог, так что Бог, пусть и объявленный умершим, всё время остается присутствующим в его дискурсе и его мысли;⁷

¹ В первом издании своей биографии Батай Мишель Сюриа утверждал, что будущий писатель действительно проучился в семинарии 1917/18 учебный год (см.: *Surya M.* Op. cit. P. 466). Во втором издании (P.: Gallimard, 1992) это сообщение исправлено: Батай собирался учиться в семинарии, но его намерение осталось неосуществленным.

² *Bataille G.* Œuvres complètes. 1973. Т. 6. P. 358.

³ *Bataï J.* Проклятая часть: Сакральная социология. С. 401, 509.

⁴ Цит. по: *Bataille G.* Œuvres complètes. 1973. Т. 6. P. 323, 327.

⁵ *Cloutier M.* Accepter de se perdre pour être sauvé // *Georges Bataille interdisciplinaire.* P. 27.

⁶ *Nault F.* Une théologie de la chair. P. 40.

⁷ *Buvik P.* L'Identité des contraires: Sur Georges Bataille et le christianisme. P.: Éditions du Sandre, 2010. P. 42.

«...» таким образом, Бог у Батая — не Отец-утешитель и не Спаситель, но Союзник, который сам жил на свете и понимает, что переживает молящий Его: одиночество, бессилие, отчаяние¹.

У батаевского бога действительно очень своеобразный статус. Он то ли существует, то ли нет — во всяком случае, впечатление такое, что этот вопрос не слишком интересует Батая: ««...» не знаю, есть Бог или нет» (с. 174 наст. изд.); ««...» я его (Бога. — С.З.) просто не ведаю» (с. 459 наст. изд.); ««...» я не верю в Бога: за неимением веры в себя» (с. 299 наст. изд.). Батай ведет себя с богом так, как если бы тот существовал, не будучи уверен в его существовании: новейший, мистический вариант паскалевского пари или стоического ероне. Иногда Батай даже договаривается до элементарного материализма в духе Лукреция, сводившего всё к безличным сочетаниям атомов: «Ни во мне, ни передо мною нет ни Бога, ни сущего: одни лишь неопределенные сочетания» (с. 328 наст. изд.). Отрицание бога заключено уже в заголовке цикла «Сумма атеологии».

Но этот сомнительный, «не-сущий» бог все-таки настоятельно нужен Батаю. Для чего? Не для того, чтобы блюсти его закон и воздерживаться от греха: напротив, Батай ищет свой мистический опыт в трансгрессии, «законопреступлении», и в докладе 1944 года (главе «Вершина и упадок» в книге «О Ницше») подробно доказывает неизбежную греховность такого опыта. Не для того, чтобы просить о милости: ««...» у меня нет Бога, чтобы его молить» (с. 272 наст. изд.), молитва — это «ребяческая игра верующего, разговаривающего с Богом словно дитя с куклой» (с. 370 наст. изд.), и в воображении Батая скорее уж сам бог обращается к нему «вкрадчивым, любовным шепотом» с пародийной, кощунственной мольбой:

— Отец мой, сущий на земле, зло в тебе меня избавляет. Я есмь искушение, коего ты — падение. Хули же меня, как я хуюлю любящих меня. Хлеб нашей горечи дай мне на сей день. Нет воли моей на земле, как и на небе. Бессилие связывает меня. Имя мое тускло (с. 197 наст. изд.).

И сам Батай если молит бога, то о чем-то отрицательном — например, о неверии: ««...» дай мне мужество, Твое мужество, шаткое, непомерное и не терпящее более того, что Ты есть!» (с. 108 наст. изд.); или о слепоте вместо сна грядущего: «Господи, зрящий мои усилия, даруй мне ночь твоих незрячих глаз» (с. 113 наст. изд.). Вообще, в этой своеобразной негативной теологии бог характеризуется как сплошное отрицание — но отрицание не внешних атрибутов, как в классической христианской апофатике, а *себя самого*. Бог — гибнущий на кресте Христос — являет собой «агонию Бога в черной ночи» (с. 160 наст. изд.), погружен в «тягостное одиночество» (с. 108 наст. изд.), «отчаяние» (с. 108 наст. изд.) и «незнание» (с. 120 наст. изд.). И даже так:

¹ Ibid. P. 81.

«Он (Бог. — С.З.) знает лишь свое небытие, оттого по сути Он атеист» (с. 170 наст. изд.).

Вместо всеведущего вседержителя иудеохристианской традиции перед Батаем — божество бессильное и незнающее, смертное и страдающее, сближающееся с человеком в опыте падения. По идее монотеистическому божеству, воплощению целостности, некуда падать, падать могут разве что ангелы; но с батаевским богом случается и такое: «<...> падает уже не человек, отпадающий от Бога, но сам Бог (если угодно, целостность)» (с. 439 наст. изд.). Батай доводит до драматического накала идею «смерти Бога»: тот не умер когда-то и тем более не пребывает в какой-то удаленной обители бессмертных; он умирает *здесь и теперь*, то есть, в терминах Батая, относится к порядку имманентного, а не трансцендентного. Утрачивая свою абсолютность, он подобно человеческому субъекту «вовлекается в игру»; тем самым снимается противоположность, о которой Батай писал в одной из позднейших книг, — «противоположность человека игры и Бога обязательств»¹. Иными словами, он больше не служит гарантом стабильно-неподвижного бытия, каковой «не может быть *удачей*, поскольку он *всё*» (с. 459 наст. изд.). Бог умалется — удача выше бога.

В «нормальном» божестве нет ничего случайного, ему не может выпасть никакая участь:

Вообразите Бога: как существо, обособленное от других, он говорит о себе «я», но это «я» не было его участью, не выпало ему как участь (с. 333 наст. изд.).

Чтобы сообщить ему эту принципиально небожественную «участь», истинно верующий человек должен принести его в жертву. Богоубийство необходимо самому божеству для самоосуществления, при нарушении трансцендентной неуязвимости божества появляется возможность «сообщения» с ним: «<...> земная тварь может сообщаться со своим Творцом только через рану <...>» (с. 408 наст. изд.), «<...> распятие — это рана, через которую верующий сообщается с Богом» (с. 286 наст. изд.). «Христианский мистик распинает Иисуса — больше, чем любой другой верующий. Сама его любовь требует от Бога, чтобы Он был вовлечен в игру, кричал от отчаяния на кресте» (с. 417 наст. изд.). Как и при любом жертвоприношении, жрец отождествляется с жертвой, и человек сливается с богом в миг его убийства и поругания, в имманентности его «раны»: «Бог должен умереть в человеке» (с. 200 наст. изд.).

Узнавая себя в ранах и страданиях божества, Батай, несомненно, следует (прав П. Бувики!) традициям средневековой культуры. Ср., например, одно из характерных видений Анджели да Фолиньо, которые Батай читал в годы работы над своей «Суммой...»:

¹ Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. С. 446. Пер. О.Е. Ивановой.

Испросила я у Бога то, что приятнее всего в его глазах. Тогда, в жалости своей, явился он мне несколько раз, во сне и наяву, распятым на кресте. «Гляди, — говорил он мне, — гляди на мои раны». И чудесным образом показывал он мне, как он страдал. Так повторялось несколько раз. Он подробно показывал мне муку за мукой <...>. Он показывал мне увечья главы своей, вырванные клочья из бровей и бороды! Он пересчитывал удары бичом, указывал точно, в какое место попадал каждый удар, и приговаривал: «Это за тебя, за тебя, за тебя». Тогда все грехи мои пришли мне на память; и я поняла, что бичевание это творила я сама¹.

Итак, отношения человека с богом нельзя свести к «диалогу»; это *драматические* отношения — в том смысле, в каком не упоминаемый Батаем Антонен Арто характеризовал театральный драматизм как не-словесную, невербализуемую стихию, взрывающую и разрушающую отдельность индивида. Бог для Батая — не «союзник», а «умирающий другой», с которым можно отождествиться — и тем самым *освободиться* от него.

Мысль о том, что мистический опыт дает возможность освободиться от бога, встречается в различных традициях. Если брать только те из них, которыми интересовался сам Батай, то можно назвать Мейстера Экхарта, у которого человек отождествляется с богом в ходе кеносиса, самоопустошения, поскольку сам бог тоже есть, в конечном счете, Ничто:

В этом смысле говорю я, что человек должен стать свободным от Бога; не должен он думать и представлять себе, что Бог творит в нем! Так может человек узнать нищету².

Сходная идея была независимо выработана и в дзэн-буддизме. В «Очерках о дзэн-буддизме» Судзуки, ряд выписок из которых помещен в конце батаевской книги «О Ницше», можно встретить такое соображение:

Сатори не является видением Бога как он есть, на чем могут настаивать некоторые христианские мистики. Дзэн с самого начала сделал ясным утверждение о том, что необходимо прозреть саму функцию творения, а не общение с Творцом. <...> Дзэн хочет абсолютной свободы, даже свободы от Бога³.

В этих старинных традициях бог, можно сказать, устраняется в «слабом» модусе: удаляется в апофатически неопределимое Ничто у Экхарта, вытесняется из безлично текущего в мире творческого процесса у дзэнских мона-

¹ Le Livre de visions et d'instructions de la bienheureuse Angèle de Foligno / Traduits par Ernest Hello. P.: Poussielgue frères, 1873. P. 12—13.

² Мейстер Экхарт. О нищете духом // Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и расуждения / Пер. М.В. Сабашниковой. М.: Политиздат, 1991. С. 131.

³ Судзуки Д.Т. Очерки о дзэн-буддизме. Часть первая / Пер. Н.М. Селиверстова под ред. С.В. Пахомова. СПб.: Наука, 2002. С. 313.

хов¹. По другую сторону располагается «сильная» традиция романтического богоборчества, увенчанная именем Ницше: здесь бога изгоняют в бурной борьбе, воинственно торжествуют победу над ним — всякий раз эфемерную, так как божественный абсолют фатально возрождается то в идеологии нации и государства, то в утопии сверхчеловека и т. д. Батай занимает весьма оригинальное место между этими двумя полюсами: свою свободу от бога он обретает, доводя до предела саму идею божества, возводя ее к архаическому религиозному прототипу. Его субъект-богоубийца — не мужественный герой, а «царь леса» из мифологического нарратива, сочиненного антропологом Фрэзером, ритуальный убийца, сам обреченный на ритуальную гибель. Изнемогая в мучительном «сообщении» с богом, он стремится к освобождению во всей своей единичности, не-желании-быть всем; и он освобождается вместе с богом, низводя его от всеобщего «целого» к индивидуально-смертной «самости» — «ибо самость и целое противоположны, тогда как “я” и Бог подобны» (с. 182 наст. изд.). В самом изнеможении, в самой своей ничтожности он обретает тревожную, небытийную, не обеспеченную никакими высшими ценностями истину имманентного существования — истину *суверенности*: слово, лишь изредка мелькающее в «Сумме атеологии», чтобы стать словом-лозунгом у позднего Батая, который свяжет воедино суверенность религиозную и социальную, суверенность перед лицом бога и других людей.

Напрашивается задача — здесь ее можно только наметить — сопоставить батаевскую концепцию субъекта с реальными этическими ситуациями современной Батаю эпохи: с самоощущением задавленного человека в тоталитарном государстве (сводящем философского «субъекта» к другому смыслу французского слова *sujet* — к покорному политическому «подданному»), с переживаниями голодного и униженного узника в концлагере. Действительно, если в 60–70-е годы философская рефлексия о субъекте велась главным образом с позиций левого активизма, критиковавшего идею субъекта как элемент буржуазно-охранительной идеологии (к этой критике, как мы видели, подвергивали и Батая), то через два-три десятилетия разрушение субъекта скорее расценивается как предельное насилие над человеком, сведение его к биологической «голой жизни», к «лагерной пыли» (например, у Джорджо Агамбена в цикле «*N homo sacre*»). В 40-е годы размышления о феномене тоталитаризма еще только начинались, но Батай был чуток к этим проблемам и имплицитно начинал искать на них ответы. Во всяком случае, он сознавал, что его субъект, сам лишенный тотальности и «проекта»², не пригоден к по-

¹ Еще Э. Дюркгейм в «Элементарных формах религиозной жизни» (1912) приводил буддизм как пример религии со слабым представлением о божестве, доказывающий, что вера в богов не первична и не необходима для религиозных переживаний.

² О взаимосвязи этих двух понятий писал, в связи с Батаем, Морис Бланшо: «По сути, человек уже является всем! Он является таковым в своем проекте, он составляет целостную истину мира, который держится только на нем, он является таковым в форме мудреца, чей дискурс вбирает в себя все возможности уже свершившегося дискурса» (*Blanchot M. L'Entretien infini. P. 302–303*).

литической борьбе — в которой «партизан слепо гибнет, уверенный в желанном результате», то есть в успехе проекта (с. 282 наст. изд.), и не выдает товарищей под пыткой, не позволяя «против своей воли нарушать цельность своего существа»¹. Сам Батай в послевоенном романе об оккупации «Аббат С.» изобразил, как раз наоборот, человека, говорящего под пыткой.

Той же структурой субъекта объясняется симптоматичный факт, что в трагической, нередко болезненной философии Батая почти не обсуждается проблема самоубийства. Батай прошел мимо этой проблемы, в то время как, скажем, Альбер Камю в начале своего «Мифа о Сизифе», писавшегося одновременно с «Виновным» и с опорой на во многом сходные философские авторитеты (Кьеркегора, Ницше, Шестова), утверждал, что «есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема — проблема самоубийства»². У писателей XIX века — в «Бесах» Достоевского (фигура Кириллова), в «Игигуре» Малларме — сформировалась тема идейного, метафизического самоубийства, когда человек, убивая себя, одерживает победу над богом или даже сам становится таковым. Последняя задача актуальна и для Батая: «Для мистика (для верующего) Бог, конечно, исчезает: мистик сам и есть Бог» (с. 435 наст. изд.), — но решается она не физическим самоуничтожением мистика.

Морис Бланшо, исследуя проблему в статье «Смерть как возможность» (1952), нащупал слабую точку метафизического самоубийства — его замысел противоречит акту, которым он осуществляется:

Слабость самоубийства в том, что совершающий его еще слишком силен, он выказывает в себе силу, подобающую лишь гражданину земного мира. Кто убивает себя — тот, стало быть, мог жить; кто убивает себя, тот сохраняет надежду, надежду со всем покончить <...>. Убивающий себя — великий утвердитель *нынешности*³.

«Нынешность», о которой пишет Бланшо, — это не что иное, как батаевская *имманентность*; а его критика «идейного самоубийства» как замысла, *проекта* прямо смыкается с батаевской критикой всякого проекта вообще. По Батаю, имманентность обретают не в мужественной борьбе и самопожертвовании, а в самоопустошении, в предельной слабости субъекта, когда силовой акт самоуничтожения уже невозможен, да и не нужен. Мистический опыт — внеконфессиональный, сведенный только к переживанию экстаза вне всякой «веры», — служит спасательным кругом, предохраняющим от соблазнов добровольной гибели.

¹ Bataille G. Œuvres complètes. 1973. Т. 6. Р. 398.

² Камю А. Миф о Сизифе / Пер. А.М. Руткевича // Сумерки богов / Сост. А.А. Яковлев. М.: Политиздат, 1989. С. 223.

³ Бланшо М. Пространство литературы. М.: Логос, 2002. С. 101. См. анализ этого и других текстов на ту же тему: Зенкин С.Н. Работы о теории. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 192–206.

В заключение можно еще раз отметить, что батаевская концепция субъекта отличается от «постмодернистского» исчезновения субъекта. Субъект здесь не исчезает бесследно, а «драматически» переживает свою гибель. Именно поэтому вместо мгновенно-катастрофического падения для него парадоксальным образом возникает возможность в принципе неограниченного *дления* (напомним: «удача — это дление индивида в собственной гибели») — а оно, в свою очередь, становится почвой для создания длинных, развернутых текстов об опыте самоутраты.

Самоуничтожающийся логос

Как устроен такой текст, можно показать на примере знаменитого, часто цитируемого письма Батая к Александру Кожеву; оно напечатано в приложении к книге «Винновный» (с. 363–365 наст. изд.)¹ и датировано 6 декабря 1937 года, то есть это один из самых старых фрагментов в «Сумме атеологии».

Письмо внешне построено как философский спор — продолжение устной дискуссии, состоявшейся, судя по датам, на заседании Коллежа социологии 4 декабря 1937 года, когда выступавший с докладом Кожев пытался приложить к современности гегелевскую мысль о «конце истории» (каковой он связывал с неизбежной «коммунистической революцией»). Конец истории означает финальное примирение всех противоречий и прекращение процесса диалектических отрицаний, служащих для их разрешения; Батай же противопоставляет гегелевской функциональной негативности — огрубленно выражаясь, негативности на службе прогресса — самоцельную «негативность без применения»², «бессодержательную негативность», воплощением которой он выставляет... самого себя. Выставляет не в качестве рядового опровергающего примера, которым, в конце концов, можно было бы и пренебречь как исключением, подтверждающим правило, а, напротив, как *привилегированный пример*: «несостоятельность», которую признаёт в себе Батай, именно и важна как опровержение гегельянской целесообразности, ибо, «возможно, на вершине существования и не будет ничего кроме того, чем можно пренебречь». Негативность Гегеля — Кожева была объективно-мировой, тогда как негативность Батая — субъективная, точнее даже сказать, что это аутонега

¹ В нижеследующем анализе цитаты из этого короткого текста не снабжаются ссылками.

² «Négativité sans emploi» можно прочесть и как «безработную негативность»; в таком метафорическом смысле это порой и толкуют, и переводят на другие языки. К сожалению, при этом искусственно сужается буквальный понятийный смысл батаевского выражения: действительно, хотя труд, по Гегелю, образует важнейшую сферу применения человеческой негативности, но всё же она может применяться не только в труде (например, еще и на войне).

тивность, самоотрицательность, «дление в собственной гибели»; она направлена не столько на воспринимаемый субъектом внешний мир¹, сколько на самого субъекта. В отличие от позднейших «мистических» текстов «Суммы атеологии» — и подобно еще более поздним, послевоенным книгам по «сакральной социологии», таким как «Суверенность», — субъект здесь оказывается ничтожен не перед лицом высшей божественной власти (для которой любой человек — жалкий червь), а по сравнению с другими людьми. Это среди людей Батаю «нечего делать», это среди людей он сталкивается с «исключительными трудностями <...> при попытках добиться “признания” (в самом простом смысле, как бывают “признаны” другие)». В 1937 году он действительно, как уже сказано выше, еще оставался непризнанным, «проклятым» писателем, не существующим в глазах литературных институций и известным лишь в очень узких кругах, во многом как автор «порнографических» сочинений; тем не менее его слова о трудном признании следует понимать не в узкопрофессиональном плане, не только в том смысле, что, как сказано дальше в письме, для его негативности нет применения в рамках художественного творчества. Имеется в виду нечто более глубокое — автор письма чувствует себя непризнанным, неопознаваемым *в качестве человека вообще*. Именно это выражается в его словах о «несостоятельности» всей своей жизни, подобной «зияющей ране», и особенно в травматически резком образе, помещенном в середине всех рассуждений:

Сказанное побуждает вас думать, что я просто в беде; сейчас, лицом к лицу с вами, мне так же нечем оправдать себя, как попавшему лапой в капкан и кричащему от боли зверю.

Странная вступительная конструкция — «сказанное побуждает вас думать...» — не позволяет определить: то ли сам Батай сознательно подводит своего адресата к следующему затем выводу, то ли это происходит независимо от его воли («исходя из сказанного мною можно подумать...»). Воля говорящего субъекта, его дискурсивная интенция, намерение более или менее связано высказать нечто, до сих пор вполне заметные в тексте письма, вдруг ослабевают, как бы падают в обморок, сменяясь мгновенным и болезненным внутренним опытом, где человек превращается в не-человека, в животное. Перед лицом философа-профессионала, мастера логической речи Кожева Батай ощущает себя таким же зверем или полувзверем, как позднее во время пьяной пляски с другим профессиональным философом — Сарт-

¹ Так это вскоре станет трактовать Сартр в своей книге «Бытие и ничто» (1943): человеческий субъект «ничтожит» мир в ходе его перцептивного освоения. Возможно, что такое сближение в субъективной трактовке негативности — при серьезных расхождениях в конкретном ее осмыслении — стало одной из причин резкой, ревнивой реакции Сартра на «Внутренний опыт» Батая, где развивается та же концепция негативности, что намечена в письме Кожеву.

ром: «<...> словно мужик или фавн <...>» (с. 442 наст. изд.)¹. И это переживание-себя зверем, когда членораздельная речь уступает место животному воплю, образует провал, прорыв в развитии текста, предопределяя его незаконченность, несводимость к какой-либо логически завершенной концепции. Уже в этот момент становится понятно, почему письмо к Кожеву осталось «незаконченным и неперебеленным», а его черновик (который всё же «был показан адресату»)², в свою очередь, «прилагался к фрагментам незаконченной работы, публикуемым в этом приложении»: то есть печатный текст письма — вдвойне фрагмент, вдвойне руина, он не был полностью реализован ни как личное письмо, ни как часть какой-то «незаконченной работы»; его риторическая несостоятельность коррелирует с декларируемой жизненной несостоятельностью самого автора.

На микротекстуальном уровне письмо к Кожеву иллюстрирует два обычных логических — точнее, паралогических — приема, которыми пользуется Батай, спивая вместе фрагменты своей мысли, создавая призрачную и ненадежную видимость последовательного дискурсивного изложения. Первый, «сильный», прием — это *диалектика*, усвоенная им у Гегеля и самого Кожева, но служащая ему не для систематического познания, а для «незнания»; она позволяет не столько разрешать, «снимать» противоречия, сколько скрадывать их в стремительной раскатке, смене тезисов и антитезисов. Так происходит, например, в последнем абзаце письма: у моей негативности нет применения (минус) — но негативность все таки может объективироваться, при меняться к какому-то делу в искусстве (плюс) — но и там она не признается как таковая, потому что включается в систему (минус), — поэтому мне приходится становиться, уже вне искусства, человеком «признанной негативности» (плюс) — но эта «признанная негативность» признаётся как бессодержательная (минус) — но есть еще возможность полагать ее в религиозных понятиях, пусть и в отрицательной форме греха (плюс), — но для современного мыслителя этот выход уже остался в прошлом и больше не работает (минус) — поэтому я сознательно стою перед своей негативностью как перед стеной (то есть все-таки осознаю, объективирую ее! — плюс)... От такой логики начинает кружиться голова, а Батай к тому и стремился: он «сообщил» нам свой опыт падения.

Второй, «слабый», прием изложения известен под часто встречающимся у Батая названием «скольжение» — по-французски это слово, изначально описывающее один из модусов падения, может означать «плавный переход» смыслов, то есть незаметную подмену понятий. В письме Кожеву так проис-

¹ Проблема «зверь у Батай», впервые затронутая в книге Дж. Агамбена «Открытое» (2002), подробно рассматривается в работе: Тимофеева О. Введение в эротическую философию Жоржа Батая. М.: Новое литературное обозрение, 2009.

² Трудно, впрочем, сказать, как выглядел тогда этот черновик: в бумагах Батая сохранилось длинное продолжение письма Кожеву — было ли оно тоже «показано адресату»? (См.: Bataille G. Œuvres complètes. 1973. T. 5. P. 563–564.)

ходит, например, с уже упомянутым термином «признание» (*reconnaissance*): сначала он употребляется в когнитивном значении *опознания* («никто не сможет “признать” вершину, если там будет ночь»), потом сразу же происходит сдвиг к социально-ценностному значению *принятия*, одобрения («в самом простом смысле, как бывают “признаны” другие»), дальше эти два значения незаметно сливаются вместе в словах о «признании негативности как таковой» в искусстве, причем тут же выясняется, что сама система искусства «“признает” одно лишь утверждение», то есть *допускает* его (система — не субъект, стало быть, перед нами уже третье, регулятивное значение), и наконец возникает выражение «человек “*признанной* негативности”», то есть сам признавший в себе негативность, — и это уже четвертое, рефлексивное значение *осознания*... В данном конкретном случае Батай, словно стесняясь строгого адресата-философа, сам ставит слово «признание» в кавычки, *признает* его неоднозначность; но во многих других местах подобное «скольжение» смысла никак не обозначается — автор берет какое-то новое выразительное, обычно метафорическое слово («падение», «игра» и т. д.) и уже не успокаивается, пока не опробует все его возможные значения, мало заботясь о том, чтобы согласовать их, свести к одному непротиворечивому определению. Это, разумеется, не философская и не научная, а *литературная* стратегия обращения с языком и со смыслом: слова и тезисы не обязаны отвечать друг за друга, главное — самым процессом их взаимоперехода воспроизвести противоречивое движение «падающей», принципиально «несостоятельной» и именно этим ценной мысли¹.

Так вообще обстоит дело в текстах, образующих «Сумму атеологии»: их видимость фрагментарности, композиционная рыхлость лишь внешне обусловлена тем, что они сложены из многих, нередко очень разнородных по жанровому происхождению частей. (Скажем, книга «О Ницше» объединяет в себе и текст публичного доклада, и фрагменты интимного дневника, и лири-

¹ «Скольжение» прослеживают и на других, не собственно риторических уровнях батаевского текста. Робер Сассо отмечал, что «скольжение» может выражать собой перформативный парадокс — «скользящее слово имеет своей функцией уничтожаться в качестве слова. Превосходным примером этого является слово “безмолвие”, обозначающее тишину, но само же ее нарушающее» (*Sasso R. Op. cit. P. 94*). Катрин Кюссе пишет, что «скольжение» представляет собой основной «прием невозможного» в литературной прозе Батая, благодаря которому объект повествования систематически *ускользает* от изображения (*Cusset C. Technique de l'impossible // Georges Bataille après tout / Sous la direction de Denis Hollier. Belin, 1995. P. 188*). Наконец, Джозеф Либертсон характеризует «скольжение» как основу отдельного, дисконтинуального существования: «Переживание, а равно и понятие дисконтинуальности есть *скольжение*, плавный или мягкий переход между двумя состояниями — континуальностью и дисконтинуальностью, которые обуславливают друг друга как логически, так и экзистенциально» (*Libertson J. Op. cit. P. 692*). См. также замечания о функциях «скольжения» в литературной прозе Батая, изложенные в нашем предисловии к изданию этих текстов: *Зенкин С.Н.* Блудопоклонническая проза Батая.

ческие стихотворения, и многочисленные, часто лишь минимально прокомментированные цитаты из самого Ницше.) Более глубинная причина их несвязности — в том, что под логически развивающимся изложением скрывается невербализуемый, не концептуализируемый в полной мере внутренний опыт, который время от времени словно взбухает и прорывается наружу в различных формах: непосредственных рассказов о пережитом экстазе, уклончивых намеков, фантазматических картин. Предельным проявлением такой гетерогенности является включение в философский текст сюрреалистических стихов с намеренно ослабленными смысловыми связями или же онейрического рассказа о нисхождении в подземно-вулканический мир и встрече с хтоническими существами неясной природы, которым заканчивается первая часть «Виновного».

Может показаться, что Батаю-человеку просто не хватает сил, чтобы надолго удерживаться на «вершине» экстатического опыта¹, и он вынужден перемежать эти моменты невыносимой интенсивности более «профанными», бытовыми или дискурсивными пассажами. Такое объяснение психологически правдоподобно, а используемая в нем схема «вершина и упадок» разработана самим Батаем в одноименной главе книги «О Ницше». Учитывая часто эротическую тематику его сочинений, достаточно близкой, почти не огрубленной аналогией окажется типичная структура повествования у маркиза де Сада, где либертинцы после очередного сексуального «экссесса» говорят: «А теперь порассуждаем», — и действительно начинают дискутировать на отвлеченные темы, собираясь с силами для новых телесных подвигов. Роже Кайуа показывал, что такое чередование «сильных» и «слабых», аффективно акцентированных и рационально-нейтральных пассажей вообще свойственно разным типам повествования — от высоких художественных шедевров до вульгарной эротической литературы². Эми Холливуд напоминает в той же связи различие «нарративной» и «катастрофической» памяти, предложенное в 20-е годы французским психологом Пьером Жане (его работы были известны Кайуа и Батаю). Если обычно последовательно-нарративная организация воспоминаний служит для преодоления, изживания воспоминаний нестерпимо-травматичных, «катастрофических» — душевно травмированный человек пытается «выговориться», рассказать о случившемся, к чему его обычно и побуждают при лечении, — то Батай сознательно стремится к экстатическому переживанию катастрофы, поэтому «использует медитативные (в том числе нарративные. — С.З.) практики не для внушения и затем облегчения чувства вины, а скорее для усиления и приятия тревоги»³.

¹ «На вершине человека сдувает ветром. На вершине он становится самим Богом. Он есть отсутствие и сон» (с. 360 наст. изд.).

² См.: Зенкин С.Н. Роже Кайуа между литературой и наукой // Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003. С. 14–15.

³ *Hollywood A. Mysticism and Catastrophe in Georges Bataille's «Atheological Summa»*. P. 174.

Такое энергетическое объяснение неоднородности батаевского текста (напряжение — разрядка) можно принять на уровне *причин*, внутренних импульсов, обусловивших написание этого текста. Возможно, однако, и другое объяснение, относящееся к *целям* такого письма, к смысловому эффекту, который оно должно производить.

Вспомним еще раз поразившие Батая слова Мориса Бланшо: внутренний опыт — сам по себе высший авторитет, но авторитет должен быть искуплен. Что значит «искупить» авторитет опыта, применительно к его литературному изложению? Искупление, по определению, есть нечто противоположное тому, что искупают. Если человек совершил преступление, ведя себя слишком вольно, нарушая законы и чужие права, то он искупает свою вину ограничением свободы — например, тюремным заключением. Если человек грешил чрезмерными плотскими удовольствиями, например чревоугодием, то он искупает свой грех аскетическим воздержанием — например, постом. Ну а если эксцессом, грехом был — а Батай мыслит его именно так — экстатический, мистический опыт? Тогда его искуплением должна стать сдержанная, логически дисциплинированная речь, речь, подчиненная *проекту*, одним словом, *дискурс*, рассудочное мышление, который Батай неустанно осуждает в разных книгах своей «Суммы...», но от которого он не может избавиться, создавая не мистические и не поэтические, но прежде всего философские тексты. Тогда рациональные, дискурсивные части его книг создают эффект *рамки*, в которую заключены «экстастические» моменты. Подобно стенкам сосуда, куда налита опасная, химически активная жидкость, они сдерживают и тем самым подчеркивают экстраординарную силу реализующегося в эти моменты опыта; говоря терминами семиотики, они *обозначают* этот опыт — именно потому, что сами ему не принадлежат.

Сартр, в своей статье о Батае посвятивший специальную главу «форме» его письма, характеризует это письмо как «эссе-муку»¹, подчеркивает его фрагментарность («имитацию сиюминутности», изложение «короткими афоризмами, спазмами»²), логическую несостоятельность аргументации («доказательства, подходящие для оратора, ревнивца, адвоката, сумасшедшего — но не математика»)³ и, напоминая батаевское определение поэзии — «жертвоприношение, при котором в жертву приносятся слова» (с. 201 наст. изд.), — прилагает его к эссеистическому тексту самого Батая: «Поэзия ограничивается тем, что приносит слова в жертву; г. Батай хочет объяснить нам, зачем нужно это жертвоприношение. И ему приходится с помощью слов призывать нас к жертвоприношению слов»⁴. Сартр — чуждый, хоть и пристрастный критик, он верно ощутил неоднородность батаевского письма, противоборство в нем

¹ Sartre J.-P. Un nouveau mystique. P. 144. Сартр обыгрывает частые во «Внутреннем опыте» метафоры «казни» и «пытки».

² Ibid. P. 148.

³ Ibid. P. 146.

⁴ Ibid. P. 147.

двух непримиримых начал, но он упростил дело, представив внутренний опыт как простой объект, над которым господствует описывающий его рационалистический дискурс. На самом деле взаимоотношения опыта и дискурса, как мы видели, более сложны: рациональный дискурс служит необходимым фоном опыта, а для этого, или вследствие этого, он должен сам деформироваться, функционировать каким-то особым, «неправильным» способом, в его структуре должны действовать некие механизмы самоликвидации.

Один из таких механизмов связан с хронологией повествования. Тексты, составляющие «Сумму атеологии», нередко имеют хронологическую форму дневника — философского, но также и любовного, и военного, например в книге «О Ницше», в конце которой изложение привязано к перипетиям военной кампании во Франции летом 1944 года. Однако моменты внутреннего опыта редко соотносятся с этой хронологией; чаще всего они отнесены в неопределенное прошлое авторских воспоминаний: «лет пятнадцать тому назад (или чуть больше) я возвращался поздней ночью, не помню уже откуда» (с. 107 наст. изд.), «как-то раз, когда день клонился к закату, а на чистое-чистое небо ложилась тишина, я сидел в одиночестве на тесной белой веранде <...>» (с. 178 наст. изд.). Батаевский опыт не имеет временной локализации; когда же автор дает ему относительно точные координаты, они могут оказаться ловушкой.

Вот один из эпизодов внутреннего опыта, изложенный в одноименной книге Батая:

Как то раз на улице, когда темнело, мне вдруг вспомнилось Каменное аббатство, французский монастырь на острове Уайт, где я провел два или три дня в 1920 году. Вспомнил, как обитель стоил в окружении сосен под мягким лунным светом на самом берегу моря; как свет луны струится на красоту средневекового строения, — всё то, что делало мне чуждой монастырскую жизнь, сходило на нет — я чувствовал только, как это место исключено из остального мира; представил себя в стенах кельи, вдали от суеты, на миг вообразил себя монахом, спасенным от рвано-рассудочной жизни; прямо на улице, благодаря обступавшей меня темноте, воспламенилось обливающееся кровью мое сердце, я вдруг испытал настоящий восторг (с. 130--131 наст. изд.).

Питер Коннор, разбирая этот фрагмент, отмечает, что «по крайней мере один критик» (Д. Холи) ошибочно принял его за изложение «первых мистических опытов Батая в Каменном аббатстве в 1920 году»¹, тогда как при внимательном чтении текста ясно, что «восторг» был пережит вовсе не в монас-

¹ Connor P.T. Op. cit. P. 24; см. также: Hawley D. Op. cit. P. 216. Забавно, что в один год с книгой Коннора вышла еще одна монография о мистицизме Батая, и ее автор, Эндрю Хаси, не успев воспользоваться предостережением коллеги, вновь повторил ту же самую ошибку, утверждая, будто «первый засвидетельствованный мистический опыт Батая произошел в 1920 году во время короткого посещения бенедиктинского Каменного аббатства на острове Уайт» (Hussey A. Op. cit. P. 39).

тыре, а много позднее, на безымянной парижской улице, да и сам Батай спустя много лет признавался, что визит к бенедиктинцам на острове Уайт привел его, напротив, к утрате веры¹. Ошибка, однако, закономерна: к ней побуждают не только бытовые стереотипы мышления («попал в святую обитель — и умилился сердцем»), но и намеренно запутанная временная структура текста, где два хронологических плана не различаются по грамматическому выражению, без координации глагольных времен. В этой дискурсивной ловушке следует видеть не тривиальную ностальгию по былому восторгу, а нечто более глубокое:

Интерес Батай к мистицизму был обусловлен не желанием вновь уловить прошлое, но, как и мистики, которых он читал, он вновь и вновь чувствовал потребность зайти по ту сторону дискурса, то есть закрыться от яркого света, закрыться от шума, каким в конечном счете представляла речь по крайней мере для некоторых мистиков².

«Зайти по ту сторону дискурса» — такова действительно задача Батай, и для ее осуществления приходится искусственно подрывать структуру времени, делать так, чтобы время, да и вообще обстоятельства опыта оставались неопределенными: иначе, будучи привязан к ним, опыт сразу получит и какой-то определенный смысл, попадет в рамки какого-то определенного (скажем, католического) дискурса.

Аналогично временным аномалиям действуют и пространственные: они также служат для обрамления внутреннего опыта и дестабилизации дискурса. Выше уже отмечались фантазматические и онейрические сцены (сновидения и т. д.), когда рассказчик попадает в какое-то иное пространство, неопределенное и несоотносимое с пространством, где высказывается философский дискурс. А самый впечатляющий пример такого пространственного провала — знаменитые, уже не раз упомянутые выше фотографии китайской казни, о которых говорится в разных книгах «Суммы...».

На фотографиях последовательно, этап за этапом, показано, как осужденного человека заживо разрезают на части. Сделанные в Пекине в 1905 году, публиковавшиеся в виде книжных иллюстраций и открыток, помещенные в солидном научном труде по психологии и в 20-х годах переданные Батаю его психоаналитиком, по-видимому в качестве материала для психо-

¹ См.: *Bataille G. Œuvres complètes*. 1973. Т. 7. Р. 459.

² Connor P.T. Op. cit. P. 25. По мнению Коннора, некоторые повторяющиеся мотивы мистических переживаний — «медитация», «безмолвие», «экстаз», «бездна», «пустыня», «оставленность» — образуют во «Внутреннем опыте» «мистический нарратив» (Ibid. P. 55). Но «нарратив» здесь употребляется в широком английском смысле слова, как просто «связная речь», изложение, необязательно *повествующее* о каких-то последовательных событиях. К тому же дискурсивный статус этой речи остается смутным, ее участники не определены сколько-нибудь точно: «Кто говорит в мистическом нарративе? И кому?» (Ibid. P. 62).

логических упражнений, эти снимки, прежде чем попасть к автору «Внутреннего опыта», прошли через целый ряд культурных инстанций — сенсационную визуальную продукцию, науку, медицину, — которые встали между изображенным событием и его зрителем, опосредовали собой их контакт; при этом затерялись, были забыты конкретные обстоятельства происшедшего, включая имя казненного и вину, за которую он был осужден¹. Во «Внутреннем опыте» и «Винновом» эти фотографии упоминаются неоднократно, но только в пересказе, сами снимки отсутствуют — еще одна дискурсивная инстанция, отдаляющая уже читателя батаевских книг от заключенного в них травматического опыта. Лишившись почти всех конкретных характеристик, последовательно отсекаемых от снимков так же, как палач на этих снимках отсекает ему члены, безымянный китайский юноша превращается в мифическую фигуру, для Батая его муки замещают собой страсти Иисуса Христа: «Я избрал себе объектом не Бога, а, по-человечески, юного осужденного китайца, который истекает кровью, на фотоснимках, истязаемый палачом <...>» (с. 299—300 наст. изд.)². Его гибель — образец трагического события, как понимает его Батай. Многоступенчатый процесс деконтекстуализации, которой подверглись эти фотодокументы, придает им потрясающую действенность: в воображении того, кто с ними сталкивается, они соотносятся не с конкретно-исторической, пусть и далекой страной, а с абсолютным, нелокализуемым и вместе с тем *реальным*³ пространством ужаса, с не поддающимся рассудочному опосредованию пространством внутреннего опыта.

Падая, пропадая в таком пространстве, человек начинает переживать всё происходящее там как происходящее с ним самим. На снимках китайской казни, кроме жестокого сюжета, Батай заворачивала одна деталь: лицо умирающего, чудовищно изуродованного человека как будто не искажено болью — запрокинутое к небу, оно озарено странной экстатической улыбкой. «Волосы дыбом, дико-безобразный, весь исполосованный кровью, прекрасный, словно оса» (с. 186 наст. изд.), он приводит на память тот парадоксальный опыт, который Батай в статье 1939 года называл «практикой радости пе-

¹ В поздней книге Батая «Слезы Эроса» (1961) эти фотографии были напечатаны с пояснением, что на них изображен некий Фу Чули, казненный по старинному ритуалу «лин-че» за убийство знатного феодала. Современные исследования показывают, что сотрудники Батая, помогавшие ему готовить иллюстративный материал для книги, допустили ошибку — на снимках казнят другого человека, но, кого именно, так и не выяснено (см.: *Bourgon J. Supplices chinois. Bruxelles: Maison d'à côté, 2007*).

² По замечанию Э. Холливуд, «то, как Батай описывает <...> свое созерцание жертвы китайской казни, звучит прямым эхом рассказов Анджелы [да Фолиньо] о ее созерцании распятого Христа» (*Hollywood A. Bataille and Mysticism: A «Dazzling Dissolution» // Diacritics. 1996. 26.2. P. 78*).

³ Как, известно, Ролан Барт в книге «Камера люшда» (1980) сводил обобщенный смысл любого фотоснимка к констатации прошлой реальности: «это было» — и одновременно связывал такое прошлое бытие с изображением смерти.

ред лицом смерти»¹. Жертва казни — не будем забывать, что первая часть «Внутреннего опыта», предшествующая рассказу о его фотографии, называется именно «Казнь», — сближается с автором книги, пытающимся, вопреки максиме Ларошфуко, смотреть в упор на солнце и на смерть, стремящимся преодолевать страх, который «заставляет прятаться от себя самого, словно бы я, мельком взглянув на солнце, поспешно отвел глаза» (с. 186 наст. изд.). Последовательное превращение тела жертвы в сплошную кровавую рану становится для Батая — и должно стать для его читателей — открытием «внутренней раны» (с. 162 наст. изд.), благодаря которой замкнутое человеческое «я» разверзается, внутреннее переходит во внешнее и открывается возможность «сообщения». Сообщение, слияние с «другим» включает в себя ужас и тревогу, а средством вызвать эти чувства служит, как в трагическом спектакле, зрелищный образ.

Фотографии китайской казни занимают исключительное место в структуре батаевской «Суммы...». С моральной точки зрения, они знаменуют рискованный выход их зрителя Батая в область «гиперморали», разрыв с религиозными или гуманистическими традициями в восприятии чужой боли и страдания². С семиотической точки зрения, это пример функционирования *образа в тексте*, столкновения двух объектов разной знаковой природы³. Упомянутые в двух книгах цикла (а позднее еще и в книге «Слезы Эроса»), фотографии не образуют какого-либо единого «эпизода» в развитии дискурса — они лишь отсылают к одному текстопорождающему событию, которое трансцендентно тексту и по природе своей не может получить полноценного текстуального выражения. В структуре же мистического опыта фотографический образ не увенчивает, а провоцирует переживание, оно им не кончается, а лишь начинается. Образ бывает только *до внутреннего опыта*; соответственно это внешне-зрительный, а не внутренне-ментальный образ — Батай берет готовые фотоснимки, не пытаясь воображать мучения молодого китайца, представлять их в виде целостной зрительной картины. Многие христианские мистики (например, высоко ценимая Батаем Тереза Авильская) оставили подробные картинные описания своих видений; некоторые другие (особенно Игнатий Лойола, также хорошо известный Батаю) разработали тщательную методику, позволяющую путем *воображения* тех или иных священных кар-

¹ Распространено объяснение, согласно которому странное лицо казнимого объяснялось сильной дозой опиума, которую его заставили принять, чтобы не дать ему сразу умереть от болевого шока и продлить тем самым процедуру казни. Эта версия, не опирающаяся ни на какие доказательства, в любом случае не имеет отношения к опыту, извлекаемому Батаем из созерцания снимков.

² См.: *Hollywood A. Sensible Ecstasy: Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2002; *Bush S. The Ethics of Ecstasy // The Journal of Religious Ethics*. 2011. № 39.2. P. 299–320.

³ См.: *Зенкин С.Н.* Образ, рассказ и смерть (Жорж Батай и Ролан Барт) // Новое литературное обозрение. 2013. № 123. С. 15–44.

тин возбудить в себе мистическое переживание соответствующего события. Батай же в качестве предпосылки внутреннего опыта использует вообще не воображаемый, а холодно-ничейный технический образ¹.

В момент внутреннего опыта образы исчезают; у Батая, «в отличие от произведений мистиков, нет развернутых “описаний” или “видений”»². Исчезает сама способность видения — по крайней мере видения перспективного, дистантного; зрение сокращается, становится *близким*³. В уже рассматривавшемся выше рассказе Батая об одном из своих экстатических переживаний можно встретить этот характерный мотив сокращения перспективы, когда человек, охваченный экстазом, ничего не видит и не желает видеть вокруг себя:

Переходя рю дю Фур, я <...> впал в восторг. Я смеялся божественным смехом, опавший зонтик накрывал мне голову (я нарочно накрыл себя этим черным саваном). <...> Кажется, я остановился посреди улицы, скрывая свой бред под зонтиком. Вроде бы подпрыгивал (скорее всего, иллюзорно) — должно быть, смеялся на бегу в каком-то судорожном озарении (с. 107 наст. изд.).

В другом месте (см. с. 168 наст. изд.) Батай сочувственно цитирует пассаж из романа Мориса Бланшо «Фома Темный» (1941), с фантазматическим изображением близкого зренья, когда весь человек превращается в огромный расплюснутый глаз⁴.

Чтобы служить индуктором внутреннего опыта, образ должен быть травматически ярким и *непредставимым* (возвышенным, в терминах классической эстетики), не допускающим отстраненного, спокойно-умиротворенного созерцания⁵. За попытки объективировать, фиксировать в памяти и тексте

¹ Как отмечает Эндрю Хасси, техника рассматривания образов для приведения себя в транс применяется и в тантризме, который упомянут в батаевской «Сумме...» (см.: Hussey A. Op. cit. P. 70). Впрочем, тантрические образы для медитации — так называемые «янтры» — носят не миметический, а условно-символический, геометрический характер.

² Sasso R. Op. cit. P. 100.

³ Об этом феномене см.: Ямпольский М. О близком: Очерки немиметического зренья. М.: Новое литературное обозрение, 2001.

⁴ Кристоф Бидан считает, что Батай и Бланшо оба разделяли концепцию «нейтрального, пустого, негранзитивного» образа (*Bident C. Au crime écrit de la pensée // Les Temps modernes. 1998. № 602. P. 204 sq.*). О «близких» визуальных образах в прозе Бланшо см.: Зенкин С.Н. Морис Бланшо и образ // Республика словесности: Франция в мировой интеллектуальной культуре. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 433–448.

⁵ Ср. черновые заметки Батая: «Иконоборчество. Примат опыта над выражением. Ненависть к искусству» (*Bataille G. Œuvres complètes. 1973. T 5. P. 459*). Марио Перниола пишет в связи с батаевской эротикой, что ее «фундаментальной чертой, неизменной на протяжении всего его творчества, остается отказ от образов». Такое «янгсенистское →

целостные образы прошлого Батай взыскательно судит Марселя Пруста, признавая его писательский талант и во многом сочувствуя тому специфическому внутреннему опыту, который был ему доступен. Собственно, Пруст для него — образец *поэтического* отношения к опыту, когда этот опыт, даже разрушительно-жертвенный, стараются удержать, обладать им, заключить его в рамки поэтического языка.

Как и поэзия, непроизвольные воспоминания (у Пруста. — *С.З.*) не подразумевают отказа от обладания, напротив, они поддерживают желание и, следовательно, могут иметь только частный объект. Даже какой-нибудь проклятый поэт гщится обладать зыбким миром образов <...> почти вся поэзия есть поэзия падшая, наслаждение образами хоть, правда, и вырванными из рабства (поэтическими — то есть благородно-торжественными), но не допущенными к внутреннему разрушению, а стало быть, и к неизвестности. Самые глубоко разрушенные образы принадлежат миру обладания (с. 213 наст. изд.)¹.

Сам Батай не силится удерживать образы. Образ предполагает, хотя и не включает в себе, созерцающего субъекта, а Батай не допускает устойчивой позиции для субъекта. Если он пыгается иногда представить свое творчество — не важно, литературное или философское — в традиционных терминах отражения, то ему приходится на ум лишь *разрушающееся* отражение: «Зеркало, разлетающееся вдребезги и несущее смерть в грохоте столкнувшихся поездов <...>» (с. 144 наст. изд.). В его зрительных описаниях — любых, даже самых «реалистических» или «натуралистических» — легко ощутить странную уклончивость: подробно излагаемые картины — и травматические, и «порнографические», и нейтрально-бытовые, скажем городские пейзажи Парижа или провинциального Везеле в «Винновом», — ускользают куда-то вдаль, не получают завершения. Это оттого, что даже в ситуациях повседневных, неэкстатических Батай смотрит по ту сторону образа — не на дискурс, которым этот образ кое-как описывается, а на опыт, который за ним маячит и неотвратно грозит разрушить и дискурс, и образ, и само «я» говорящего и созерцающего. Его душе присущ не самовозрастающий, по Гераклиту, а самоуничтожающийся логос.

иконоборчество» Перниола объясняет особой концепцией эротического тела — экстатически обнаженного и искаженного, лишенного красивой внешности (см.: *Perniola M. Sexualité inorganique et sentiment astral // Georges Bataille après tout. P. 164*). Ср. сходную метафору в книге «О Ницше»: «Мир переживает роды и, как женщина, не очень-то красив» (с. 487 наст. изд.).

¹ Комментарий Кристофа Альсберга: «Батай смущает чувство торжества, испытываемое Марселем в библиотеке принцессы Германтской, потому что он видит в нем пережиток рассудочного мышления. Воспоминание опосредуется поэзией, а та, подчиняясь диктату репрезентации, ставит под угрозу внутренний опыт» (*Halsberghe C. La Fascination du Commandeur. Le sacré et l'écriture en France à partir du débat Bataille. Amsterdam; N.Y.: Rodopi, 2006. P. 307*). О батаевской теории поэзии см.: *Santi S. Georges Bataille, à l'extrémité fuyante de la poésie. Amsterdam; N.Y.: Rodopi, 2007*.

Итак, батаевский текст — это не чистый опыт; он и не мог бы быть таким, потому что всякий текст есть уже рационализация опыта. Опыт присутствует в интенциональной структуре батаевского текста и деформирует его изнутри — то слабее, то сильнее, и самые сильные моменты такой деформации, разрушения дискурса совпадают с «эпизодами», где опыт прорывается на поверхность. На самом деле он повсюду: всё время клокочет в глубине текста, подобно фрейдовскому бессознательному, и его силовое воздействие испытывают на себе даже самые внешне рациональные «философические» построения Батая.

Оттого нет ничего более ошибочного, чем читать Батая буквально, на уровне слов. За его дискурсом скрывается опыт, за дискретностью языкового строя — континуальность внеязыкового «сообщения»;¹ его текст представляет собой след чего-то, что текстом не является, и это «что-то» несводимо к каким-либо позитивным фактам внешней «реальности», лично-биографическим или социально-историческим. Творчество Батая — философа и мистика — полно конститутивных противоречий (утверждает сообщество, будучи одинок; хотел бы пылать огнем, но вместо этого падает в бездну; пытается «выйти посредством проекта из области проекта»; обставляет экстатический опыт рационально-дискурсивными конструкциями), и это заставляет применять к нему деконструктивный метод интерпретации, основанный на признании принципиально противоречивой природы текста.

Мишель Фуко в статье о Батае писал, что его язык

то и дело обваливается в самую сердцевину своего собственного пространства, обнажая в неподвижности экстаза свой настойчивый и зримый субъект: тот пытался держать его на вытянутой ладони, но был отброшен им в изнеможении на песок безмолвия².

А Морис Бланшо несколькими годами позже объяснял оригинальность текстов Батая тем, что тот радикально, со всем доверием относится к *речи*, случайной и эфемерной, в отличие от письма:

Речь заключает в себе ту произвольность, которая в игре связывает мысль со случаем. Она прямо зависит от жизни, от ее настроений и утомлений, и принимает их как свою тайную истину <...>. А главное, она подвержена гибели. Едва изреченная, она исчезает, пропадает без спасения. Она забывается³.

¹ «Таким образом, получается, что интимность (в смысле Батая — непрерывное, экстатическое «сообщение». — С.З.) может рассматриваться только с точки зрения единичного, дисконтинуального существа, сознающего свою дисконтинуальность и смутно ощущающего, что им нечто утрачено» (Gemerchak C.M. The Sunday of the Negative: Reading Bataille Reading Hegel. Albany: SUNY Press, 2003. P. 167).

² Фуко М. О трансгрессии / Пер. С.Л. Фокина // Танатография Эроса. С. 121.

³ Blanchot M. L'Entretien infini. P. 317.

Безмолвие и забвение — действительно тот предел, к которому стремится саморазрушительный текст Батая, и предложенная Фуко метафора имплозии, провала «в самую сердцевину своего собственного пространства» хорошо описывает событие, постоянно происходящее в его развитии. Такой текст приходится рассматривать не как систему, а как жест, движение, которое вряд ли может завершиться созданием и исчерпывающим описанием какой-либо системы. В свою очередь, это, по-видимому, означает, что философия Батая сохраняет неразрывную связь с *литературой*, и недаром от концептуального изложения его нет-нет да и «выносит» в лирику. Литература присутствует в «Сумме атеологии» не в форме риторически украшенной речи и даже не в форме смелых сюрреалистических метафор (хотя их немало); литературным, характерным для художественной словесности XX века качеством является батаевское *согласие на провал*, готовность к неудаче, вновь и вновь разыгрываемая драма взлета и падения мысли. Эта мысль не может состояться спокойно и самодостаточно, потому что она слишком честна перед собой и не может скрывать от себя собственную неполноту: за мыслью всегда стоит некий импульс, творческий и разрушительный одновременно, как всякий жизненный импульс. Реализуясь в изоляции, в ситуации виртуального «дружества», этот импульс на какой-то стадии потребовал себе оформления, сближающегося с традиционными формами рационального философствования. Так возникла «Сумма атеологии» — переходная, недолговечная форма творчества Батая; в сущности, «философом» он пробыл всего несколько лет — как Артур Рембо «поэтом»¹.

Сегодня она требует усиленной работы для своего понимания, именно потому, что внутри себя она незавершима и отказывается сама себя резюмировать и осмыслить. Такая работа, развернувшаяся ныне в разных странах, работа критической интерпретации и деконструкции батаевской «атеологии», в свою очередь, стремится стать плодотворным смысловым жестом — в продолжение дела самого Батая.

С.Н. Зенкин

¹ Послевоенные эссеистические книги Батая ориентируются не столько на философский дискурс, сколько на особый образ понимаемый идеал «научности». См.: Зенкин С.Н. Сакральная социология Жоржа Батая // Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. С. 7—14.

ВНУТРЕННИЙ ОПЫТ

L'EXPÉRIENCE INTÉRIEURE

Тьма — это тоже солнце.

Заратустра

ПРЕДИСЛОВИЕ

*Как мне хотелось бы сказать о своей книге то, что сказал Ницше о «Веселой науке»: «Почти в каждой строке ее нежно держатся за руки глубокомыслие и ревность!»**

*Ницше пишет в «Ессе Ното»: «Нам предносится другой идеал, причудливый, соблазнительный, рискованный идеал, к которому мы никого не хотели бы склонить, ибо ни за кем не признаем столь легкого права на него: идеал духа, который наивно, стало быть, сам того не желая, и из бьющего через край избытка полноты и мощи играет со всем, что до сих пор называлось священным, добрым, неприкосновенным, божественным; для которого то наивысшее, в чем народ по справедливости обладает своим ценностным мерилом, означало бы уже опасность, упадок, унижение или по меньшей мере отдых, слепоту, временное самозабвение; идеал человечески-сверхчеловеческого благополучия и благоволения, который довольно часто выглядит нечеловеческим, скажем, когда он рядом со всей бывшей на земле серьезностью, рядом со всякого рода торжественностью в жесте, слове, звучании, взгляде, морали и задаче изображает как бы их живейшую непроизвольную пародию — и со всем тем, несмотря на всё то, быть может, только теперь и появляется впервые великая серьезность, впервые ставится вопросительный знак, поворачивается судьба души, сдвигается стрелка, начинается трагедия...»***

Приведу еще несколько строк (из заметок 1882—1884 годов): «Видеть, как гибнут трагические натуры, и мочь смеяться над этим — несмотря на то, что испытываешь глубокое понимание, волнение, симпатию, — вот что божественно»¹.

* Ницше Ф. Ессе Ното / Пер. Ю.М. Антоновского // Соч.: В 2 т. / Сост., ред., вступ. ст. и примеч. К.А. Свасьяна. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 743. (Примеч. пер.)

** Там же. С. 746. (Примеч. пер.)

Лишь две части этой книги — вторая, «Казнь», и последняя — были написаны по необходимости: они были соразмерны моей жизни. Остальные я писал, движимый похвальной заботой о сочинении книги.

Перед лицом другого задаваться вопросам: по какому пути пошел он, умирая в себе желание быть всем? жертву, конформизм, лукавство, поэзию, мораль, снобизм, героизм, религию, бунт, тщеславие, деньги? выбрал несколько путей разом? или все вместе? В хитром прищуре глаз, в грустной улыбке и тени усталости, мелькнувшей на лице, открывается тайное страдание, вызванное удивлением перед тем, что нам не дано быть всем, более того, что пределы наши недалеки. Это страдание, в котором столь трудно сознаться, ведет к внутреннему лицемерию, к долгосрочным, торжественным обетам (вроде кантовской морали).

Наперекор тому: не хотеть больше быть всем — значит всё поставить под сомнение. Всякий, кто втайне, желая избежать страдания, путает себя со всем мирозданием, о каждой вещи судит так, как если бы сам был ею, — так же в глубине души он полагает, что никогда не умрет. Мы принимаем эти туманные иллюзии вместе с жизнью, словно дурман, необходимый для ее облегчения. Но что станет с нами, когда, очнувшись от дурмана, мы наконец узнаем себя — затерянных в болтливой толпе, во тьме, где нам лишь ненавистна видимость света, идущая от болтовни? Эта книга — признание о страданиях человека, очнувшегося от дурмана.

Нам не быть всем, в этом мире у нас вообще только две достоверности: эта и еще достоверность смерти. Если мы сознаём, что нам не быть всем, так же как сознаём, что смертны, это еще ничего. Но если дурман рассеивается, то раскрывается удушающая пустота. Я хотел быть всем; теперь же, низвергаясь в эту пустоту, но набираясь мужества, скажу себе: «Мне стыдно, что я хотел быть всем, ибо теперь я вижу, что это было сном»². Вот когда начинается необычайный опыт. Дух вступает в причудливый мир, где сочетаются тревога и экстаз.

Подобный опыт не то чтобы неизречаем, но я сообщаю его тому, кому он неведом: передача его трудна (написано разве что введение к устному преданию); от другого требуется заранее изведать тревогу и желание.

Для такого опыта, который не исходит из откровения, в котором ничего не открывается, разве что неведомое, характерно то, что он никогда не приносит никакого умиотворения. Завершив свою книгу, я вижу, как многое мне в ней ненавистно, вижу ее недостаточность, хуже того, вижу в себе заботу о самодостаточности, которую я к ней примешал, всё еще примешиваю и в которой ненавижу свое бессилие, а отчасти и свое намерение.

Эта книга — рассказ об отчаянии. Этот мир дан человеку как загадка, которую надо разгадать. Вся моя жизнь — все ее странные, беспорядочные мгновения, как и все мои тяжкие медитации, — прошла в разгадывании загадки. И действительно, я справился с проблемами, которые воодушевляли меня своей новизной и широтой. Вступив в нечаемые края, я увидел то, чего не видели еще ничьи глаза. Нет ничего более пьянящего: смех и разум, ужас и свет стали проницаемы... не было больше ничего, чего бы я не знал, что оставалось бы недоступным моему пылу. словно безумная кудесница, смерть то открывала, то закрывала передо мною врата возможного. В этом лабиринте я вволю мог блуждать, мог предаваться восхищению, но и вален был различать разные пути, проводя точную стезю для ума. Анализ смеха³ открыл передо мной поле совпадений между данными совместного и строгого эмоционального познания и данными рассудка. Теряясь друг в друге по содержанию, различные формы траты (смех, героизм, экстаз, жертва, поэзия, эротика и другие) сами собой определяли закон сообщения, от которого зависят обособление и гибель отдельных существ. Возможность соединить в одной определенной точке два вида знания, до сих пор остававшихся чуждыми друг другу или грубо смешивавшихся, придавала этой онтологии нечаемую твердость: я то утрачивал ход мысли, то вновь обретал его — в той точке, где смеется единодушная толпа. Я торжествовал: быть может, чувство это было преждевременным, неоправданным?.. Кажется, что нет. Скоро я стал чувствовать происходящее со мной как тяжесть. Завершение работы раздражало мне нервы: неведомыми оставались одни мелочи, а загадок больше не было! Всё рушилось! и я очнулся перед лицом новой загадки — она то, я понял сразу, была неразрешимой, она даже была столь горестной, ввергала меня в столь тягостную немощь, что я страдал ею, как страдал бы Бог, ежели он есть.

Завершив на три четверти книгу, где должно было содержаться решение загадки⁴, я забросил ее. И написал «Казнь», где человек достигает края возможного.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

НАБРОСОК ВВЕДЕНИЯ ВО ВНУТРЕННИЙ ОПЫТ

I

КРИТИКА ДОГМАТИЧЕСКОГО РАБСТВА (И МИСТИЦИЗМА)

Под *внутренним опытом* я понимаю то, что обыкновенно называют *мистическим опытом*: состояния экстаза, восхищения, по меньшей мере взволнованной медитации. Но я имею в виду не столько *конфессиональный* опыт, которым до сих пор фактически ограничивались, сколько опыт голый, свободный от привязок, даже изначальных, к какому бы то ни было вероисповеданию. Поэтому слово «мистический» мне не нравится.

Мне не нравятся также узкие определения. Внутренний опыт отвечает необходимости, вынуждающей меня — а со мною и человеческую жизнь — всё ставить под сомнение (под вопрос), не допуская ни минуты покоя. Эта необходимость играла свою роль вопреки религиозным верованиям, а когда верований больше нет, она ведет к еще более всеобъемлющим последствиям. Догматические предположения задавали опыту слишком узкие пределы: тот, кто уже знает, не может выйти за горизонт знакомого.

Мне хотелось, чтобы опыт вел туда, куда он ведет сам по себе, я не хотел вести его к какой-либо заранее намеченной цели. И скажу сразу, что ведет он не к какой-нибудь гавани (напротив, в места блуждания, бессмыслия). Мне хотелось, чтобы его принципом стало незнание⁵, — в чем я более строго и страстно следовал методу, в котором преуспели христиане (на этом пути они заходили столь далеко, сколь дозволяла им догма! Но такой опыт, родившись из незнания, решительно в нем и остается. Он не то чтобы неизрекаем, он не искажается, если о нем говорить, но у разума он отнимает даже те ответы, которые тот имел на вопросы знания. Опыт ничего не открывает, не может ни основать верования, ни исходить из него.

Опыт — это исполненная пылом и тревогой постановка под вопрос (на испытание) всего того, что известно человеку о деле бытия. И что бы ни явилось человеку в этом пылу, он не может сказать: «я видел то-то», или «вот каково то, что я видел»; он не может сказать: «я видел Бога, абсолют или основу мироздания»; он может сказать только следующее: «то, что я

видел, не дается уму», — а Бог, абсолют, основа мироздания суть ничто, если они не суть категории ума.

Решишь я сказать «я видел Бога», — и сразу то, что я вижу, изменится. На месте непостижимой неизвестности — дико свободной передо мной, оставляющей меня перед нею в дикости и свободе — возникнет мертвая вещь, предмет теологии — и неизвестность подчинится ей, ибо в лице Бога темная неизвестность, которую раскрывает экстаз, *порабощена задачей поработить меня* (то обстоятельство, что теолог впоследствии сам разрушает установленные рамки, означает только то, что рамки бесполезны; для опыта это лишь предположение, которое необходимо отбросить).

Во всяком случае, Бог связан со спасением души — и в то же время с другими *отношениями несовершенного и совершенного*. Однако в опыте мое ощущение вышеупомянутой неизвестности путливо-враждебно идее совершенства (воплощенному рабству, «долженствованию»).

Я читаю у Дионисия Ареопагита⁶ («О божественных именах». 1.5): «... боговидные умы — по прекращении всяческой умственной деятельности происходит соединение обожаемых умов со сверхбожественным светом — воспевают это самым подходящим образом путем отрицания всего сущего...»^{*} Так бывает, когда действует опыт, а не предположение (тогда в глазах того же автора свет является «лучом мрака»; он может даже сказать, как Экхарт:⁷ «Бог есть ничто»). Однако позитивная теология — основанная на откровении Писания — не может согласиться с этим негативным опытом. Через несколько страниц после того, как был упомянут Бог, воспринимаемый в рассуждении лишь посредством отрицаний, Дионисий пишет: «Таким образом, ко всеобщей всё превышающей причине подходит и анонимность, и все имена сущего как к настоящей Царице всего, от Которой всё зависит и Которой всё принадлежит как Причине, как Началу, как Завершено» (1.7)**.

К таким «видениям», «речениям» и другим «утешениям», присущим экстазу, Хуан де ла Крус⁸ относится если не враждебно, то по меньшей мере сдержанно. Для него опыт имеет смысл лишь при восприятии Бога, у которого нет ни формы, ни модуса. Сама святая Тереза⁹ в конечном счете признавала ценность только за «умственным видением». Я же считаю восприятие Бога, пусть и без формы и модуса (в «умственном», а не чувственном видении), лишь остановкой в том движении, что влечет к

^{*} Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии / Подгот. Г.М. Прохоров. СПб.: Глаголь, 1994. С. 33. (Примеч. пер.)

^{**} Там же. С. 39. (Примеч. пер.)

более темному восприятию *неизвестного*: того присутствия, которое более ничем не отличается от отсутствия.

Бог отличен от неизвестного тем, что при его упоминании возникает глубокое, идущее из глубин детства волнение. Неизвестное, напротив, оставляет нас равнодушными, его нельзя полюбить, пока оно, словно неистовый порыв ветра, не взметет всё, что есть в нас. Так же легко затрагивают нас потрясающие образы и прочие средства, к которым прибегает поэтическая эмоция. Да, поэзия ведет к необычному, но использует для этого пути привычного. Поэтическое есть та доля привычного, что растворяется в необычном и растворяет в нем нас. Оно не властно опустошить нас целиком и полностью, ибо слова, эти растворившиеся образы, нагружены уже пережитыми чувствами, закрепленными за объектами, которые связывают их с известным.

Восприятие божественного или поэтического разворачивается в том же плане, что и бесплодные видения, посещающие святых, — в том смысле, что через него мы можем освоить то, что нас превосходит, и, не имея возможности превратить его в собственное благо, можем всё же прикрепить его к себе, к тому, что уже как-то нас трогало. Таким образом, мы не умираем целиком и полностью: пусть нить и тонка, но всё же она связывает воспринимаемое с моим «я» (даже если разрушить наивное представление о нем, Бог остается существом, роль которого сформулирована Церковью).

Полностью мы обнажаемся лишь тогда, когда без малейшего лукавства идем навстречу неизвестности. Именно доля неизвестного придает опыту божественного — или поэтического — их великий авторитет. А в конечном счете неизвестное требует себе безраздельного господства.

II ОПЫТ КАК ЕДИНСТВЕННАЯ ЦЕННОСТЬ, КАК ЕДИНСТВЕННЫЙ АВТОРИТЕТ

Стремление оттолкнуться от идеи проекта¹⁰, занимающее в этой книге важнейшее место, столь сильно во мне, что, набросав детальный план введения, я не могу ему следовать. Отложив на время его исполнение, перейдя к постскриптому (который не был предусмотрен), я вынужден его менять. Проекта я придерживаюсь в вещах второстепенных; в главном же проект скоро показывает, что он такое, — он противоположен мне, поскольку это проект.

Теперь, прерывая изложение, я должен объясниться; обязан это сделать, ибо не в силах обеспечить однородность целого. Возможно, это небрежность. Однако подчеркну: идея проекта я противопоставляю не негативный настрой (болезненную мягкотелость), но дух решимости.

Выражение внутреннего опыта должно каким-то образом соответствовать его порыву, оно не может быть сухим, упорядоченным словесным изложением.

В отложенном мною плане были следующие разделы:

- критика догматического рабства (только он и был написан);
- критика научной позиции;
- критика экспериментальной позиции;
- полагание самого опыта как авторитета и ценности;
- принцип метода;
- принцип сообщества.

Теперь я попытаюсь передать порыв, который должен исходить из целого.

Внутренний опыт — поскольку принцип его не может заключаться ни в догме (моральная позиция), ни в науке (знание не может быть ни целью, ни началом опыта), ни в поиске обогащающих меня состояний (позиция эстетическая, экспериментальная) — не имеет иных целей и забот, кроме самого себя. Открываясь внутреннему опыту, я тем самым утверждаю его ценность и авторитет*. Ценность и авторитет подразумевают строгость метода, существование сообщества.

Я называю опытом путешествие на край возможного¹¹ для человека. Всякий может и не пускаться в такого рода путешествие, но если кто решится на него, то ему придется отринуть существующие авторитеты и ценности, которыми ограничивается возможное. И, поскольку опыт выступает как отрицание других ценностей и авторитетов, сам он, обретая позитивное существование, становится ценностью и авторитетом**.

Во все времена внутренний опыт преследовал какие-то иные цели, куда и помещали ценность и авторитет. В исламе или христианской церкви это Бог, в буддизме негативная цель — упразднение страдания (была еще возможность подчинить его познанию, как это делает в своей онто-

* Термин следует понимать в духовном смысле: так говорят об авторитете науки, Церкви, Священного Писания.

** Парадокс в авторитете опыта: будучи основан на том, что всё ставится под вопрос, внутренний опыт ставит под вопрос и сам авторитет; это позитивная постанова под вопрос, поскольку авторитет человека определяется как постанова под вопрос самого человека.

логии Хайдеггер)*. Но что, если Бог, познание или уничтожение страдания перестают быть убедительными для меня целями, если мне не дает покоя, просто изводит вожделение восторга? не должен ли в этом случае внутренний опыт показаться мне пустым? невозможным? ведь для него больше нет оснований.

Вопрос отнюдь не праздный. Отсутствие формального ответа (без которого я до сих пор обходился) в конце концов стало мне в тягость. Опыт уже растерзал меня в клочья, а теперь эти клочья окончательно разрывались моим бессилием дать ответ. Ответ я получил от другого: он требовал твердости, которую я тогда утратил. Я задавал свой вопрос нескольким друзьям, выказывая при этом толику смятения; один из них** изрек такой простой принцип: опыт сам и есть авторитет (но авторитет требует искупления).

Этот ответ сразу успокоил меня, оставив небольшой осадок тревоги (вроде долго не заживающего рубца на месте раны). Всю его силу я осознал в тот день, когда стал разрабатывать план введения. Тогда я понял, что ответ этот мог положить конец всем дебатам о религиозной жизни, что в деле мысли он равносителен галилеевскому перевороту, что он заменяет собой как церковные традиции, так и философию.

С некоторых пор единственная живая форма философии — философия немецкой школы — стала стремиться к тому, чтобы сделать познание последних истин расширением внутреннего опыта. Но эта *феноменология* расценивает познание как цель, которой достигают через опыт. Подобное сочетание хромает: на долю опыта в нем приходится и чересчур много. и чересчур мало. Те, кто отводит опыту подобное место, должны ощущать, что он — в силу своих необъятных возможностей — выходит за рамки того применения, коим они ограничиваются. Философию, по видимости, спасает то, что опытам, о которых толкуют феноменологи, недостает остроты. Подобная несбалансированность не переживает рискованного опыта, когда тот доходит до края возможного. Когда «дойти до края возможного» будет означать по меньшей мере следующее: что предел, установленный познанием как целью, будет преодолен.

Для философии это значит, что следует покончить с аналитическим разделением операций, избавившись тем самым от ощущения пустоты

* По крайней мере, в том виде, в каком он излагает ее перед сообществом людей, перед сообществом знания.

** Морис Бланшо¹². Мне еще дважды придется обращаться к этой беседе.

всякого рода умственных вопрошаний. Для религии разрешаемая проблема серьезнее. Уже давно традиционные авторитеты и ценности не имеют смысла для многих людей. И критика, под натиском которой не устояла традиция, не может быть безразлична к тем, кто стремится к пределу возможного. Она связана с развитием ума, раздвигающего свои границы. Однако — и это бесспорно — развитие ума имело побочным эффектом сокращение доли возможного в области, которая казалась чуждой уму, — в *области внутреннего опыта*.

Это еще слабо сказано: «сокращение». Развитие ума ведет к иссушению жизни, которая в отместку сужает и сам ум. Лишь провозгласив принцип: «внутренний опыт сам и есть авторитет», я могу преодолеть эту немощь. Ум разрушил необходимый для опыта авторитет; теперь же, решительным жестом, человек заново овладевает областью возможного, причем это не прежняя, ограниченная, возможность, а самый предел возможного.

Все эти положения окутаны туманом теории, и я ничего не могу тут поделать, разве что сказать: «следует понимать их смысл изнутри». Они не доказуемы логически. Следует *жить* опытом, подступить к нему нелегко; более того, если рассматривать его извне, умом, то придется увидеть в нем сумму различных операций — одни из них будут интеллектуальными, другие — эстетическими, третьи, наконец, — моральными, и тогда всю задачу опыта придется решать заново. Только изнутри, переживая опыт вплоть до исступления, можно увидеть, как он соединяет то, что рассудочное мышление разделяет. Но опыт соединяет не только эти формы — эстетические, интеллектуальные, моральные, — он сплавляет воедино различное содержание прежних опытов (вроде Бога и страстей Господних), оставляя снаружи рассуждение как таковое, посредством которого люди пытались разъединить эти предметы (превратив их в ответы на затруднительные вопросы морали).

Таким образом, в опыте достигается слияние объекта и субъекта; субъектом будет незнание, а объектом — неизвестное. И пусть над этим суетится и бьется ум — его многократные поражения служат опыту никак не меньше, чем покорность, которой можно ожидать от него в конце концов.

Итак, когда край возможного достигнут, само собой разумеется, что собственно философия оказывается поглощена, что, отделившись от обыкновенного стремления связать воедино отдельные части познания, к чему и сводится философия науки, она распадается. И, растворяясь в этом новом способе мышления, она оказывается просто наследницей

стародавней мистической теологии, только это теология без Бога и начинающая с чистого листа.

Уже само отделение иступления от области знания, чувства, морали обязывает *конструировать* ценности, объединяющие *вовне* элементы этих областей в виде авторитетных образований, тогда как незачем было ходить так далеко, наоборот, следовало вернуться в себя, чтобы найти то, чего недоставало с того дня, как эти конструкции впервые были оспорены. Вернуться «в себя» вовсе не значит стать субъектом, обособленным от мира, это значит стать местом сообщения, слияния субъекта и объекта.

III ПРИНЦИПЫ МЕТОДА И СООБЩЕСТВА

Когда упомянутые мною построения были разбиты беспощадной работой ума, в человеческой жизни начала ощущаться какая-то нехватка (но все-таки не полный провал). Стало казаться, что более невозможно достичь того сообщения, доходящего до слияния, которое происходило при медитации над предметами с патетико-драматической историей (такими как Бог). Стало быть, приходилось выбирать: или оставаться непреклонно верным догмам, попавшим под власть критики, или отказаться от единственной формы пламенной жизни, от слияния.

От одиночества, от жизни съжившейся, разом лишившейся своего очевиднейшего выхода, мы стали искать спасения на путях любви и поэзии в романтической форме. Но даже если бы такие новые пути могли избавить от сожалений о пути былом, этот былой путь все-таки стал недоступным или казался таковым для всех, кого затронула критика; тем самым их жизнь отчасти лишилась своих возможностей.

Иными словами, состояние экстаза или восхищения достижимо лишь благодаря *драматизации* существования в целом. Долгое время для этого служила вера в Бога, который стал жертвой предательства, но любит нас (до такой степени, что умирает за нас), искупает нашу вину и нас спасает. Но ведь нельзя сказать, что с утратой веры в него драматизация становится невозможной; в самом деле, она известна и другим народам, которые воспитывались не на Евангелии, но экстаза достигали именно через нее.

Во всяком случае, можно сказать следующее: есть некий ключ к драматизации — в виде какого-то бесспорного (решающего) элемента, какой-то ценности, без которой вместо драмы получается безразличие. Таким образом, в тот момент, когда драма настигает нас или по меньшей мере когда чувствуется, что она задевает в нас человека вообще, мы обретаем авторитет, откуда и происходит драма. (Соответственно, если у нас есть авторитет, ценность, то имеет место и драма, ибо если это действительно авторитет, ценность, то их следует воспринимать всерьез, целиком и полностью.)

Драматизация сущностно важна для всякой религии, но если она является сутобо внешней и мифической, то может иметь сразу несколько независимых форм. Сходятся вместе жертвенные акты, разные по происхождению и целям. Но каждый из них — в тот миг, когда умерщвляется жертва, — знаменует собою кульминационную точку некой драматизации. Если бы мы не умели драматизировать жизнь, то не могли бы выходить из себя. Жили бы обособленно, съезжившись. Но вот какой-то надрыв — когда одолевает тревога — доводит нас до слез: тогда мы пропадаем, забываемся, сообщаемся с чем-то неуловимо запредельным.

В такой драматизации — часто принужденной — обнаруживается что-то театральное, глупое, смехотворное. Если бы мы не умели драматизировать, то не умели бы смеяться, а ведь смех в нас всегда наготове, он вновь и вновь заставляет нас фонтанировать к новым слияниям, вновь разбиваясь из-за случайных ошибок, допущенных в стремлении разбиться, но уже без авторитета.

Драматизация становится всеобщей лишь тогда, когда идет изнутри, но ее не осуществить без определенных средств, соответствующих наивным стремлениям — вроде стремления никогда не умирать. Когда таким образом драматизация стала внутренней и всеобщей, она подпала под ревниво-нетерпимый авторитет (и тогда стало не до смеха, она сделалась еще более принужденной). И всё это затем, чтобы человеку не слишком съезжиться, не превратиться в конечном счете в скаредного лавочника или старого развратника.

Между лавочником, богатым развратником и святошей, затаившимся в ожидании спасения, было и много сходств, вплоть до возможности сойтись в одной личности.

Еще один экивок: из-за компромисса между позитивным авторитетом Бога и негативным авторитетом избавления от страданий. Воля к избав-

лению от страданий ведет нас к действию, вместо того чтобы ограничиваться драматизацией. Действие, предпринимаемое для избавления от страданий, в конечном счете уводит прочь от возможности драматизировать, опираясь на них; мы больше не стремимся к краю возможного, мы снимаем боль (без особого успеха), а возможное тем временем теряет всякий смысл; мы живем проектом, образуя (под видимостью непримиримой вражды) один мирок с развратником, лавочником, эгоистичным святошей.

Применяя эти приемы предельной драматизации в рамках традиций, мы можем и уклоняться от них. Желание не умирать и даже вообще обычные средства драматизации — за исключением смирения перед Богом — почти напрочь отсутствуют у Хуана де ла Круса, который, погружаясь во тьму незнания, доходит до самого края возможного; у некоторых других это проявлялось не столь ярко, хотя, быть может, они достигали не меньшей глубины.

Кьеркегор¹³, доводя до предела возможного и чуть ли не до абсурда каждый элемент драмы, авторитет которой был передан ему традицией, перемещается в мир, где не на что опереться, где иронии дана полная свобода.

Подхожу к самому важному: *следует отбросить внешние средства*. Драматичность не в том, чтобы быть в тех или иных позитивных условиях (быть наполовину погибшим или иметь возможность спастись). Драматичность в том, чтобы просто напросто быть. Понять это — уже значит последовательно оспаривать все мнимости, посредством которых мы обыкновенно прячемся от самих себя. Речь уже не о спасении — это самая презренная из мнимостей. Трудность же — которая заключается в том, что оспаривать их приходится во имя авторитета, — разрешается следующим образом: я протестую во имя протеста, который и есть опыт как таковой (воля дойти до края возможного). Опыт, его авторитет, его метод ничем не отличаются от протеста*.

Я мог бы сказать себе: ценность, авторитет — это ведь экстаз; внутренний опыт — это экстаз, а экстаз, по-видимому, — это сообщение, в проти-
воположность съезживанию, о котором я говорил. Но в таком случае я бы уже *знал и нашел* (было время, когда мне так и думалось). Однако мы доходим до экстаза, оспаривая знание. Стоит мне остановиться на экста-

* Как мне придется говорить в четвертой части, принцип оспаривания входит в число тех положений, на которых настаивает Морис Бланшо, видя в них основу основ.

зе, ухватиться за него, я в конечном счете его определяю. Но ничто не устоит перед оспариванием знания, и в итоге я увидел, что сама идея общения оставляет меня в наготe, в полном неведении. Какова бы она ни была, без позитивного откровения, предельно присутствующего во мне, я не могу дать ей ни основания, ни цели. Я пребываю в нестерпимом незнании, откуда нет выхода кроме самого экстаза.

Но в таком состоянии наготы, безответной мольбы я всё же замечаю следующее: оно держится на устранении мнимостей. Так что, когда отдельные знания остаются сами по себе, а их основание, почва, уходит из-под ног, я — на краю гибели — постигаю, что единственная — наконец приоткрывшаяся — истина человека быть безответной мольбой.

Набравшись запоздалой наивности, страус наконец высовывает из песка один странно выгаращенный глаз... Но пусть даже кто-то станет меня читать, наберется доброй воли, проникнется наивысшим вниманием, достигнет до последней степени убежденности, обнажения этим не достичь. Ибо нагота, гибель, мольба — суть, прежде всего, понятия, прибавляемые к другим понятиям. И хотя они связаны с устранением мнимостей, поскольку сами расширяют область знания, — они и сами низведены до состояния мнимостей. Так работает в нас рассудочное мышление. И эта трудность выражается следующим образом: *даже слово «безмолвие» производит шум*, говорить — значит воображать себе, будто знаешь; дабы не знать, следовало бы больше не говорить. Глаза словно бы высвободились из песка, раскрылись, я заговорил; слова, *которые служат лишь тому, чтобы убежать*, вновь вовлекают меня в бегство, когда я перестаю бежать. Да, глаза открылись, что правда, то правда, но не надо было об этом говорить, надо было замереть словно зверь. Я захотел говорить, и, как если бы слова несли в себе тяжесть тысячи снов, мои глаза тихо закрылись, делая вид, что незрючи.

Дух обнажается «по прекращении всяческих умственных операций». В противном случае *рассудочное мышление* заставляет его сидеть съезжившись. Рассудок, если ему будет угодно, может раздуть бурю, но, как бы я ни старался, подле огня от ветра холодно не станет. Главное различие между внутренним опытом и философией: в опыте речь ничто, разве лишь средство и даже не менее препятствие, чем средство; не суть важна речь о ветре, важен сам ветер.

Теперь мы видим второй смысл слова «драматизировать»: это, кроме рассудочного мышления, еще и воля не ограничиваться речью, заставлять чувствовать ледяную стужу ветра, заставлять быть нагим. Отсюда

драматическое искусство, использующее чувство, а не рассуждение, сияющее поразить, подражая для этого шуму ветра и обдавая ледяной стужей, как бы заражая: оно заставляет персонажей трепетать на сцене (а философ, избегая этих топорных средств, окружает себя дурманящими знаками). Кстати, классическая ошибка — сводить «Упражнения» святого Игнатия¹⁴ к рассудочному методу: они опираются на рассудок, который всё регулирует, но только в драматическом модусе. Рассудок увещевает: представь себе, говорит он, место действия, персонажей драмы и держи себя так, словно ты один из них; напряди свою волю — гони прочь оцепенелое отсутствие, к которому склоняют тебя слова. Истина в том, что «Упражнения», полные отвращения к рассудку (к отсутствию), пытаются бороться с ним напряжением того же рассудка, да только часто эта уловка не проходит (с другой стороны, предлагаемый в «Упражнениях» объект созерцания безусловно драматичен, но драма включена в исторические категории рассудочного мышления, еще более удаляясь от лишенного формы и модуса кармелитского Бога¹⁵, нежели жаждущие внутреннего опыта иезуиты¹⁶).

Слабость драматического метода в том, что он всё время принуждает идти дальше естественно ощутимого. Но слабость эта свойственна не столько методу, сколько нам самим. И останавливает меня не умышленность такого приема (к чему прибавляется сарказм: комизм исходит не от авторитета, а от того, кто, желая обладать авторитетом, не в силах его переносить), но его бессилие.

И правда, протест оставался бы в нас бессильным, если бы ограничивался рассудочно-драматическим увещеванием. Песок, куда мы зарываемся, чтобы не видеть, образуется из слов, и протест, принужденный ими пользоваться, напоминает — если перейти от одного образа к другому — человека, что вязнет вzybучих песках, пытается выкарабкаться и тем лишь вернее губит себя; и правда, в словах, их лабиринтах, в изнурительных просторах их возможностей, наконец, в их изменчивости — есть во всем этом что-то отzybучих песков.

Из этих песков не выбраться, если нам не бросят какую-нибудь веревку. И хотя слова вбирают в себя почти всю нашу жизнь — жизнь, в которой чуть ли не каждую былинку схватывает, тащит и собирает в кучи неутомимое, деловитое скопище муравьев-слов, — таится в нас и некая неуловимо-безмолвная доля. Во владениях слов, в области рассудка о ней знать не знают. Вот почему обычно она нам и не заметна. Только при некоторых условиях мы можем ее достичь или распорядиться ею. Так бывает при смутных внутренних порывах, которые не зависят ни от какого

объекта, чужды каких бы то ни было намерений, при состояниях, сходных с теми, что вызывает ясное небо или запах в комнате, но лишенных всякого определенного мотива, так что язык, которому в тех случаях было с чем соотнестись: с небом или с комнатой, — и который в подобных случаях направляет наше внимание на то, что схватывает, — здесь оказывается опустошен, ничего не может высказать и лишь утаивает эти состояния от внимания (пользуясь тем, что им недостает остроты, он немедленно направляет внимание на что-то другое).

Если мы без спора подчиняемся закону языка, этих состояний будто бы и нет. Но если мы сталкиваемся с этим законом, то можем мимоходом остановить свое сознание на одном из них и, заставив умолкнуть в себе рассудок, задержаться на вызванном им изумлении. Тогда стоило бы замкнуться, потушить свет, замереть в застывшем безмолвии, обволакивающим нас безмятежностью детского сна. Если немного повезет, мы заметим то, что благоприятствует возвращению такого состояния, приумножает его силу. И, вероятно, во многом именно отсюда та болезненная страсть, что на протяжении долгой ночи удерживает мать у детской колыбели.

Но трудность в том, что замолчать удастся нелегко и не насовсем, что приходится бороться с собой, набравшись такого вот материнского терпения: мы тщимся схватить в себе то, что укрыто от словесного порабощения, но схватываем лишь себя, причем в состоянии, когда мы мелем чепуху, плетем и плетем словеса, возможно, по поводу наших же усилий (а затем по поводу их неудачи), но всё равно словеса, не в силах схватить что-то иное. Надо упорствовать, надо привыкнуть, как бы это ни было жестоко, к той бессильной глупости, которая обычно скрыта, но порой вываливается на свет: тогда сила этих состояний довольно быстро возрастает, и они нас поглощают, даже восхищают. Наступает момент, когда мы снова можем думать, можем больше не молчать, можем снова плести словеса — теперь уже про себя (на заднем плане), не заботясь о том, что их шум рассеется.

Такое умение владеть собой в самых сокровенных движениях, коего мы со временем можем достичь, хорошо известно: это йога¹⁷. Но йога дается нам в виде грубых предписаний, приправленных педантизмом и причудливыми изречениями. К тому же йога, когда она становится самоцелью, ведет не дальше, чем какая-нибудь эстетика или здоровый образ жизни. Тогда как я прибегаю к подобным средствам (обнажения) *в отчаянии*.

Христиане обходились без такого рода средств, но опыт был для них лишь последним этапом длительной аскезы (индусы тоже предаются аскетизму, который придает их опыту нечто равноценное религиозной драме, которой им недостает). Но, не имея ни сил, ни желания прибегать к аскезе, я вынужден связывать протест с *освобождением от власти слов*, каковым и является владение собой. И хотя, в противоположность индусам, я не преувеличиваю роль таких средств, да к тому же утверждаю, что в них немало значит вдохновение, я не могу в то же время не сказать, что их нельзя выдумать заново. Их использование, отягощенное традицией, сродни заурядной образованности, без которой не могли обойтись даже самые свободные поэты (нет ни одного великого поэта, кто не закончил бы средней школы).

Дело, за которое я берусь, как можно далее отстоит от школьной атмосферы йоги. Средства, о которых идет речь, двойственны; надо найти *слова*, что служат пищей привычке, зато уводят от объектов, которые все вместе держат нас на привязи; и *объекты*, которые заставили бы нас выскользнуть из внешнего (объективного) плана к нутру субъекта.

Вот только один пример скользящего *слова*. Я говорю «слово», это может быть и предложение, содержащее такое слово, однако я ограничусь словом «безмолвие». Словом, которое, как я уже говорил, упраздняет шум, каковым является всякое слово; среди всех на свете слов это — самое извращенное, или самое поэтичное; оно само является залогом собственной смерти.

Безмолвие дается в болезненном сердечном умилении. Когда аромат цветка навеивает воспоминания, мы неспешно вдыхаем его в одиночестве, вопрошаем его, проникаясь тревогой тайны, которую вот-вот откроет нам его нежность; эта тайна есть не что иное, как внутреннее присутствие — безмолвное, бездонное, обнаженное, — которое скрыто от нас из-за внимания, уделяемого словам (объектам), и которое может быть нам возвращено, если обратить внимание на какой-нибудь из наиболее прозрачных объектов. Но полностью это присутствие возвращается нам, только если отвлечься даже от этих малозаметных объектов; это возможно, если окончательно развеять их в дым на алтаре безмолвия, которое уже есть ничто.

Алтарь, который выбрали себе индусы, тоже внутренний — это дыхание. И если скользящее слово способно перехватывать внимание, изначально отдаваемое словам, то дыхание перехватывает внимание, уделяемое жестам, движениям, нацеленным на объекты: просто из всех этих

движений только дыхание ведет внутрь. Так что индусы, дышавшие тихо — возможно, в безмолвии — и долго, совсем не напрасно облекали дыхание особой властью, которая имеет иную природу, чем они думали, но всё равно открывает тайны сердца.

Безмолвие — это слово, которое не является словом, дыхание — это объект, который не является объектом...

Я вновь прерываю ход изложения, причем не собираюсь объяснять почему (причин много, они совпадают). Ограничусь теперь заметками, в которых должно сказаться самое главное — в формах, отвечающих не столько связности, сколько самому замыслу.

У индусов есть и другие средства; на мой взгляд, единственная их ценность в том, что они показывают: лишь скудные (самые скудные) средства способны осуществить разрыв (богатые переполнены смыслом, они встают между нами и неизвестностью, будто объекты, которых ищут ради них самих). Важна только интенсивность. Однако...

Едва мы направляем внимание к какому-нибудь внутреннему присутствию, как доселе скрытое приобретает размах если не бури — речь идет о движениях неспешных, — то опустошительного паводка. Чувственность возбуждается — достаточно было оторвать ее от нейтральных объектов, на которые мы обычно ее обращаем.

В силу оторванности от всего, что затрагивает чувства, чувственность становится настолько внутренней, что любое движение извне — падение булавки или какой-нибудь треск — сопровождается сильнейшим и далеко идущим отзвуком... Индусы замечали эту странность. Вероятно, нечто подобное бывает со зрением, которое благодаря расширению зрачка обостряется в темноте. Темнота здесь — не отсутствие света (или шума), а поглощенность тем, что вовне. В обычной тьме всё наше внимание направлено по неизбывному пути слов к миру объектов. Истинное безмолвие наступает в отсутствие слов; упав тогда булавка, я вздрогну, как от удара молота... В этом идущем изнутри безмолвии расширяется не зрачок, не какой-нибудь другой орган, расширяется вся чувственность, сердце.

Различные средства индусов.

Замогильным, звучным, будто под сводами собора, голосом они произносят слог «ом»¹⁸, который считают священным. Так они доводят себя до религиозного оцепенения, которое исполнено смятенной и величественной божественности и которое продолжается исключительно внутри. Но для этого

требуется либо наивность — чистота — индуса, либо извращенный вкус европейца к экзотике.

Иные, в некоторых случаях, пользуются одурманивающими средствами.

Приверженцы тантризма¹⁹ прибегают к сексуальному наслаждению; они не погружаются в его бездну — для них это трамплин.

Здесь смешиваются развращенность и виртуозность; нет ничего более далекого от воли к обнажению.

Но вообще-то я мало что знаю об Индии... Немногие суждения, которыми я ограничиваюсь, — скорее дистанцируясь, чем соглашаясь, — обусловлены моим неведением. Я не испытываю колебаний лишь в двух пунктах: индуские книги кажутся мне если не тяжеловесными, то неровными; к тому же у этих индусов есть в Европе друзья, которые мне не нравятся.

Индусы склонны льстить — не без презрения — западному человеку, его религии, науке, морали, оправдываясь своей якобы отсталостью; перед нами замечательная система, которая оценивает сама себя и ничуть не выигрывает от этого мелкого криводушия; интеллектуальная претенциозность обнаруживает наивные черты, которые иначе могли бы остаться трогательными или безразличными; что касается морали, то современные индусы в ущерб себе смягчают дерзость, которую они, возможно, еще сохранили (традицию Адвайты веданты, в которой Ницше узрел своих предшественников)²⁰, остаются в путах заемной заботы о почитании принципов. Такие уж они люди, и я почти не сомневаюсь, что во всех отношениях они восходят до воззрения с высоты; однако изыскаются они на западный манер, приводя всё к общей мере.

Не сомневаюсь, что по пути к невозможному некоторые индусы заходили далеко, но на самой высшей ступени им недостает того, что важно для меня: способности к выражению. Из той малости, что мне о них известна, можно, наверно, заключить, что решающую роль играет у них аскеза. (Противоположного рода расстройств — эротические, токсические — встречаются, по всей видимости, реже, многими отвергаются. Впрочем, само расстройство не исключает аскезы, даже требует ее исходя из принципа равновесия.) Ключ — в поиске спасения.

Убожество этих людей в том, что ими движет забота о спасении, которое, впрочем, отличается от спасения христианского. Известно, что они верят в череду возрождений после смерти — вплоть до полного освобождения, когда уже не возродиться.

Что поражает меня в этом отношении, что кажется убедительным (хотя убедительность идет не от рассуждения, но только от чувств, которые им уточняются):

Пусть «х» — мертвец, которым я был (в иной жизни), «а» — я живущий, «z» — тот, кем я буду. В «а» (живущем) я могу выделить «аh», которым я был вчера, и «ad», которым я буду завтра (в этой жизни). «А» знает, что вчера он был «аh», которым не был никто другой. Таким же образом он может выделить «ad» среди всех людей, которые будут завтра. Но «а» не может сделать этого по отношению к мертвому «х». Ему неизвестно, кто это был, «а» его не помнит. «Х» тоже никак не мог бы представить себе «а»; равно как «а» не может ничего представить себе о «z», а тот ничего не будет помнить об «а». Поскольку между «х», «а» и «z» не существует отношений, которые я замечаю между «аh», «а» и «ad», стало быть, между ними могут быть только какие-то непостижимые отношения, такие, словно бы их вообще не существовало. Даже если допустить, что с какой-то непостижимой точки зрения «х», «а» и «z» образуют нечто единое, для меня эта истина безразлична, поскольку по определению «х», «а» и «z» безразличны друг к другу. Со стороны «а» просто смешно интересоваться «z», в отношении которого «а» навсегда остается в неведении и который сам навсегда останется в неведении в отношении «а»; это так же смешно, как, например, особенно интересоваться, что станет завтра с кем-нибудь из случайных прохожих у антиподов. Пусть «к» — это случайный прохожий у антиподов; тогда между «а», «х» и «z» будет наблюдаться такое же отсутствие отношений типа «аh», «а» и «ad» (то есть отношений постижимых), что и между «а» и «к».

Отсюда следует: если докажут, что у меня есть душа, что она бессмертна, то я могу предположить, что между мной и этой душой после моей смерти будут существовать отношения типа «а» — «аh» (ибо душа будет помнить обо мне, как «а» помнит об «аh»). Нет ничего легче, но если я ввожу сюда отношения типа «а» — «ad», то они окажутся произвольными, очевидной прочности отношений типа «а» — «аh» не будет. Пусть «ат» — это моя душа после смерти; по отношению к этому «ат» я могу быть так же безразличен, как и по отношению к «к», что невозможно по отношению к «ad» (если я говорю: «я могу», «невозможно», речь идет конкретно обо мне, но сходная реакция будет и у всякого другого последовательно и здраво мыслящего человека).

Истина — и это смешнее всего — в том, что на указанные проблемы никогда не обращают внимания. Спорили об обоснованности или необоснованности верований, не замечая при этом никчемности подобных споров. Между тем я всего лишь выражаю в точной форме чувство, которое знакомо любому сколько-нибудь мыслящему человеку, будь он верующим или неверующим. Было время, когда отношения типа «ат» — «а» действительно существовали (в непросвещенных умах) по образцу отношений типа «а» — «ad», когда згробный мир был предметом доподлинной, неизбежной заботы; поначалу

люди воображали себе ужасное посмертное существование, необязательно долгое, ноотягченное всей пагубой и жестокостью смерти. Тогда связи между мною и душой принимались без рассуждения (вроде отношений типа «а» — «ad»). Со временем эти принимаемые без рассуждения отношения «а» — «ат» распались под воздействием разума (в этом они все-таки отличаются от отношений «а» — «ad», которые могут казаться хрупкими, но на деле вполне выдерживают испытание). Со временем на место этих грезоподобных отношений пришли отношения разумные, связанные со всё более и более возвышенными моральными воззрениями. Путая одно с другим, люди могут по-прежнему твердить: «я забочусь об «ат» (то есть о «z») так же, как забочусь об «ad»», — твердить-то они твердят, но на самом деле не заботятся. Когда рассеялись грезы непросвещенных умов, выяснилась презабавная истина: что бы он себе ни твердил, «а» интересуется «ат» не больше, чем он интересуется «к»; он живет себе легкомысленно, не боясь грядущего ада. В глубине души просвещенный христианин знает, что «ат» — это кто-то другой, и ему плевать на него, как и на «к», правда, здесь насаивается принцип: «я должен заботиться об «ат», а не об «ad»». К этому добавляются в минуту смерти благоговейные обетования близких и ужас самого умирающего, которому удастся вообразить себя мертвым — без всяких фраз — уже не иначе как в виде переживающего его «ат».

«То, что заставляет меня дрожать от любви, — не небо, Тобой обещанное, ужасный ад не заставляет меня дрожать <...> не будь неба, я всё равно любила бы Тебя, не будь ада, всё равно бы Тебя боялась» (св. Тереза Авильская). Всё дальнейшее в христианской вере — только для удобства.

Когда я был христианином²¹, я столь мало заботился об «ат», столь тщетной казалась мне эта забота, что никакая другая фраза в Писании не нравилась мне больше, чем стих из 38-го псалма: «<...> ut refrigerer priusquam abeat et amplius non ego» (<...> чтобы я мог освежиться, прежде нежели отойду и не будет меня). Если сегодня при помощи каких то абсурдных доводов мне докажут, что «ат» будет гореть в аду, меня это вряд ли озаботит, ибо я могу сказать: «Какая разница — он или кто-то другой». Меня взволновало бы другое — тогда бы я горел еще при жизни — само существование ада. Но ведь никто и никогда в него не верил. Христос, правда, говорил о скрежете зубов нам в аду;²² он был Богом и требовал этого, он сам был воплощенным требованием этого, но он и не разлетелся пополам, и его несчастные половинки не бросились друг на друга; он думал не о том, что говорил, а о том, какое впечатление должны произвести его слова.

В этом пункте многие христиане сходятся со мной (остается, однако, удобство проекта, в который необязательно по-настоящему верить). Много искусственного есть уже в заботе «а» об «ad» (идентичность «а» — «ah» —

«ad» сводится к нити, которая связует разные моменты ежесекундно меняющегося, отчуждающегося от себя существа). Смерть разрывает эту нить: мы мыслим непрерывность лишь за отсутствием порога, за которым она прекращается. Достаточно вольного движения, внезапного жеста — «а» и «к» покажутся на одно лицо.

И всё же такой огромный интерес к «к» на протяжении долгого времени не совсем камичен и не совсем низок. Подумать только — столько интересоваться «к», даже не зная, что это был он!

«Весь пыл моего трудолюбия и вся моя беззаботность, всё мое самообладание и все мои естественные наклонности, вся моя отвага и весь мой трепет, мое солнце и моя сверкающая в черном небе молния, вся моя душа и весь мой дух, весь тяжелый и обременительный гранит моего “я” — всё это имеет право непрерывно повторять: “Какая разница, кто я такой!”» (Ницше, фрагменты 1880—1881 годов).

Вообразить себе, после того, как «мое я» изгладится, упразднится смертью, что в мироздании его станет не хватать... И наоборот: я остаюсь, а вместе со мной и толпа прочих мертвецов — тогда мироздание стало бы стареть, из его пасти зловонило бы всеми этими мертвецами.

Время грядущего я могу вынести лишь при одном условии: чтобы в нем жили другие, всё время другие — и чтобы смерть омывала нас, омывала других, и так без конца.

Самое ненавистное в морали спасения: она предполагает одну истину и множество людей, которые, не зная этой истины, живут в заблуждении. Молодиться, не скупиться, смеяться — и, одно тянет за собой другое, любить всё, что соблазняет: девушек, танцы, цветы, — значит заблуждаться; не будь она глупой, хорошенькая девушка мечтала бы стать уродливой (ведь самое главное — спасение). Хуже того: радостный вызов, бросаемый смерти, чувство гордости, что опьяняет и животворит вдыхаемый воздух, — всё это суета сует, и мудрец щедит сквозь зубы: «Если бы они только знали...»

Наоборот, существует какая-то близость между беззаботностью, щедростью, потребностью бросать вызов смерти, суматошной любовью, пугливой наивностью, с одной стороны, и волей стать добычей неизвестности — с другой. В обоих случаях одна и та же потребность в беспредельной авантюре, одно и то же отвращение к расчету, к проекту (к поблекшим, преждевременным постаревшим лицам «буржуа», к их осторожности).

Против аскезы.

Если какая-нибудь частичка жизни, бескровная и невеселая, несвободная и не желающая знать непомерной радости, станет утверждать, что достигла крайности, — это самообольщение. Крайности достигают полнотою сил: для этого нужны люди полнокровные, отважные. Против аскезы мой принцип в том, что крайности достигают не недостатком, а избытком.

В моих глазах даже аскеза преуспевающих людей несколько греховна, страдает бессильной скудостью.

Я не отрицаю, что аскеза благоприятствует опыту. Даже на том настаиваю. Аскеза — верное средство оторваться от объектов: она убивает желание, которое привязывает к объекту. Но в то же время она превращает опыт в объект (желание, направленное на объекты, удалось убить не иначе как предложив желанию какой-то новый объект).

При аскезе опыт неизбежно расценивается как позитивный объект. Аскеза сумит избавление, спасение, овладение желаннейшим объектом. В аскезе не ценится опыт сам по себе, независимо от удовольствия или страдания. В аскезе мы трудимся над тем, чтобы обеспечить себе блаженство, избавление.

Тем не менее, на краю возможного опыт требует отречения: отказа от желания быть всем. Тогда как аскеза, если понимать ее в обычном смысле, означает как раз стремление стать всем, овладев Богом и т. д. Даже Хуан де ла Крус пишет: «Para venir a serlo todo...» («Чтобы в итоге стать всем») ²³.

Всякий раз трудно решить, является ли спасение объектом истинной веры или же это всего-навсего удобство, позволяющее придать «духовной» жизни форму проекта (экстаз тогда ищется не ради испытания, но как путь к избавлению, как средство). Спасение необязательно является главной ценностью; для буддистов ею является конец страданий, а для христиан, мусульман и индуистов-небуддистов — Бог. Так выглядит ценность с точки зрения личного существования. Впрочем, в обоих случаях ценностью будет целокупность, завершенность; для верующего спасение означает «стать всем», для большинства — это непосредственно божественность, для буддистов — отсутствие индивидуальности (ибо, согласно Будде, страдание — это индивидуальность). Если сложился проект спасения, то становится возможной и аскеза.

Представим же теперь иную волю — отличную и даже противоположную, — которой воля «стать всем» будет казаться препятствием для воли пропасть (избежать обособления, съезживания индивида), когда воля «стать

всем» будет грехом не только для человека, но и для всего возможного, даже для самого Бога!

В этом случае пропасть означает именно «пропасть» — и никоим образом не спастись. (Дальше мы увидим, с какой страстью человек протестует против любого соскальзывания в направлении «всего», спасения, возможностей проекта.) Но ведь тогда исчезает возможность аскезы!

Тем не менее внутренний опыт — проект, хочешь того или нет.

Он таков, ибо человек целиком и полностью является человеком благодаря языку, который по сути своей, кроме своего извращения в поэзии, есть проект. Только в этом случае проект будет не позитивным, как при поиске спасения, а негативным: проект упразднения власти слов, стало быть, упразднения проекта.

Тогда проблема в следующем. Аскеза оказывается ни при чем, для нее нет никакой точки опоры, никакого основания, обеспечивающего ее возможность. Хотя аскеза и является жертвой, но при ней жертвуют одной своей долей ради спасения другой. А если хочешь пропасть целиком и полностью? Это возможно лишь в вакханальном порыве, без всякого хладнокровия. Хладнокровие, наоборот, необходимо для аскезы. Надо сделать выбор.

Грубо говоря, я могу показать, что средства всегда двойственны. С одной стороны, требуется избыток сил, порывы опьянения и вождления. С другой стороны, чтобы распоряжаться своими силами, люди калечат себя (через аскезу опыт незаметно, словно растение, словно цветок, одомашнивается и перестает соответствовать своему скрытому требованию. Ищите спасения — калечьте себя... А путешествие на край возможного требует капризной свободы — свободы необязанного жеребца)²⁴.

Аскеза сама по себе чем-то привлекательна, удовлетворительна для многих — как совершенное самообладание, наитруднейшее господство над собой, над всеми своими инстинктами. Аскет может смотреть сверху вниз (во всяком случае, на человеческую природу — из презрения к своей собственной). Он не представляет себе возможности жить вне формы проекта. (Я ни на кого не смотрю сверху вниз, зато на аскетов и жуиров — с детским смехом.)

Разумеется, говорят: другого выхода нет. Все сходятся в одном: никаких половых излишеств. Почти все: совершенное целомудрие. Смело отвергнуть эти притязания. И если целомудрие, как и всякая аскеза, есть в некотором смысле легкий путь, то разнузданность, умножающая препятствия, лучше аскезы, ибо старую деву — и всякого, кто похож на нее, — препровождает в свойственный им мир одомашненной скудости.

Человек, кому неведома эротика, столь же далек от края возможного, сколь далек от него без внутреннего опыта. Надо выбираться крутой, беспокойный путь — путь «цельного человека», неискаленного.

Решаюсь сказать со всей точностью: индус чужд драме, христианин не может достичь в себе нагого безмолвия. И тот, и другой прибегают к аскезе. Только два первых средства могут быть обжигающими (не требуя проекта); еще никто не делал на них ставку разом, ставили то на одно, то на другое вкупе с аскезой. Если бы я располагал одним из них, то, в отсутствие интенсивных упражнений, каковыми является аскеза, достиг бы не внутреннего опыта, но лишь опыта большинства людей, опыта, обусловленного внеположностью объектов (если осуществлять внутренние движения спокойно, то сама внутренняя жизнь становится объектом; стремятся к «результату»). Но, поскольку доступ вовнутрь, в мир безмолвия, связывается во мне с предельным вопрошанием, я уклоняюсь как от бегства в слова, так и от умфотворенно-пустого любопытства к внутренним состояниям. Вопрошание получает такой ответ, который превращает его из логической операции в головокружение (так возбуждение обретает плоть в восприятии наготы).

Есть нечто суверенно притягательное в том, чтобы быть, наподобие западного человека, сухим, черствым, воплощенным рассудком и вместе с тем иметь в своем распоряжении миг безмолвия; это могильное безмолвие, и твоя жизнь исчезает в полноте собственных сил и движений.

Меня поразила одна фраза из «Was ist Metaphysik?»: «Наше тут-бытие (unseres Dasein), — говорит Хайдеггер, — в сообществе исследователей, преподавателей и учащихся — определяется знанием». Несомненно, так и спотыкается философия, смысл которой должен бы быть связан с тут-бытием, определяемым внутренним опытом (жизнью, играющей по ту сторону всех отдельных операций). Это сказано не столько для того, чтобы обозначить предел моего интереса к Хайдеггеру, сколько с целью ввести следующий принцип: не может быть ни познания без сообщества исследователей, ни внутреннего опыта без сообщества тех, кто им живет. Но сообщество следует понимать при этом в ином смысле, чем церковную общину или орден. Индийские саньяси²⁵ имеют между собой гораздо меньше формальных связей, нежели хайдеггеровские «исследователи». И всё же тут-бытие, определяемое для них йогой, — это тут-бытие сообщества; сообщество — это вовсе не то, что прилагается к тут-бытию, но то, что его учреждает.*

* Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 16. Цитируется лекция «Что такое метафизика?» (1929), перевод изменен. (Примеч. пер.)

Теперь мне пора сместить вопрос. Для того или иного «тут-бытия» сообщение предполагает не формальные связи между теми, кто сообщается, но некие всеобщие условия. Условия исторические, временные, но действующие в определенном направлении. Говорю об этом из заботы достичь самого решающего момента. Как некогда я наносил и бередил рану.

На краю знания всегда недостает того, что давалось одним откровением: произвольного ответа, который гласит: «Теперь ты знаешь то, что должен знать, не знаешь же ты того, чего тебе не нужно знать; достаточно будет, что это знает другой, и ты зависишь от него, можешь объединиться с ним».

Без этого ответа человек лишен средств быть всем, он — заблудший безумец, безысходный вопрос.

Когда откровение было поставлено под сомнение, как-то упустили из виду, что раз никто никогда с нами не говорил, то никто никогда и не будет больше говорить; отныне мы в одиночестве, солнце закатилось навсегда.

В ответы разума стали верить, даже не заметив, что они держатся единственно тем, что приписывают себе как бы божественный авторитет, подражая откровению (в глупой претензии сказать всё).

И не знали: только откровение, но не разум, позволяет человеку быть всем; однако «быть всем» вошло в привычку, вот откуда тщетное усилие разума отвечать так, как это делал Бог, приносить удовлетворение. Теперь, когда жребий брошен, когда партия тысячу раз сыграна и проиграна, человек окончательно остался один — и не может ничего сказать (если только не действует: не решает).

Чем не насмешка: множество жалких, противоречащих друг другу «вселенных», превосходящий себя ум в итоге превращается в многоголосый, разноречивый, неугомонный идиотизм.

Но самое странное: не хотеть больше быть всем — это высочайшее стремление человека, это стремление быть человеком (или, если угодно, преодолеть человека, быть тем, чем он был бы, избавленный от потребности зариться на совершенство, сам поступая наоборот).

И теперь: если нам станут излагать кантовскую мораль («поступай так, как если бы...»)²⁶, если во имя этой морали будут ставить в упрек какой-то поступок или, за неимением оного, желание, нечистую совесть, то мы можем непочтительно взглянуть на эту мышь в лапах кошки и заявить: «Вы хотели быть всем, а теперь, когда обман раскрылся, будете изрушкой в наших руках».

На мой взгляд, тьма незнания, которая следует за этим решением «не хотеть больше быть всем, а значит, быть человеком, преодолевающим свою былую потребность отворачиваться от себя», — ничего не прибавляет к уроку Ницше и ничего не отнимает от него. Вся мораль смеха, риска, восхваления доблестей и сил есть не что иное, как дух решимости.

И тогда — на грани смеха — человек больше не хочет быть всем, наконец то он хочет быть таким, каков он есть, несовершенным, незавершенным, добрым, — насколько можно, а порой и жестоким; и прозорливым... до такой степени, что умирает в слепоте.

Парадоксальный ход мысли требует ввести в условия сообщества то, что я отвергал в самих принципах внутреннего опыта. Однако, излагая принципы, я устранял всевозможные догмы, теперь же я лишь изложил непосредственные данности, по крайней мере те, которые вижу.

Не будь тьмы, никому бы и дела не было до каких-то решений, живи себе в обманчивом свете. Решимость рождается при встрече с худшим, в преодолении. Это сущность мужества, смелости, самого бытия. Это полная противоположность проекта (она требует отказа от любых отсрочек, требует незамедлительных решений в разгар игры; не важно, что будет потом).

Есть в решимости один секрет, самый сокровенный: он кроется в глубине тьмы, в тревоге (которой решимость кладет конец). Но ни тьма, ни решимость не могут служить средствами; никоим образом тьма не может быть средством решимости: тьма существует сама для себя или не существует вовсе.

То, что я говорю о решимости, с которой разыгрывается судьба грядущего человека, присутствует в каждом истинном решении, всякий раз, когда трагический раздор требует незамедлительного решения.

Это обязывает меня к (беззаботному) самоустраниению, в противоположность количному романтизму (а до какой степени я отхожу — решительно — и от романтического облика, каковой, пожалуй, принимал раньше — на это по лени косо смотрят...). Глубинный смысл «Ессе Ното»: ²⁷ничего не оставлять в тени, разбивать свою гордость светом.

О сообществе я говорил так, словно оно существует; Ницше соотносил с ним свои идеи, но остался один.

Перед лицом Ницше чувство тревожной верности обжигает меня, будто хитон Несса ²⁸. И не важно, что по пути внутреннего опыта он шел лишь нерешительно, по вдохновению; зато его целью как философа было не познание,

не разделение операций, а жизнь, ее крайность, одним словом, сам опыт, *Dionysos philosophos**.²⁹ Именно из чувства сообщества, связывающего меня с Ницше, во мне рождается желание сообщения, а не обособления и оригинальности.

Несомненно, я больше, чем Ницше, склонен к тьме незнания. Он не задерживается в тех болотах, где я, увязая, провожу время. Но я не колеблюсь: много Ницше не понять, если не дойти до этой глубины. До сих пор последствия его мысли оставались поверхностными, хоть и внушительными.

Верен ему — не без оцепенелой ясности мысли, из-за которой чувствую себя так, будто меня нет. Что до вечного возвращения³⁰, мне думается, что Ницше познал этот опыт в собственно мистической форме, к которой приносились рассудочные представления. Ницше был лишь человеком — горячим, одиноким, ничем не отвлекаемым от переизбытка сил, с редким чувством равновесия между сознанием и нерассуждающей жизнью. Это равновесие мало благоприятствует упражнению умственных способностей (которые требуют спокойствия; взять, к примеру, жизнь Канта, Гегеля). Он набрасывал заметки, в которых беспорядочно играл своими силами, не был ничем связан, всё время начинал сначала, не строил никакого здания камня за камнем. Говоря на исходе катастрофы сознания (если не закрывать на нее глаза). Первым ее сознавая. Не обращая внимания на противоречия. Влюбленный только в свободу. Первым достигнув бездны и погибнув в победе над ней.

«Ницше был лишь человеком...»

И наперекор тому.

Не воображать Ницше именно в виде «человека».

Он говорил:

«Но куда в конце концов впадают потоки всего того, что есть великого и возвышенного в человеке? Нет ли океана для этих бурных рек? — Стань этим океаном: тогда он будет» (фрагменты 1880—1881 годов).

Еще лучше, чем образ *Dionysos philosophos*, — затерянная даль этого океана и голое требование «Стань этим океаном» обозначают опыт и крайность, к которой он устремлен.

В опыте нет больше ограниченного существования. Человек в нем ничем не отличается от других людей: в нем теряется то же, что бурлит и в других. Сталь простое предписание «Стань этим океаном», будучи связанным с крайностью, обращает человека во множество людей, в пустыню. В этом выражении концентрируется и уточняется смысл сообщества. Мне по силам

* Дионис-философ (греч.).

ответствовать желанию Ницше, когда я говорю о сообществе, имеющем своим предметом только опыт (но, обозначая это сообщество, я говорю о «пустыне»).

Чтобы дать почувствовать расстояние, разделяющее «пустыню» и современного человека, с его какофонией благоглупостей (вроде науки, идеологии, самодовольной насмешливости, прогресса, трогательной сентиментальности, веры в машины и в громкие слова — одним словом, с разногласицей и полным неведением в отношении неизвестного), можно сказать, что «пустыня» — это полнейшая отрешенность от забот «современного человека», в чем находит продолжение «человек древний», которым правил распорядок празднеств. Это не возврат в прошлое: «человек-пустыня» переболел разложением «современного человека», на нем места живого нет, лишь следы недуга — от них его «пустыня» получает свою «пустынную» истину, а за ним простираются пепелища воспоминаний о Платоне, христианстве и, самое отвратительное, о современных идеях. Но на пути от него к неизвестности писк идей умалк: вот почему он похож на «древнего человека», он уже не рационально господствует (якобы господствует) над мирозданием, а грезит о нем.

Веселье «пустыни» и грезы, «пустыней» порождаемой.

«Как чудесно и неискушенно и в то же время как ужасно и иронично чувствую я себя со своим познанием по отношению ко всей полноте бытия! Я открыл для себя, что прежний человеческий и животный мир, да и вообще глубочайшая древность и прошлое всего осязаемого бытия продолжает во мне творить, любить, ненавидеть, завершать, — я внезапно пробудился среди этого сна, но пробудился лишь к сознанию, что я именно сновидцу и должен впредь сновидеть... дабы не сдунуть...» (Ницше, «Веселая наука»)*.

Есть между миром и «пустыней» согласие всех инстинктов, всех многочисленных возможностей безрассудной самоотдачи, жизненность танца.

Мысль о том, что он стал грезой о неизвестности (Боге, вселенной), является, по-видимому, той крайней точкой, которой достиг Ницше**. В ней играет счастье быть и утверждать, отказ быть всем, естественная жестокость и плодотворность; человек как философ-вакханка³².

Трудно дать понять, как далека эта «пустыня», где мой голос наконец зазвучал бы с самой малостью смысла: со смыслом грезы.

* Ницше Ф. Веселая наука / Пер. К.А. Свасьяна // Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 547–548. (Примеч. пер.)

** Такая точка зрения высказана Фридрихом Вюрцбахом³¹ в предисловии к его изданию «Воли к власти».

Непрерывная постановка всего под вопрос не позволяет действовать раздельными операциями, обязывает высказываться мгновенными вспышками, освободить, насколько это возможно, выражение своей мысли от всякого проекта, включать в несколько предложений всё: тревогу, решимость и даже поэтическое извращение слов, без которого казалось бы, что над нами кто-то господствует.

И все-таки владения поэзии ограничены — связаны с областью слов. Область же опыта включает в себя всё возможное. И в том выражении, в которое он облакает себя в конечном счете, он по необходимости будет как речь, так и безмолвие. Не от бессимия. Опыту вполне даны речь и силы, чтобы ее вести. Нет, безмолвием желанным — не чтобы таить, а чтобы выражать еще более отрешенно. Опыт не может быть сообщен, если тех, кем он играет, не меняют узлы безмолвия, самоустранения, расстояния.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

КАЗНЬ

I

Есть в божественных вещах столь великая прозрачность, что, исходя даже из самых темных намерений, соскальзываешь в озаренную смехом глубину.

Я живу чувственным опытом, а не логическими объяснениями. Мой опыт божественного столь безумен, что надо мной будут смеяться, если я вздумаю говорить о нем.

Итак, передо мной тупик. Там исчерпывает себя всякая возможность, возможное ускользает, свирепствует невозможное. Оказаться лицом к лицу с невозможным — непомерным, бессомненным, когда нет больше ничего возможного, — вот, на мой взгляд, опыт божественного; это нечто аналогичное мучительной казни.

Бывают такие часы, когда нить Ариадны³³ рвется; когда я сплошь пустое раздражение нервов, когда не знаю больше, что со мной, когда меня снедают голод, холод, жажда. В эти моменты бессмысленно прибегать к воле. Главное — отворачивание ко всякой жизнестойкой позиции, отворачивание ко всему, что я когда-то мог сказать, написать, ко всему, что могло бы меня связывать; верность себе кажется каким-то безвкусием. Из противоречивых поползновений, что движут мной, нет исхода, и тем то они меня удовлетворяют. Я сомневаюсь: в себе не вижу ничего, кроме провалов, бессилия, тщетной суеты. Кажется, будто я гнию заживо, к чему бы я ни прикоснулся — всё гниет.

Требуется необыкновенное мужество, чтобы не пасть духом и продолжать — во имя чего? И всё же я продолжаю во мраке своем; человек во мне продолжает, проходит и через это. Когда я мысленно произношу: *что это?* — когда остаюсь без всякого мыслимого ответа, то думаю: этот человек должен наконец убить меня во мне, стать *самим собой* до такой степени, что моя глупость перестанет делать меня смешным. Что касается... (редкие, мимолетные свидетели, наверное, догадаются), то их я про-

шу обождать: ибо, обреченный стать человеком (или чем-то бóльшим), я должен теперь умереть (для себя) и родить сам себя. Долго так продолжаться не может, возможное в человеке никак не ограничить этим постоянным отвращением к себе, этим повторяющимся отречением умирающего. Нам не дано без конца быть такими, как есть: словами, что ничтожат друг друга, и в то же время мня себя устоями, непоколебимыми балками мироздания. Отчулся ли я? Сомневаюсь и готов разрыдаться. Неужели я первый на свете почувствовал, что человеческое бессилие может свести с ума?

Взоры, которые я обращаю на пройденный путь. — Лет пятнадцать тому назад (или чуть больше) я возвращался поздней ночью, не помню уже откуда. Рю де Ренн³⁴ была безлюдна. Шагая со стороны Сен-Жермена³⁵, я перешел рю дю Фур (рядом с почтой). В руке я держал раскрытый зонтик, хотя дождя, помнится, не было. (Но я не напился пьяный, в этом я совершенно уверен.) Зонтик оставался раскрытым просто так, без особой нужды (не считая той, о которой скажу дальше). Тогда я был очень молод, вел беспорядочную, полную пустого пьянства жизнь: круг моих идей, непристойных, головокружительных, но полных суровой заботы, крестной муки, только-только раскручивался... Разум тонул, и этим пользовались тревога, одинокая слабость, что-то подлое и недоброкачественное; а потом вскоре опять начинался праздник. Несомненно одно: непринужденность и одновременно «невозможное», с которым я столкнулся, вскружили мне голову. Передо мною разверзлась мрачная бездна пространства с созвездиями смеха. Переходя рю дю Фур, я стал вдруг неизвестным в этом «небытии»... отринул эти серые, затворявшие меня стены и очертя голову впал в восторг. Я смеялся божественным смехом, опавший зонтик накрывал мне голову (я нарочно накрыл себя им, будто черным саваном). Смеялся так, как, возможно, еще никто и никогда не смеялся; все на свете вещи, обнажившись, открывались мне до самой глубины, словно я уже умер.

Кажется, я остановился посреди улицы, скрывая свой бред под зонтиком. Вроде бы подпрыгивал (скорее всего, иллюзорно) — должно быть, смеялся на бегу в каком-то судорожном озарении.

Сомнение не отпускает меня, вгоняет в тревогу. Что значит это озарение? любой природы, если бы даже сияние солнца слепило и пламенило меня изнутри? Чуть больше света, чуть меньше — это ничего не меняет; во всяком случае, человек, будь он солнечным или иным, остается лишь человеком; быть всего лишь человеком, не иметь никакого другого выхода — вот что душит, переполняет тяжким неведением, вот что нестерпимее всего.

«Я учу искусству превращать тревогу в отраду», «восславлять» — вот в чем смысл этой книги. Моя суровость, мое «несчастье» — лишь условие тому. Но тревога, которая выливается в отраду, всё равно остается тревогой: не отрадой, не надеждой, но тревогой, от нее больно и весь разваливаешься. Кто не «умирает» от того, что он всего лишь человек, так и останется всего лишь человеком.

Очевидно, тревоге не научить. Что же, ее вызывают? Возможно, но я в это не очень верю. Разве что всколыхнуть ее осадок... Если кто-то принаётся, что его терзает тревога, следует продемонстрировать ничтожество его доводов. Он воображает, что терзания могут окончиться, будь у него побольше денег, жена, другая жизнь... Тревога бесконечно глупа. Вместо того чтобы испить свою чашу до дна, страдающий ею что-то лепечет, позорит себя, уклоняется от ответа. А ведь тревога была его удачей: он был *избран* в той мере, в какой *предчувствовал*. Но если он уваливает — всё пропало: он страдает и унижается, тупеет, жлет, притворяется. Уваливая от тревоги, человек превращается в иезуита — суетящегося, но без толку.

Содогаюсь. Твердо стоять на ногах во мраке одиночества, не выдавая себя ни единым умоляющим жестом; мольба, но без жестов, а главное, без всякой надежды. Потерянным, умоляющим, слепым, полумертвым. Словно Иов на гноище³⁶, но без всяких выдумок, бессильный перед наступлением ночи, знающий, что всё потеряно.

Смысл мольбы. — Выражу его так, в виде молитвы: «О Бог Отец, Ты, Кто однажды во тьме отчаяния распял Своего сына, Кто в эту кровавую ночь, когда агония стала *невозможной* — хоть криком кричи — сам стал *Невозможным*³⁷ и прочувствовал *невозможность* до самого конца, до самого ужаса, Ты, Бог отчаяния, дай мне мужество, Твое мужество, шаткое, непомерное и не терпящее более того, что Ты есть!»

Непонятно, каким образом должно говорить о Боге. Мое отчаяние — это еще ничего, но отчаяние Бога! Я не могу ничего ни пережить, ни познать, если не представляю себе, что это пережито и познано Богом. Мы пятимся от одной возможности к другой, у нас всё вновь и вновь, но никогда не *в игре* — только лишь у Бога: в этом «прыжке» существа, каким является Он, в этом его «отныне и во веки веков»? Никто не дойдет до края мольбы, не погрузившись прежде в тягостное одиночество Бога.

А у меня всё вновь и вновь, но никогда ничто не в игре. Я разрушаю себя в бесконечной возможности подобных мне людей: она уничтожает смысл *моего я*. Если на миг я и достигну края возможного, то чуть позже

уже стану убежать, буду где-то *не там*. И что за смысл в этой крайней абсурдности: добавлять к Богу бесконечно повторяющиеся возможности и эту муку человека, капля за каплей ниспадающего в бездну людских несчастий? Словно стадо, гонимое пастырем бесконечности, мы блеющими барашками бежим и бежим, ужасаясь при мысли свести Бытие к целокупности всего.

Со мной, идиотом, Бог говорит из уст в уста; будто пламя, голос выступает из мрака и говорит — пламя леденящее, обжигающая грусть — говорит с... человеком под зонтиком. Когда силы изменяют мне, Бог отвечает моей мольбе (но как? над кем смеяться в этой комнате?..) *Сам я* стою на разнообразных вершинах, на которые так уныло карабкался, многие мои ночи ужаса сталкиваются между собой, двоятся, переплетаются и эти вершины, и эти ночи... — о несказанная радость!.. — я замираю. Аз есмь? — вскрикиваю и, рухнув навзничь, теряю чувства.

Философия никогда не бывает мольбой, но, если не молить, нельзя помыслить и ответа; никогда ответ не предшествует вопросу, а что значит вопрос, если в нем нет тревоги, нет казни. Ответ появляется в тот миг, когда начинаешь сходить с ума; иначе как расслышать его?

Самое главное — край возможного, когда сам Бог уже не знает, отчаивается и убивает.

Забывать всё. Спуститься глубоко во тьму существования. Бесконечно молить в неведении, тонуть в тревоге. Скользить над бездной в полном мраке, испытывая весь ее ужас. Содрогаться, отчаиваться в слуге одиночества, в вечном безмолвии человека (все фразы глупы, их ответы иллюзорны, отвечает одно лишь бессмысленное безмолвие тьмы). С помощью слова «Бог» достигнуть дна в бездне одиночества, но больше уже не знать, не слышать его голос. Не ведать его. «Бог» — последнее слово, означающее, что еще немного, и слов не станет; заметить собственное красноречие (оно неизбежно) и смеяться над ним вплоть до тупого неведения (для смеха уже не нужно смеяться, для слез — рыдать). Дальше вспышка в голове: человек — это не созерцание (лишь убегая, он обретает умиротворение), человек — это мольба, война, тревога, безумие.

Голос ханжей: у них на всё есть ответ, они размечают пределы, тихонько подсказывают, кому куда идти, — словно распорядитель на похоронах.

Чувство сообщничества — в отчаянии, безумии, любви, мольбе. Не-человеческая, буйная радость *сообщения*, ибо это отчаяние, безумие, лю-

бовь, ибо во всём пространстве нет ничего кроме отчаяния, безумия, любви, да еще смех, головокружение, тошнота, самоутрата вплоть до смерти.

II

Смешно! обо мне говорят: пантеист, атеист, теист!.. А я кричу в небо: «Я ничего не знаю!» И повторяю *камическим* голосом (порой так и кричу в небо): «Ничего, абсолютно ничего».

Край возможного. — Вот он, наконец. А вдруг уже поздно?.. Да и как, сам того не ведая, дойти до него? — (по правде говоря, всё равно) окольным путем: один смеется (хохочет), другой лезет на рожон и бьет жену, а то еще пьют мертвую или казнят смертью.

Абсурдно читать то, что должно надрывать сердце до смерти, а предварительно зажигать лампу, разбирать кровать, что-то пить на ночь, заводить часы. Смешно, но что тогда сказать о «поэтах», которые воображают, будто они выше надуманных поз, не желая признавать, что у них, как и у меня, в голове пусто; показать это как-нибудь со всей строгостью — хладнокровно — вплоть до того момента, когда надламываешься, начинаешь молить, когда больше нет скрытности и отсутствия. Что это — упражнения? согласованные? намеренные? Действительно, это упражнения, *принуждения*. Нехитрое дело — хотеть быть человеком, которого несет течением, который никогда не загоняет себя в угол, не припирает себя к стенке: так становятся пособником инертности. Странно, однако, что, уваливая, упускают из виду взятую на себя ответственность, самую удручающую из всех: это *неискупимый грех* — увидеть возможность и оставить ее ради чечевичной похлебки, чтобы как то там жить. Возможность безмолвствует, не угрожает, не проклинает, но тот, кто из страха умереть самому позволяет умереть ей, будет вроде облака, закрывшего долгожданное солнце.

Не могу вообразить себе человека, который *смеялся* бы — смеялся над самой высшей возможностью, смеялся, отвернувшись без всяких фраз и отдавшись очарованию жизни, — и который бы никогда, ни разу не уваливал. Но стоит ему однажды обессилеть, стоит в бессилии своем отказаться идти до конца (по пути бессилия, когда сама возможность его требует, дает ему знать, что ждет его), как он принимается уваливать, и тогда конец его невинности: в нем начинается неуловимая игра греха, раскаяния, притворного раскаяния, а затем полного и заурядного забвения.

Стоит наконец взглянуть на историю людей, во всей ее длительности, одного человека за другим, — как на сплошную историю бегства: сначала от жизни — это грех, а затем от греха — это одна долгая ночь, наполненная идиотскими смешками, в которых подспудно угадывается одна лишь тревога.

В общем, каждый добился права на отсутствие, на достоверность, каждая улица — узколицое лицо этой победы.

Медленно наслаждаться крепостью отчаяния, быть решительно строгим, суровым и скорее гарантом смерти, нежели жертвой. Когда ты в отчаянии, трудно сохранять цельность: но, по мере того как я пишу, слова изменяют мне... Есть в отчаянии неотъемлемый эгоизм: в нем рождается безразличие к сообщению. «Рождается» — по меньшей мере, ибо... я пишу. Впрочем, слова плохо выражают то, чем живет человек; я говорю «отчаяние», а следует понимать: я разбит, меня пронизывает холод, я вдыхаю запах смерти — и в то же время твердо стою на ногах, *предан* своей судьбе, люблю ее, как зверь любит своих детенышей, и ничего другого знать не желаю. Верх радости — это не радость, ибо, радуясь, я чувствую, как наступает момент, когда радость закончится, тогда как в отчаянии я не чувствую ничего другого, кроме наступления смерти; меня влечет к ней тревожное желание, но именно желание, и больше никакого. Отчаяние — простая шутка: отсутствие всякой надежды, всяких *иллюзий*. Это состояние необозримых пустынь и — могу себе представить — солнца.

Что бы я ни писал, моя неудача в том, что я должен был связать с точностью смысла бесконечное — безумное — богатство возможностей. Такой работе Данаид³⁸ я обречен — весело? быть может, ибо огнь не могу вообразить свою жизнь не иначе как пригвожденной к *краю возможного*. (Прежде всего, это предполагает сверхчеловеческое сознание, мне же часто приходилось прибегать к чужому, более изощренному сознанию... Но что делать? Забыть? В ту же минуту, я чувствую это, *я сойду с ума*; мы еще плохо понимаем всё убожество *разоблаченного духа*.) Достаточно, наверное, чтобы до крайности дошел кто-то один; но нужно, чтобы с другими — которые его избегают — он сохранил какую-нибудь связь. Иначе вместо края возможного получится лишь причуда. В нем должны теряться всякий шум, крик, болтовня, смех, лишаться смысла в его отчаянии. Сознание, сообщение, убогая мольба, *жертва* (всего труднее, разумеется, *открыться* бесконечной глупости: дабы избежать ее — только доходя до крайности, человек перестает быть тупо-узлобым — и в то же время чтобы в ней утонуть) — всё должно сойтись вместе. Самым странным будет отчаяние, которое парализует всё остальное и вбирает в себя. А «моя целостность»? «Моя целостность» — это такое наивное, враждебное вся-

кой шутке существо; когда оно при мне, ночь становится холоднее, пустыня пустынее, нет больше никаких пределов; по ту сторону познанных возможностей в сером-сером небе поселяется величайшая тревога, словно монах в сумраке могилы.

Мое усилие будет тщетным, если оно не одолеет убеждения. Но оно ежечасно разбивается во мне! из *крайности* я впадаю в оцепенение, если только допустить, что я вообще хоть и редко, но достигал *крайности*. Как поверить в таких условиях, что *крайность* станет когда-нибудь *возможностью* человека, что когда-нибудь человек (пусть в ничтожном числе) получит доступ к крайности? И всё же без крайности жизнь — это сплошное лукавство, череда поражений без боя, за которыми следует беспорядочное бегство, словом, полный провал.

По определению, край возможного является той точкой, где человек — несмотря на неопостижимость своей позиции в бытии, — отрешившись от иллюзий и страха, заходит так далеко, что невозможно помыслить возможности пойти дальше. Нечего и говорить, сколь тщательно воображать себе чистую игру ума без тревоги (хотя философия замыкается в этом тупике). Тревога — такое же средство познания, как и ум, а край возможного — столь же знание, сколь и жизнь. Так же и сообщение, подобно тревоге, означает жить и познавать. Край возможного предполагает смех, экстаз, пугающее приближение смерти; предполагает заблуждение, тошноту, непрестанное брожение возможного и невозможного и, в конечном счете, состояние мольбы, однако медленно-желанное, раздельно-постепенное. От того, что человек может *знать* с такой целью, нельзя увильнуть без падения, без греха (а поскольку на кону самое главное, то я даже имею в виду наихудший позор, отступничество: кто однажды почувствовал себя званым, тому больше нет ни оправданий, ни извинений, остается только стоять где стоишь). Кто не идет до края, тот *слуга* или *враг* человека. Если только он не содействует каким-нибудь рабским трудом общему пропаганду, его отступничество усугубляет презренную судьбу человека.

Познание вульгарное или познание, обретаемое в смехе, тревоге либо в другом подобном опыте, подчинены — что вытекает из правил, которым они следуют, — краю возможного. Каждый вид познания ценен в своих пределах, надо только понимать, чего оно стоит у края, что ему добавляет опыт крайности. Прежде всего, на краю возможного обрушивается само здание разума, в этот миг безумной смелости его величие рассеивается; если что и остается, какой-нибудь шаткий краешек стены, чувство смятения от этого не тише, а сильнее. Возмущаться глупо и бесстыдно: так

было нужно, ничто не может устоять перед необходимостью двигаться дальше. Иной, если потребуется, заплатит и безумием.

Презренная судьба... Всё в человеке взаимосвязано. Во все времена были люди, движимые страстной волей — пусть и смутно-рассеянной — зайти так далеко, как только может человек. А что, если человек с такой же страстью перестанет *волить себя*? Это возможно не иначе как с ослаблением всякого воления, в каком бы направлении это воление ни осуществлялось (в очаровании, битве, завоевании).

Чтобы дойти до самого края человека, необходимо в какой-то момент уже не терпеливо сносить, а принуждать свою судьбу. Если же, напротив, всё решают поэтическая беззаботность, пассивность, нелюбовь к мужественному ответу — тогда мы провалимся в литературность (в прекраснодушный пессимизм). Проклятие Рембо, которому пришлось отвернуться от возможного, коего он достигал, чтобы обнаружить в себе нетронутую силу решимости. До края доходит тот, в ком есть ненависть — не к поэзии³⁹, но к поэтической женственности (к отсутствию решимости: поэт — это баба, его насиляют сочинительство и слова). Поэзии я противопоставляю опыт возможного. Речь не столько о созерцании, сколько о терзании. Я имею в виду, однако, «опыт мистический» (Рембо упряжился в нем, но без той настойчивости, какую он проявил позднее, сколачивая себе состояние⁴⁰). Своему опыту он дал поэтический выход; в общем и целом он так и не узнал утвердительной простоты — видны лишь слабые поползновения в отдельных письмах, — выбрал бабское увиливание, эстетику, неопределенно-безвольную выразительность).

Чувство бессилия: у меня есть ключ к кажущемуся беспорядку моих мыслей, ключ есть, но некогда его повернуть. Замкнувшаяся, одинокая скорбь, притязания, что я взрастил в себе, столь велики, что... мне бы тоже хотелось улечься, заплакать, уснуть. Но я остаюсь на месте, еще несколько мгновений, желая принудить судьбу, и весь *разбит*.

Предельное мужество: всё забыть, вернуться к невинности, к бодрости отчаяния.

Молитва перед сном: «Господи, зрящий мои усилия, даруй мне ночь твоих незрячих глаз».

Уязвленный, Бог отвечает, я тянусь к точке обессиленности, *вижу Его*, затем забываю. Всё беспорядочно, как во сне.

III

Передышка. Зашел в церковь Сен-Рок. Перед образом солнца⁴¹ — гигантским, туманно-золоченым, — порыв радости, детского настроения и восхищения. Потом взглянул на деревянную балюстраду и увидел, что она плохо почищена. Из прихоти коснулся пыльной балясины — палец оставил след.

Продолжение разговора в поезде. — О тех, кто не знает, как земля уходит из-под ног, кто следует благоразумным максимам, а если бы знали, то с каким абсурдом они бы столкнулись, как бы они молили. Я теряю время, пытаясь предупреждать. Спокойствие, добродушие, милый разговор, как будто война... и когда я говорю «война». Решительно никто не посмотрит правде в глаза: человеческий глаз бежит солнца... череп Бога раскалывается... и никто не слышит.

Друзья избегают меня. Я внушаю страх — не воплями, а тем, что никого не могу оставить в покое. — Нет, упрощаю: не давал ли я сам к тому повода?

Чтобы понять пределы познания, стараюсь вернуться к его истоку. Сначала маленький мальчик, во всем похожий на безумцев (отсутствующих), с которыми я ныне играю. Эти крошечные «отсутствующие» не имеют иной возможности сообщения с миром, *кроме как через взрослых*; результатом вмешательства взрослых является искусственное *ребячество*. Взрослые *со всей очевидностью* низводят вновь пришедшего в мир, каким мы являемся поначалу, до уровня безделушки. По-моему, это важно: переход от природного (новорожденного) состояния к состоянию разумному обязательно осуществляется через *ребячество*. Станным было бы с нашей стороны возлагать на ребенка ответственность за ребячество, в котором якобы выражается собственно детский характер. Ребячество — это состояние, куда *мы помещаем* наивное существо, которое должны вести, которое ведем (даже не особенно желая этого) туда, где находимся сами. Когда мы смеемся над детской нелепостью, наш смех лишь прикрывает стыд, испытываемый при виде того, до чего мы низводим жизнь, только что вышедшую из небытия.

Скажем так: вселенная порождает звезды, звезды порождают землю... земля — животных и детей, а дети — людей. Ошибка детей в том, что они держатся истин взрослых людей. Каждая истина обладает известной силой убеждения, и к чему в ней сомневаться? Но зато она влечет за со-

бой и заблуждения. Дело в том, что наши истины изначально вводят ребенка в ряд заблуждений, которые и составляют ребячество. Однако о ребячестве говорят, когда оно всем *видно*: никто не смеется над ученым, ибо узреть его ребячество — значило бы превзойти его, как взрослый превосходит ребенка (чего никогда не случается в полной мере, если только он сам по себе не смешон, а вообще-то такого почти не бывает).

Мое поведение с друзьями имеет свои резоны: никто, думаю, не может дойти до края бытия в одиночку. Если кто-то попытается, то стинет в «частном», которое имеет смысл лишь для него одного. Но не бывает смысла для кого-то одного: человек сам отбросил бы «частное», если бы считал его таковым (если я хочу, чтобы моя жизнь имела смысл для меня, надо, чтобы она его имела и *для другого*; ни один человек не посмел бы придать своей жизни смысл, который был бы ясен только ему одному, которого бы вся жизнь в целом — кроме той, что в нем, — не имела). Правда, на краю возможного нас ожидает бессмыслие... но лишь бессмыслие того, что имело смысл прежде, ибо *малыба*, порождаемая отсутствием смысла, в конечном счете сама устанавливает некий смысл, последний смысл — это вспышка, даже «апофеоз» бессмыслия. Но мне не достичь крайности в одиночку, да я реально и не могу поверить, что достиг крайности, ибо мне там никогда не удержаться. Если бы мне (допустим...) удалось достичь крайности в одиночку, это всё равно как если бы она не была достигнута. Ибо даже самое ничтожное удовлетворение, оставшееся у меня, отдаляло бы меня от крайности. Я ни на миг не могу подстрекать себя к краю возможного и не могу делать различий между самим собой и теми из других, с кем хочу общаться.

Полагаю, коснуться крайности можно не иначе, как в повторении, то есть никогда нельзя быть уверенным, никогда нельзя увериться в том, что достиг ее. И если даже, допустим, крайность достигнута, а я задремал, то это будет еще не крайность. Крайность подразумевает, что «нельзя спать в это время»⁴² (вплоть до смертного мига); только Паскаль соглашался не спать в надежде на грядущее блаженство⁴³ (по крайней мере, он сам приводил такой довод). Я же отказываюсь быть *счастливым* (спасенным).

Желание быть счастливым означает страдание и желание избежать его. Когда я страдаю (например, вчера: ревматизм, холод и, в особенности, тревога, вызванная чтением фрагментов «Ста двадцати дней»⁴⁴), у меня возникает тяга к мелким радостям. Ностальгия по спасению отвечала, наверное, увеличению страдания (или, скорее, невозможности его вы-

носить). Думаю, идея спасения приходит к тому, кто *распадается* от страдания. И наоборот, кто господствует над своим страданием, тому нужно быть разбитым, погружаться в надрыв.

Комическое резюме сказанного. — Гегель, думается, коснулся крайности⁴⁵. Он был еще молод и решил, что сходит с ума. Думаю даже, он разрабатывал свою систему, чтобы не поддаться (вероятно, всякое завоевание совершается человеком, бегущим от какой-нибудь угрозы). В конце концов Гегель приходит к *удовлетворению* и отворачивается от крайности. *Мольба в нем умерла*. Если ищешь спасения, это еще ничего, ты продолжаешь жить, не можешь быть уверенным, приходится и дальше молить. Гегель же добился спасения при жизни, убил в себе мольбу, *искалечил себя*. От него осталась голая орысина, современный человек. Но перед тем как искалечить себя, он коснулся крайности, познал мольбу; память снова и снова подводит его к разверстой бездне, *дабы ее отменить!* Система — это и есть отмена.

Продолжение резюме. — Современный человек, человек отмененный (задешево), наслаждается спасением на земле. Кьеркегор — это крайность христианина. Достоевский (в «Записках из подполья»)⁴⁶ — стыда. В «Ста двадцати днях» мы достигаем вершины сладострастного ужаса.

В Достоевском крайность явилась результатом распада, но этот распад — словно зимний паводок: ничто не может его удержать. Нет ничего более мучительного и болезненного, это бледная немочь религиозности. В «Записках из подполья» крайность объясняется бедностью. Лукавство, как и у Гегеля, но Достоевский выходит из положения иначе. Опошлить мольбу, целиком утопить человека в болоте стыда — в христианстве с этим могут и не считаться. Говорят: «Ну и не беда», — но нет, ибо это ведь значит (за исключением двусмысленных случаев) унижить, обесценить. Впрочем, я не жалеюсь: не то плохо, что крайности достигают через стыд, но то, что стыдом всё и ограничивается! Когда в глубине души ты ослеплен и списываешь крайность на счет демонического — любой ценой — значит, идешь на предательство.

Мои средства: выразительность, неловкость. Обычное условие жизни: соперничество между разными людьми, кому больше достанется. Цезарь: «...чем вторым в Риме»⁴⁷. Таковы люди — настолько убоги, что всё кажется ничтожным, нет преодоления. Часто меня одолевает такая грусть, что я устаю, не отчаиваясь, сознавать недостаточность своих средств. Проблемы, которые стоит рассматривать, имеют смысл лишь при условии, что при их постановке мы достигаем вершины; для надрыв-

на необходима безумная гордыня. И порой — наша природа по малейшему поводу соскальзывает в разврат — люди терзают себя с единственной целью удовлетворить эту гордыню; всё гибнет в вязком тщеславии. Уж лучше быть деревенской галантерейщицей, хитро щуриться от солнца, чем...

Крайность отсылает к тщеславию, тщеславие — к крайности. Ребячество, сознающее себя, приносит освобождение, а принимая себя всерьез, вязнешь в болоте. Поиски крайности сами могут войти в ребяческую привычку; над этим надо смеяться, если только у вас, по счастью, не защемило сердце: это приближаются экстаз и безумие.

Еще раз: осознанное ребячество есть слава, а не позор. И обратно, когда вслед за Гоббсом говорят, что смех унижает человека⁴⁸, тогда мы терпим полный провал: нет ничего более ребяческого и нет ничего дальше от осознанного ребячества. Всякая серьезность, избегающая крайности, ведет к полному провалу: в ней выходит наружу рабская природа человека. Еще раз: я зову к ребячеству и к славе,⁴⁹ крайность будет в конце, только в самом конце, как и смерть.

На неуловимом пределе себя самого я уже умер, и в этом состоянии, рождаясь из смерти, я говорю с живыми — говорю о смерти, о крайности. Самые серьезные люди кажутся мне детьми, которые не знают, что они дети; они отделяют меня от людей истинных, которые знают и смеются над этим. Но, чтобы быть ребенком, надо знать, что серьезное существует — где-то не здесь, да и какая разница где, — иначе ребенок не мог бы ни смеяться, ни тревожиться.

Чтобы играть и пугаться, детям нужна не серьезность счетовода, но крайность, безумная трагедия.

Край — это окошко: страх перед краем ведет в сумрак темницы, с пустой волей «тюремной администрации».

IV

В бесконечном ужасе войны люди — толпами — доходят до крайней точки, которая их страшит. Но человек далек от того, чтобы желать ужаса (и крайности); пытаться избежать неизбежного — такова отчасти его доля. Глаза человека, хотя и жаждут света, упорно избегают солнца, а в кротости взгляда заранее проступают сумерки, быстро навеваемые сном;

если всмотреться в человеческую массу, во все ее непроницаемые глубины, то она предстает так, будто уже погружена в сон, уклончиво замыкается в оцепенении. Однако слепой ход вещей вновь фатально отбрасывает ее к крайности, к которой она однажды и устремляется.

Ужас войны превосходит ужас внутреннего опыта. В скорби поля брани есть нечто более тягостное, чем «темная ночь»⁵⁰. Но в сражении навстречу ужасу тебя увлекает порыв, который преодолагает ужас: действие, действенный проект позволяют его *преодолеть*. Это преодоление придает действию и проекту пленительное величие, а ужас как таковой отрицается.

Я понял, что избегал внутреннего опыта как проекта и довольствовался тем, что был в его власти. Я жажду его, я связан его необходимостью, ничего не *решив*. Собственно, никто тут и не может решать, поскольку природа опыта такова, что он не может существовать как проект, разве что насмешки ради.

Я живу, и всё идет так, будто жизнь без крайности возможна. Более того, во мне упорствует желание, но какое-то слабое. Более того, в памяти хранятся смутные перспективы, направляющие взор к крайности, однако они больше не ужасают меня, и я, дурак дураком, тревожусь о смехотворных невзгодах, о холоде, о фразе, которую должен буду дописать, о своих проектах; я заброшен в «ночь», я в это самое время низвергаюсь туда вместе со всем сущим, но перед лицом этой истины, которую я знаю и не могу в ней сомневаться, я словно ребенок, она ускользает от меня, а я пребываю в слепоте. В этот миг я нахожусь во власти используемых мною вещей и остаюсь чужд тому, что пишу. Быть в ночи, гибнуть в ночи, не имея сил даже на то, чтобы *видеть это*, знать, что ты заперт в этой темноте, и вопреки ей *видеть ясно* — я еще способен выдерживать такое испытание, смеясь с закрытыми глазами над своим «ребячеством».

Вот к чему я прихожу: внутренний опыт противоположен действию. И ничего больше.

«Действие» целиком зависит от «проекта». И, что серьезнее, рассудочное мышление само по себе существует в модусе проекта. Рассудочное мышление идет от человека, ввязавшегося в действие, развивается в нем исходя из его проектов, в плане рефлексии о проектах. Проект — это не только модус существования, предполагаемый действием, необходимый для действия, это парадоксальный способ бытия во времени: *откладывание существования на потом*.

Тот, кто ныне видит, как множество людей теряют жизнь (поскольку над ними властвуют проекты), мог бы обрести простоту Евангелия: красота слез, тревога облекли бы его слова прозрачностью. Я говорю об этом как можно проще (хотя злая ирония переполняет меня) — не могу идти навстречу другим. Да и весть моя не благая. Да и не «весть» это, а в каком-то смысле — тайна.

Итак, говорить, размышлять, если только не смеешься или не... — значит уваливать от существования: не умирать, но быть мертвым. Это значит идти по потухшему и покойному миру, где мы обычно влачимся; тут всё приостановлено, жизнь откладывается на потом, всё откладывается и откладывается... Достаточно крохотного сбоя в осуществлении проектов — и пламя затухает, буря страстей сменяется затишьем. Особенно странно, что само по себе упражнение мысли вносит в наш дух такую же мирную приостановленность, что и деятельность на рабочем месте. Короткое утверждение Декарта — изощреннейший способ уклоняться. (Девиз Декарта: «*Largatus prode*», «выступаю под маской»;⁵¹ я весь в тревоге, и я мыслю, мысль *приостанавливает* во мне тревогу, я тот, кто способен *приостанавливать* в себе само бытие. После Декарта — мир «прогресса», другими словами, проекта, словом, наш мир. Правда, его спокойствие нарушает война: мир проекта остается, но в сомнении и тревоге.)

Внутренний опыт — это разоблачение перемирий, это бытие без отсрочки.

Принцип внутреннего опыта: выйти посредством проекта из области проекта.

Внутренний опыт направляется рассуждающим разумом. Только разум властен разрушить свое творение, низвергнуть то, что воздвигал. Безумие ничего не дает, поскольку сохраняет обломки, вместе с разумом нарушает способность к сообщению (возможно, оно и есть не что иное, как разрыв внутреннего сообщения). Естественный восторг или опьянение — не более чем минутная вспышка. Без опоры на разум нам не достичь «сумрачного свечения».

До сих пор почти всякий внутренний опыт зависел от навязчивой идеи спасения. Спасение — вершина любого возможного проекта, предел желаний в деле проекта. Уже потому, что спасение является таким пределом, оно отрицает все сиюминутные проекты. Достигнув же края, желание спасения оборачивается ненавистью к любому проекту (к откладыванию существования на потом): к самому спасению, в котором подозреваются вульгарные мотивы. Если с тревогой исследовать самые дальние

перспективы и самые сокровенные глубины, то мне откроется следующее: спасение *было* единственным средством отделить эротику (вакхическое истребление тел) от ностальгии по существованию без отсрочки. Средством, конечно, вульгарным, но ведь эротика...

Против гордыни. Мое преимущество в том, что в глубине души я унижен своей тупостью, а в других, пожалуй, вижу тупость еще большую. На этом уровне тупоумия бесполезно задерживаться на различиях. Чего во мне больше, нежели в других; глядите, какие во мне огромные залы мусора и макияжа; я не поддался ужасу, от которого обычно отводят взоры; чувствуя внутреннее крушение, не бежал, почти не пытался сбить себя с толку и, главное, ничуть в этом не преуспел. То, что я вижу, — это полная нагота человека, где главное — его тупоумие, предпосылка довольтства.

О подражании Христу: согласно Хуану де ла Крузу, мы должны подражать унижению Бога (Иисуса), его агонии, его «незнанию» в миг «*iam tu sabachtani*»;⁵² христианство, ежели испить его чашу до дна, ведет к отсутствию спасения, к отчаянию Бога. Оно достигает своих целей, лишь запыхавшись до обморока. Агония Бога в человеческом облике неотвратима, это бездна, куда его толкало головокружение. Агония Бога ничем не поможет в объяснении греха. Она оправдывает не только небо (сумрачное свечение сердца), но и ад (ребячество, цветы, Афродиту, смех).

Хотя на вид всё и кажется наоборот, но забота об убогих — это мертвая часть христианства. Это тревога, которую можно свести к проекту: формула бесконечной устойчивости, день ото дня всё тупее, всё больше мертвечины. Если взять общечеловеческий масштаб, то существование и тревога утрачиваются, а в проекте жизнь откладывается на потом. Разумеется, здесь не всё однозначно: в христианстве жизнь осуждается, а люди прогресса почитают ее святой; христиане ограничили ее экстазом и грехом (то была позитивная установка), а прогресс отрицает экстаз и грех, смешивает жизнь с проектом, освящает проект (труд): в мире прогресса жизнь — не что иное, как узаконенное ребячество, коль скоро проект признан серьезным жизненным делом (для авторитета необходима тревога, вскармливаемая убожеством, а проект занимает дух).

Где и раскрывается сокровенный характер проекта. Форма проективного существования переносится на безделье богатых женщин и светских людей вообще. Хотя утонченные, умиротворенные манеры и пустота проекта и берут верх, но этого безделья больше не поддерживает жизнь. То же самое в воскресный вечер на бульварах. Светская жизнь и буржуаз-

ные воскресенья выводят на свет древнюю праздничность, забвение всех проектов, неумеренное истребление богатств⁵³.

А главное — «ничто», я не знаю «ничего», со стоном, будто склонившийся над тазиком больной ребенок, лоб которого придерживает заботливая материнская рука, я произношу эти слова. Но у меня нет матери, у человека нет матери, а вместо тазика звездное небо⁵⁴ (всё так и бывает, когда мне становится дурно).

Несколько строк из прочитанной недавно брошюры:*

«Очень часто я думал о том дне, когда торжественно освятят рождение человека, чьи глаза будут действительно смотреть *внутрь*. Его жизнь была бы чем-то вроде нескончаемой подземной галереи, освещенной блеском мехов, и ему достаточно было бы лечь, чтобы полностью погрузиться в то, что он имеет общего с остальными и что остается для нас страшно недоступным. Мне бы хотелось, чтобы при мысли о том, что в будущем, с согласия людей на всём свете, рождение такого человека должно стать возможным, всякий мог бы — подобно мне — залиться слезами радости». За этим следуют четыре страницы, где выражается в основном направленность не вовнутрь, а вовне. Увы, возможность рождения подобного человека оставляет мои глаза сухими, меня бросает в *жаф*, мне не до слез.

Что значит этот «золотой век», эта тщетная забота о «наилучших условиях», это большое воление единоплеменного человека? Вообще-то воля к *изнурительному* опыту всегда начинается с эйфории. Невозможно понять, на что идешь, какую цену придется заплатить, — зато потом люди платят, *не зная пресыщения*; никому не предугадать ни полноты своего разорения, ни стыда от его неполноты. При всём при том, когда вижу, что людям не по силам *жить*, что они задыхаются, всячески бегут от тревоги и обращаются к проекту, мне становится еще тревожнее из-за той тревоги, от которой суетливо уклоняются.

Поэтическое безделье, поэзия, включенная в проект, — чего в голом виде не выносил, скажем, Андре Бретон⁵⁵, что он думал прикрыть нарочитой небрежностью своих фраз. А моя тоска безысходна, ощущение какого-то пособничества, замученности, затравленности. Но никогда прежде я не был столь цельным! подозревать меня не в чем: я хотел именно *пустыни*, места (условия), необходимого для ясной и нескончаемой смерти.

* «Перетекание Глагола»⁵⁵, в «Рождении человека-объекта» Ж.-Ф. Шабрена.

Что я вижу: поэтическая легковесность, разбросанность, слова-проекты, кичливость и падение в худшую из бездн — в вульгарность, литературицизм. Повсюду трубят, что человек будет обновлен, но только глубже загоняют его в прежнюю рутину. Тщеславие! И это еще слишком топорливо сказано (тщеславие — не то, чем оно кажется, это просто условие проекта, откладывания существования на потом). Тщеславие находит удовлетворение лишь в проекте; при реализации удовлетворение сразу исчезает, тогда быстро возвращаешься к проекту; вновь обращаешься в бегство, подобно зверю в бесконечной ловушке; наступит день, и умрешь идиотом. Замыкаясь в тревоге, погружаясь в нее настолько, насколько возможно, я своей радостью оправдываю людское тщеславие, всю необозримую пустыню тщеславных устремлений, весь ее темный горизонт, за которым прячутся страдание и тьма, — такая божественно-мертвая радость.

И во мне тщеславие!

Кто бы сомневался.

«То, что я пишу, — призыв! Призыв самый что ни есть безумный, обращенный исключительно к глухим. Взываю к ближним с молитвой (по крайней мере, к некоторым из них), но тщетен глас вопиющего в пустыне! Вы таковы, что, случись вам, как мне, узнать самих себя, вы не смогли бы больше быть прежними. Ибо (здесь я падаю на землю) пожалейте меня! ведь я узрел, каковы вы».

Человек и его возможное. — Гнусный, глупый (впору выть на морозе), он сложил свое *возможное* на землю. Вдруг, откуда ни возьмись, очаровательная (прельщающая его) мысль: он гонится за нею, ловит. А как же *возможное*, сложенное на земле?

Он забыл о нем.

Решительно, забыл!

Так и есть: его и след простыл.

Говоря о тех, кто в чем-то достиг крайности, я говорил о писателях, даже об одном «литераторе» (Достоевском). Имея в виду легко возникающую пуганицу, уточняю. Ничего нельзя узнать о человеке, что не оформилось бы как фраза, а с другой стороны, пристрастие к поэзии ставит превыше всего непереводимые вереницы слов. Крайность не здесь. Она достижима лишь в сообщении (человек не один, одиночество — это пустота, ничтожность ничто, ложь). В каких бы выразительных формах она ни сказывалась, она всё равно отличается от них. Она не может быть литературой. Хотя поэзия и выражает ее, это не одно и то же; она даже

может быть непоэтичной, ибо поэзия хоть и берет ее своим объектом, но до нее не доходит. Когда крайность достигнута, средства, служившие для ее достижения, исчезают.

Нельзя считать крайностью последние стихи Рембо⁵⁷. Рембо достиг крайности, но ее сообщения достиг лишь отчаянием: он уничтожил возможность сообщения, перестал писать стихи.

Отказ от сообщения — тоже сообщение, более враждебный, зато самый сильный способ сообщения; хоть он и был возможен, но Рембо отвернулся. Он отрекся, чтобы больше не сообщаться. Или же, отрекшись, он потому и прекратил всякое сообщение. Никто не узнает, что предопределило отречение Рембо: ужас (слабость) или стыдливость. Возможно, границы ужаса отодвинулись (Бога больше нет). Во всяком случае, вряд ли имеет смысл говорить о слабости: Рембо сохранил волю к крайности в ином (особенно в своем отречении). Возможно, он отрекся из-за того, что не достиг крайности (крайность — это не беспутство и не излишество), он был слишком требователен, чтобы перенести такое, слишком прозорлив, чтобы ничего не видеть. Возможно, достигнув крайности, но засомневавшись, имело ли это какой-то смысл или даже имело ли это вообще место, — поскольку в состоянии крайности долго не продержишься, — он не перенес своих сомнений. Напрасно было бы искать дольше, ведь воля к крайности ни на чем не останавливается (на самом деле мы не в силах ее достичь).

Мое «я» ничего не стоит. Для читателя я какой-то случайный человек: имя, личность, биография ничего не меняют. И он (читатель) — случаен, и я (автор) — тоже. Мы оба, он и я, без имени, вышли из... чего-то безымянного, для этого безымянного... как две песчинки в бескрайней пустыне или, скорее, как две морские волны, что теряются в соседних волнах. Безымянный... коему принадлежит «известная личность» в мире всего такого прочего, коему она принадлежит столь всецело, что и знать его не знает. Да будет бесконечно благословенна смерть, без которой «личность» принадлежала бы миру всего такого прочего. Убожество живущих, что оспаривают у смерти возможности мира всего такого прочего. Радость умирающего, становящегося волной среди волн. Недвижная радость умирающего, радость пустыни, падения в невозможное, безраскатного крика, безмолвие смертельного несчастного случая.

Христианину легко драматизировать жизнь: он живет перед ликом Христа, для него это нечто большее, чем он сам. Христос — всецелость бытия, однако он, подобно «любовнику», обладает личностью, подобно

«любовнику» желанен; и вдруг мучительная казнь, агония, смерть. Кто в Христа верует, тот идет на казнь. Его самого ведут на казнь, и не на какую-нибудь, а на божественную агонию. Он не просто способен дойти до казни, но и не может ее избежать; это казнь, в которой казнят не просто его, казнят самого Бога, который человечен и казним не меньше, чем он сам.

Признания недостаточно, иначе это будет игра одного ума, а нужно, чтобы признание нашло себе место в сердце (в полуслепых сокровенных движениях...). Это уже не философия, это жертвоприношение (сообщение)⁵⁸. Странное совпадение между наивной философией жертвоприношения (в древней Индии)⁵⁹ и философией казнящего незнания: жертвоприношение, движение души, перенесенное в познание (направление этого движения стало обратным: прежде оно шло от сердца к разуму, теперь наоборот).

Самое странное, что незнание само чем-то санкционировано. Как если бы извне нам было сказано: «Ну вот, и ты здесь». Незнание как путь — это наипустейшее бессмыслие. Я мог бы сказать: «Свершилось!» Но нет. Ибо, даже только предположив, что я такое говорю, я сразу увижу перед собой тот же самый закрытый горизонт, что и мгновением раньше. Чем больше я углубляюсь в знание — пусть даже двигаясь по пути незнания, — тем тяжелее, тревожнее становится незнание конечное. В самом деле, я отдаюсь незнанию, возникает сообщение, а коль скоро это сообщение с миром затемненным, бездонным из-за незнания, чтобы не сказать «с Богом», — то возникает и новое знание (мистическое), и мне уже не остановиться (а надо бы собраться с духом): «с Богом, если бы он знал». И дальше, всё время дальше. Бог — словно овен, что заменил Исаака⁶⁰. Это уже не жертвоприношение. Дальше будет жертвоприношение во всей наготе, без овна, без Исаака. Жертвоприношение — безумие, отречение от всякого знания, падение в пустоту, и ничто не открывается ни в падении, ни в пустоте, ибо откровение пустоты есть лишь средство пасть еще ниже, в бездну отсутствия.

НЕЗНАНИЕ ОБНАЖАЕТ.

Это утверждение — вершина, но его следует понимать так: обнажает — стало быть, *я вижу* то, что до сих пор скрывало от меня знание, но раз я вижу, то *я знаю*. Да, действительно знаю, но познанное снова обнажается незнанием. Хотя в бессмыслии и есть смысл, но этот смысл бессмыслия теряется, снова становится бессмыслием (и так безостановочно).

Если данное утверждение (незнание обнажает) и обладает каким-то смыслом — появляющимся и сразу исчезающим, — то говорит оно только

одно: НЕЗНАНИЕ СООБЩАЕТ ЭКСТАЗ. Незнание — это прежде всего ТРЕВОГА. В тревоге возникает нагота, ведущая к экстазу. Но сам экстаз (нагота, общение) исчезает, если исчезает тревога. Стало быть, экстаз возможен не иначе как в тревоге экстаза, в том, что он не может быть удовлетворенностью, *постигнутым знанием*. Конечно, изначально экстаз сам есть *постигнутое знание*, особенно в предельной нищете и предельном же выстраивании нищеты, образуемом моим «я», моей жизнью и моими сочинениями (что-то, а это я знаю: никто не заходил по пути знания так далеко, никому не удалось, а мне было легко — даже обязательно). Но когда доходишь до самого края знания (а край знания, который я сейчас имел в виду, находится по ту сторону абсолютного знания), то повторяется история абсолютного знания, всё опрокидывается наоборот. Стоит мне узнать что-либо — целиком и полностью, — как сразу же в плане знания (где знание меня оставляет) открывается нищета и возобновляется тревога. Но ведь тревога — это страх нищеты, и наступает мгновение, когда, набравшись отваги, начинаешь любить и нищету, отдавая ей всего себя; тогда она становится наготой, ведущей к экстазу. Затем возвращается знание, удовлетворенность, потом опять тревога, и я начинаю всё сначала с еще большей силой, вплоть до полного изнеможения (так при желании тревога, возникающая из-за того, что смеяться неуместно, только усиливает смех).

В экстазе можно *расслабиться*, тогда наступает удовлетворенность, счастье, пошлость. Святой Хуан де ла Крус отвергает соблазнительные образы и восторги, но находит умиротворение в теопатических состояниях. Его методу самоиссушения я следовал до конца.

Упразднить субъекта и объект — единственное средство, чтобы в итоге субъект не стал обладать объектом, чтобы избежать абсурдного напора самости, которая хочет стать всем.

Разговор с Бланшо. Я ему говорю: у внутреннего опыта нет ни цели, ни авторитета, которые бы его оправдывали. Если взорвать, разбить вдребезги заботу о цели, об авторитете, то всё же остается пустота. Бланшо напоминает, что цель и авторитет являются категориями рассудочной мысли; я стою на своем, описывая опыт в его последней данной форме, и спрашиваю, как же такое возможно, если нет авторитета, нет ничего. Он мне отвечает, что внутренний опыт — сам по себе авторитет. И добавляет, что этот авторитет требует искупления.

Хочу еще раз дать схему опыта, который называю чистым. Сначала я достигаю края знания (к примеру, симулирую абсолютное знание, не суть важно как, главное — в нескончаемом усилии духа, который желает зна-

ния). Теперь я знаю, что ничего не знаю. Как самость я хотел быть всем (через знание), и меня охватывает тревога; причиной ее стало мое незнание, непоправимое бессмыслие (незнание упраздняет здесь не отдельные познания, но их смысл, лишает их всякого смысла). Впоследствии, задним числом, я могу узнать, о какой такой тревоге идет речь. Тревога предполагает желание сообщения, то есть самоутраты, но это только желание, а не полная решимость; тревога свидетельствует о страхе перед сообщением, перед самоутратой. Тревога присутствует в самой теме знания: как самость я хотел бы — через знание — быть всем, то есть сообщаться, терять себя, оставаясь при этом самостью. Для сообщения, прежде чем оно возникнет, необходимы субъект (мое «я», самость) и объект (частично неопределенный, пока он не вполне постигнут). Субъект хочет завладеть объектом, дабы им обладать (эта воля к обладанию объясняется вовлеченностью человека в игру составов, см. об этом дальше раздел «Лабиринт»), но может только потерять себя: вдруг обнаруживается бессмыслие воли к знанию, бессмыслие всего возможного, давая знать самости, что та через миг потеряет себя, а вместе с ней потеряется и знание. Пока самость упорствует в своей воле к знанию и в стремлении быть самостью, тревога не проходит, но если самость отрешается и от себя, и от знания, если в своей отрешенности она отдается незнанию, то наступает восторг. Именно в восторге мое существование обретает некий смысл, но сей же миг смысл сообразуется с самостью, становится *моим* восторгом — таким восторгом, которым я как самость обладаю, удовлетворяя таким образом свою волю быть всем. Как только я дохожу до этого, сообщение и самоутрата прекращаются, я перестаю отрешаться и остаюсь на месте, правда, с кое-каким новым знанием.

Отсюда движение начинается опять; новое знание я могу разрабатывать (что только что и проделал). Я прихожу к такому выводу: субъект и объект суть перспективы застывшего, остановившегося бытия, возделенный объект есть проекция самости, желающей стать всем, всякое представление объекта есть не что иное, как порожденная этой неумной и необходимой волей фантазмагория (и не важно, полагается ли объект как вещь или как сущее), надо наконец понять, что всякое сообщение выбивает стул и из-под объекта, и из-под субъекта (это становится очевидным на вершине сообщения, хотя сообщение может происходить между субъектом и объектом одной природы, между двумя клетками, двумя индивидами). Я могу разрабатывать подобное миропредставление и поначалу считать его решением любой загадки. Но вдруг замечаю, что тут происходит то же самое, что и с первичной формой знания, что это высшее знание оставляет тебя ни с чем — ты будто ребенок в ночи, нагой в чаще леса. И на сей раз дело осложняется тем, что в игру вовлекается смысл сообщения. Но когда само сообщение, в самый миг своего исчезновения и недоступности, открывается мне как бессмыслие, тогда я достигаю пре-

дела тревоги, в порыве отчаяния отрешаюсь от себя, и мне снова даются сообщение, восторг и радость.

В этот миг нет больше необходимости что-то разрабатывать, всё уже сделано: сразу же, прямо из восторга, я опять вступаю в ночь заблудившегося ребенка, в тревогу, дабы затем возвратиться к восторгу, — и так без конца, не имея иных целей, кроме самоизнурения, иной возможности остановиться, кроме полного крушения.

Вот она, казнящая радость.

Искажения внутреннего опыта. — В нем мистик властен одухотворить всё что угодно; интенсивность опыта распирает, упраздняет сомнение, видишь то, что хочется увидеть. Словно бы в нашей власти оказалось могучее дыхание жизни: одухотворяется любое предположение духа. Но восторг — не окно, которое открывается на что-то внешнее, потустороннее, — это зеркало. Таково первое искажение. Второе — это когда опыт включают в проект. Осознанного опыта не достичь без предварительного проекта. Это искажение не столь уж тяжелое и неизбежное; такой проект даже следует поддерживать. Но всё дело в том, что опыт противоположен проекту: я достигаю опыта вопреки проекту его достичь. Между опытом и проектом устанавливаются такие же отношения, как между страданием и голосом разума: разум доказывает тщетность морального страдания (говоря: время изгладит боль, — так бывает, когда расстаешься с любимым человеком). Боль налицо, она очевидна и ужасна, и она отвергает разум, признающий ее обоснованность, но видящий в ней просто еще один ужас среди других. Даже предчувствуя, что рана скоро заживет, я всё равно от нее страдаю. Проектом должно *пользоваться* — как уверенностью в скором выздоровлении. Подобно этой уверенности, проект может стать слугой — насмешливым, всезнающим, скептическим, но помнящим, что он слуга; слуга скрывается из виду, как только по-настоящему наступает опыт, который подобно боли (мучке) требует одиночества и горестно кричит: «Да оставьте меня!»

Слуга, если всё идет как надо, должен вести себя так, чтобы его присутствие забылось. Но он, случается, лукавит. Первое искажение, зеркало, — дело рук грубого, неотесанного слуги, не понимающего своей службы.

Слуга опыта — рассудочное мышление. Здесь благородство слуги зависит от исправной службы.

Когда достигнуто незнание, абсолютное знание занимает место среди других знаний.

V

Так и надо. Стенания ли это? Уже и не знаю. Куда меня несет? Куда несется эта туча мыслей, пресных, словно, чудится мне, кровь в раненом горле? Пресных, а не горьких (даже в самом тяжком смятении я остаюсь радостным, открытым, щедрым. И богатым, слишком богатым, как эта налитая кровью глотка...).

Затруднение: полная утрата достоверности, так туман отличается от скульптуры (обычно мы думаем, что это ужасно). Если бы я стал выражать радость, то исказил бы свое чувство: радость, которую я переживаю, отлична от прочих радостей. Вернее говорить о фиаско, бесконечном провале, безнадежности. Но ведь в моих глазах фиаско, бесконечный провал, безнадежность — это свет, обнажение, слава. Вместо этого смертельное безразличие — к тому, что мне важно, веренища разрозненных персонажей, разноголосица, хаос. Хотя я еще и толкую о равновесии, эйфории, но понять меня может только мне (уже) подобный. Чтобы не быть таким темным: в иные часы я распиная себя на кресте, веду себя на пытку, не имея на то права (должного авторитета). Будь у меня авторитет, всё во мне говорило бы о рабстве, я признавал бы себя «виновным». Ничего такого нет и в помине: я не испытываю горечи. Здесь проявляется обескураживающая, неумолимо *суверенная* непоследовательность.

Забота о гармонии — полное рабство. От него не улизнешь отказом: желая избежать ложного окна, мы прибегаем к еще более тяжкому обману: *ложное* то не скрывало своей ложности!

Гармония — это средство «реализовать» проект. Гармония (мера) претворяет проект в действительность; страсть, ребяческие желания не позволяют ждать. Гармония — дело вовлеченного в проект человека, он обрел спокойствие, устранил нетерпеливые желания.

Художественная гармония тоже реализует проект, хотя в ином смысле. В изящных искусствах человек придает «реальность» тому виду гармоничного существования, что внутренне присущ проекту. Искусство творит мир, беря за образец человека проекта, отражая его образ во всех своих формах. И однако же, искусство — это не столько гармония, сколько переход (или возврат) от гармонии к дисгармонии (как в истории своей, так и в каждом творении).

Гармония, как и проект, отбрасывает время вовне; ее принцип — в повторении, увековечивающем любую возможность. Идеалом выступает архитектура или скульптура, где гармония застывает в неподвижности, обеспечивая длительность тем мотивам, чья сущность заключается в отмене времени. Да и само повторение, спокойное наполнение времени одной обновляемой темой, было позаимствовано искусством из мира проекта.

В искусстве заявляет о себе и желание, но это желание отменить время (отменить желание), тогда как в проекте желание просто-напросто отбрасывалось. Проект — дело раба, это труд, причем труд того, кто не пользуется его плодами. В искусстве человек возвращается к суверенности (когда наступает пора желания), и хотя поначалу он желает отменить желание, но едва он достигает своей цели, как начинает желать заново разжечь желание.

Я не говорю о сменяющих друг друга персонажах, которыми мне доводится быть. Они не представляют никакого интереса, или же я должен о них молчать. Я следую своей задаче — рассказать о внутреннем опыте — и совсем не обязан их касаться. Вообще говоря, эти персонажи никак не окрашены, ну немножко комичны (в моих глазах). В отношении к внутреннему опыту, о котором я говорю, они не имеют никакого значения, кроме одного: они довершают мою дисгармонию.

Не хочу я больше
и стенаю,
не могу я больше
свою темницу
терпеть.
Горьким криком
себя пронзаю:
слова, что душат меня,
отпустите,
пощадите,
я иного жажду.
Уж лучше смерть,
чем царство слов,
чем цепи слов,
столь безужасных,
что ужас
делается желанным;

мое «я», каков я есмь, —
не что иное,
как жалкое приятие
сущего.
Ненавижу,
когда мной
орудуют
в жизни.
Ищу надлома,
чтоб сломать себя.
Люблю
дожди,
грозы,
грязь,
разливанное море воды,
земные недра,
но не себя самого.
О могила моя,
избавь меня
в недрах земли
от меня,
не хочу больше им быть.

Почти всякий раз, когда я пытался написать книгу, усталость брала верх задолго до конца. Задуманный проект мало-помалу становился для меня чужим. Я забываю то, чем пылал накануне, меняюсь час от часу с какой-то дремотной медлительностью. Я ускользаю от себя, а книга — от меня; почти вся становится чем-то вроде забытого имени: лень вспоминать, но тревожит неясное чувство забвения.

Не похожа ли на меня эта книга? продолжение уклоняется от начала, не знает его или безразлично к нему; странная риторика! странный способ вторгаться в невозможное! Отречение, забвение, бесформенность, сомнительные средства... даже лень используется как неукротимая энергия.

Как-то раз на улице, когда темнело, мне вдруг вспомнилось Каменное аббатство, французский монастырь на острове Уайт⁶¹, где я провел два или три дня в 1920 году. Вспомнил, как обитель стоит в окружении сосен под мягким лунным светом на самом берегу моря; как свет луны струится на красоту средневекового строения, — всё то, что делало мне чуждой монастырскую жизнь, сходило на нет — я чувствовал только, как это место исключено из остального мира; представил себя в стенах кельи, вда-

ли от суеты, на миг вообразил себя монахом, спасенным от рвано-рассудочной жизни; прямо на улице, благодаря обступавшей меня темноте, воспламенилось обливающееся кровью мое сердце, я вдруг испытал настоящий восторг. Но также и благодаря моему безразличию к логике, к духу последовательности.

Небо, зажатое среди призрачно-серых стен, сумрак, неопределенно-влажное пространство в этот поздний час; мне вдруг предстало божество во всем своем безумии, глухоте, пьянящем сиянии. Я так и шел быстрым шагом, но экстаз давал о себе знать легкой судорогой в мышцах. Тут уже никакой недостоверности, скорее — безразличие к достоверности. Я пишу «божество», не желая ничего знать и ничего не зная. В иные же часы неведение оборачивается бездной, над которой я подвешен.

Чего я должен теперь *мучаться*, — это намеренно-методическое неведение, посредством которого я, случалось, искал экстаз. Не то чтобы неведение не открывало сердце восторгу. Но я переживаю горькое испытание *невозможным*. Всякая жизнь на глубине несет в себе бремя *невозможного*. Намерения, проект разрушительны. Зато я *узнал*, что ничего не знал и в чем мой секрет: «незнание сообщает экстаз». С тех пор возобновилось банальное существование, основанное на видимости знания. Я хотел убежать от него, всё твердил себе: это знание лживо, я ничего не знаю, абсолютно ничего. Но ведь знал: «незнание сообщает экстаз» — и больше не *тревожился*. Я стал жить замкнуто (убого). В начале той ночи ясный образ монастырской гармонии сообщил мне экстаз — должно быть, по глупости, которой я при этом поддался. Невозможное! Нежизнеспособное! В дисгармонии, которую я *должен* добросовестно поддерживать, одна лишь гармония — из-за этого «я должен» — представляет возможность дисгармонии: это закономерная недобросовестность, но нельзя стать недобросовестным, заботясь о добросовестности.

Экстаз — вот он выход! гармония! возможно, но гармония надрывная. Выход? с меня хватит того, что я его ищу: снова и снова проваливаюсь, жалкий, недвижный; выход из проекта, из воли к выходу! Ибо проект — это темница, откуда я хочу бежать (проект, рассудочное существование): я составил проект того, как избежать проекта! Знаю, что достаточно сложить в самом себе рассуждение, и экстаз тут как тут, одно лишь рассуждение от него уводит; экстаз, искажаемый рассудочным мышлением, выдает ли оно его за выход или за отсутствие выхода. Во мне (помню) криком кричит бессилие, такой протяжный, тревожный, идущий изнутри крик: узнал, и ничего не знать больше.

Оттого рассудочное мышление в неистовстве своем тоже предстает бессмыслием, но (со стоном говорю я) *недостаточно* (во мне *недостаточно*).

Недостаточно! недостаточно тревог, страданий... и это говорю я, дитя радости, что постоянно заливается диким, счастливым смехом (иногда смех оставлял меня; его бесконечная, *далекая* легкость продолжала искупать меня в минуты удрученности, в слезах — даже тогда, когда случилось биться головой о стену). И всё же... сунуть палец в кипяток... и кричать: «Мне этого мало!»

Опять забываю — и страдание, и смех, и палец. Бесконечное самопреодоление в забвении, экстазе, безразличии — к себе, к этой книге: вижу такое, до чего никогда не дойти рассудком. Я *открыт* — зияю брешью — непостижимому небу, и всё во мне куда-то катится, согласуясь в последней несогласованности: это разрыв всех возможностей, ярость поцелуя, похищение, утрата себя в полном отсутствии возможностей, в мертво-непроницаемой ночи — но всё же и свет, спяще-непознаваемый, как глубины человеческого сердца.

Главное же — *безобъектность*. Экстаз не любовь, поскольку любовь есть одержимость, ей необходим объект, который одновременно и обладаем субъектом, и обладает им. Нет больше субъекта = объекта, есть только «зияющая брешь» между ними, и в этой брешу, где растворяются субъект и объект, есть переход, сообщение, но не от одного к другому: и *один*, и *другой* утратили раздельное существование. Вопросы субъекта, его воля к знанию устранены: субъекта больше нет, его вопрошание не имеет более ни смысла, ни исходного принципа. Нет и возможности какого-либо ответа. Ответ гласил бы: «Объект таков...» — но ведь отдельного объекта уже нет.

Держась сбоку от своего экстаза, субъект сохраняет роль ребенка в драме, который присутствует при чем-то его превосходящем, что он может лишь смутно-рассеянно предчувствовать, — поистине отсутствующее присутствие, как бы за кулисами, занимаясь своими игрушками. Экстаз не имеет для него смысла, разве что пленяет его своей *новизной*; а если экстаз длится, субъект начинает скучать, экстаз решительно потерял всякий смысл. И коль скоро в экстазе нет желания упорствовать в бытии⁶² (такое желание свойственно отдельным существам), то в нем нет и никакой плотности, он рассеивается. Изначально чуждый *человеку*, экстаз вырастает из него, не ведая о вызванной им заботе и об опирающихся на него умственных построениях (он их обрушивает); для заботы экстаз есть бессмыслие, для жажды знания — незнание.

Субъект — усталость от самого себя, необходимость дойти до крайности — ищет экстаза, это правда, но в нем нет *воли к собственному экстазу*. Существует неустрашимое разногласие между ищущим экстаза субъектом и самим экстазом. Тем не менее субъекту ведом экстаз, он его предчувствует, но не как волевою, идущую изнутри установку, а как ощущение какого-то воздействия извне. Я могу пойти ему навстречу инстинктивно, гонимый страхом увязнуть в самом себе; тогда экстаз возникает из-за потери равновесия. Но лучше его достигать внешними средствами, ибо внутри меня нет необходимой к нему предрасположенности. Место, где я некогда испытал экстаз, память, очарованная какими-то телесными ощущениями, самая банальная обстановка, четко отложившаяся в памяти, — всё это обладает большей силой напоминания, нежели волевое повторение поддающихся описанию умственных операций.

Забота о написании книги давит на меня тяжким бременем. По правде говоря, она сама *орудует* во мне. Мне необходимы собеседники (или читатели), и даже если бы этой идее абсолютно ничто не соответствовало в реальности, во мне работала бы сама эта идея. Я так с нею сжился, что у меня легче отнять ногу, чем эту идею.

Тот *третий*, читатель-спутник, что действует во мне, — это рассудок. Или так: читатель и есть рассудок, он во мне говорит, он поддерживает во мне живое рассуждение, обращенное к нему. И, спору нет, рассудочное мышление есть проект, но в еще большей мере это *другой*, читатель, что любит меня и сей же миг меня забывает (убивает), а без его настоятельного присутствия я ни на что не способен, без него у меня и не было бы внутреннего опыта. Не то чтобы в минуты ярости — несчастья — я о нем не забывал, как сам он забывает обо мне, просто я терплю в себе действие проекта, поскольку он связывает меня с этим темным «им», что разделяет мою тревогу, мою муку, желает моей муки, как я желаю его муки.

Бланшо спрашивал меня: а почему не переживать внутренний опыт так, словно я — *последний человек*?²⁶³ Да, в некотором смысле... Только вот я чувствую, что являюсь отражением многих людей, суммой их тревог. С другой стороны, будь я последним человеком, тревога была бы сумасшедшей, невообразимой и от нее было бы никак не скрыться, я остался бы один на один с бесконечным уничтожением, отброшенный в самого себя, хуже того: пустой, безразличный. А внутренний опыт — это ведь завоевание, причем *ради другого*! В опыте субъект теряет, утрачивает себя в объекте, который и сам рассеивается. Но он рассеивается до такой степени только потому, что его природа благоприятствует этому изменению;

субъект вопреки всему сохраняет себя в опыте; поскольку он нечто иное, чем ребенок в драме или муха на носу, субъект есть *сознание другого* (в прошлый раз я это упустил). Будучи мухой, ребенком, субъект не является собственно субъектом (он жалок, жалок в собственных глазах); становясь же *сознанием другого*, свидетелем, античным хором, объясняющим зрителям ход драмы, он теряется в человеческом сообщении, выпадает из себя как субъекта, вливается в неразличимую массу возможных жизней. — А если бы массы этой не было, если бы всё возможное умерло, если бы я и впрямь был... последним? что же, мне следовало бы отказаться выходить из своего «я», следовало бы затвориться в нем, словно в могильной глубине? следовало ли бы мне уже теперь стенать при мысли о том, что я не являюсь, не могу даже надеяться быть этим последним? уже теперь — какое чудовище! — оплакивать свалившееся на меня *несчастье*, ибо очень может быть, воображаю себе, что этот *последний*, лишенный хора, умирал бы уже мертвым для самого себя, на нескончаемом закате своих дней, ощущая, как разверзаются стенки (сама глубь) его могилы. Могу вообразить себе также... (не для себя, для другого!): возможно, уже при жизни я погребен в его могиле — в могиле этого *последнего*, кто бедствует и разнуздывает в себе бытие. Смех, греза, и во сне крыши домов рассыпаются дождем обломков... не знать ничего, дойти до такой степени (не экстаза — сна) — задыхаясь в неразрешимой загадке, засыпая в звездном мироздании могилы, восславляясь этой славой сияющих созвездий — глухих, непостижимых и устрашающих где-то по ту сторону смерти (бессмыслие — как чесночный привкус той жареной баранины).

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ПОДСТУПЫ К КАЗНИ

(или Лицедейство)

*Клопшток Англию хулил как хотел.
Но тут как раз Вильям Блейк подросел;
Ибо не Породивший сына отец
...рыгнул и раскашлялся под конец;
Священная затрепетала семейка
От заклатья, разбудившего*

Британского Блейка.

*Вильям Блейк восседал орлом
В окрестностях Лондона, под тополькам.
Не усидев на насиженном месте —
Куча осталась на этом месте, —
Трижды он обернулся на месте,
Что было началом священной мести.
Кровью налилась при виде этого Луна,
Звезды повалились; как хватив вина...*

Уильям Блейк⁶⁴

Теперь расскажу о том, что было до моего «внутреннего опыта» (завершением этого рассказа и является «казнь»). Воспользуюсь для этого тем, что я писал по ходу дела, по крайней мере тем, что сохранилось (чаще всего я тогда писал темно, неестественно и перегруженно; теперь изменил форму, что-то выкинул, иногда что-то пояснил, ничего не меняя по существу).

Ограничу свой рассказ тем, что не отличает меня от человека вообще (в себе), отбрасывая всё, что разоблачало бы эту ложь и представляло бы мою личность неким «заблуждением»; покажу без всяких окаличностей, что внутренний опыт требует от переживающего его для начала подняться на столп (христиане знают о такой необходимости, считают себя обязанными «расплачиваться» за свое самодовольство, толкающее их к смирению; но все-таки, испивая даже самую горькую чашу срама, святой сознаёт себя избранным).

Человек живет, не ведая о столе, куда он залез. Не ведает или делает вид (трудно рассудить, что здесь от неведения, а что от притворства). Редко встретишь дерзкую честность («Ессе Ното»; фрагмент из Блейка).

[Отступим на двадцать лет назад: вначале я смеялся, после долгих лет христианской набожности моя жизнь как-то по-весеннему неискренне рас-
 творилась в смехе. Выше я описывал момент экстаза, до которого дошел благодаря этому смеху, но уже с самого первого дня я не сомневался, что то было откровение, явившее мне суть вещей. Расскажу, откуда взялся этот смех: как-то (в 1920 году) я оказался в Лондоне и должен был ужинать с Бергсоном;⁶⁵ в ту пору я ничего из него не читал (как, впрочем, почти совсем не читал и других философов); находясь в Британском музее, из любопытства заказал «Смех» (самую тонкую его книжку); чтение ее меня раздосадовало, теория показалась недалекой (да и сам автор разочаровал: и этот осторожный человечек — философ!), но сам вопрос этой книги, оставшийся в ней не раскрытым смысл смеха, стал для меня с тех пор ключевым (в связи с радостным внутренним смехом, который, как я сразу увидел, мною всецело владел), загадкой, которую я во что бы то ни стало разгадаю (будучи разгаданной, она разрешила бы всё). Долгое время я жил в какой-то хаотичной эйфории. Лишь годы спустя почувствовал, что хаос — верный образ несообразно-отличного существа — постепенно становится удушливым. Я чувствовал себя разбитым, подавленным, досмевявшимся до полного распада; этот бесталковый, бессмысленный, безвольный урод стал пугать меня самого.]

ХОЧУ ВОЗНЕСТИ СВОЮ ПЕРСОНУ НА СТОЛП

Когда кассир ловчит со счетами, за шкафом, может быть, прячется директор, готовясь изобличить нечестного служащего. Писать — значит ловчить? Не знаю, но знаю наверняка, что *директор* возможен и что, если он явится, на мою долю останется только стыд. Но ведь нет такого читателя, который смог бы вызвать во мне подобное смятение! А если какой-нибудь умник станет меня уличать, я только посмеюсь: боюсь-то я сам себя.

К чему такая мысль: «Я — потерянный человек» или «Я ничего не шучу»? Может, достаточно допустить: «Я не могу умереть, не сыграв этой своей роли, а дабы замолчать, мне пришлось бы не умирать». Да и любое другое оправдание! — что у безмолвия загхлый запах или же что безмолвие есть воображаемая и самая что ни есть «литературная» поза. Каких

только нет уверток: думаю и пишу, чтобы и в мыслях не иметь, что можно быть не тряпкой, а чем-то лучше.

Ладно, пусть ничего больше не будет слышно, но кругом ведь говорят, кричат; почему же я боюсь услышать собственный голос? И это даже не боязнь, а страх, ужас. Да заставьте же меня замолчать (если кто посмеет!), наложите швы на уста, как на рану!

Знаю, что схожу живьем не то чтобы в склеп, скорее — в общую могилу, схожу нагим (словно девка в борделе), без сознания и без величия. Как тут заявить: «Я не отступлю, никому не доверюсь, дам похоронить себя как мертвого»? Ведь если кто-то меня пожалеет, захочет выручить, я именно что соглашусь; его намерения вызовут у меня лишь трусливое отвлечение. Уж лучше оболящаться мыслью, что ничего нельзя сделать (разве что невольно уличать себя), что все только и ждет моего молчания.

Что есть *смешное*? смешное как зло? абсолютное? Смешное — атрибут, отрицающий сам себя. Но смешным является то, чего я не в силах вынести. Так уж сложилось: смешное никогда не бывает вполне смешным, иначе с ним можно было бы смириться; стало быть, анализ элементов смешного (вот удобный способ избежать его власти), стоит изложить его словами, остается тщетным. Смешное — в других, и несть им числа; а сам я неизбежно посередине, словно в море волна.

Неподобающая веселость, от которой духу никак не увильнуть, затемняет ум. Порой ее используют для того, чтобы упрочить — в собственных глазах — иллюзию некой личной возможности, в противовес бьющему через край ужасу; порой же воображают себе, что всё может устроиться, именно если верить себя темноте.

Я, конечно, отчасти шучу, когда от имени ума утверждаю, будто он отказывается что бы то ни было излагать словами; будто он оставляет не только говорящего, но и мыслящего.

Когда одолевает беспокойство, можно без конца искать что-то новое, избегая прежних результатов, но нет ничего глупее такого средства.

Если я считаю какую-то мысль смешной, то отбрасываю ее. Ну а если — слово за слово — и всякая мысль смешна, если вообще думать смешно...

Если я говорю: «Человек — зеркало кого-то другого», — то выражаю свою мысль; но это не так, если я говорю: «Небесная синь иллюзорна».

Я смешон, если говорю «Небесная синь иллюзорна» тем же тоном, каким человек выражает свою мысль. *Чтобы выразить свою мысль*, нужно иметь какую-то личную идею. Тут то я себя и выдаю: что мне до идеи, *я хочу вознести свою персону на стол*. Впрочем, этого никак не избежать. Обязанный равняться с другими, я бы презирал себя, как всех смешных людей. Чаше всего мы в страхе отшатываемся от таких безысходных истин — и тогда всякая лазейка хороша (философская, утилитарная, мессианская). Может, я еще какойнибудь новый выход найду. Один из приемов был такой: скрежетать зубами, стать добычей наваждений и великих терзаний. Иной раз даже подобное позерство было лучше, чем поймать себя с поличным — карабкающимся на стол.

Эта логика должна бы привести к безмолвию, а я пишу. И тут нет ни какого парадокса. Безмолвие само по себе есть столп, можно даже сказать — святая святых. Презрение, коим исполнено всякое безмолвие, означает, что нет больше нужды что-то проверять (так бывает, когда поднимаются на обычный столп). Теперь я знаю: мне не дано молчать (пришлось бы залезть на такую высоту, явно и непрестанно выставлять себя в таком смешном виде...). Это стыдно, и я могу сказать, сколь ничтожен мой стыд.

[Настало время, и в каком-то счастливом порыве я непринужденно отдавал себе. Бесконечное тщеславие получало себе извне запоздалые, да и ничтожные подтверждения. Я перестал жадно использовать возможности болезненного протеста. Потом всё снова расстроилось — не стал счастливо, более изощренно. Вспоминая сказанное о «столпе», я теперь видел в этом самое что ни есть больное тщеславие (а не подлинное отречение). Когда я это писал, мне хотелось, чтобы меня читали, ценили; как и вся моя жизнь, это воспоминание отдавало лицедейством. К тому же оно было обусловлено — весьма отдаленно, но всё же обусловлено — литературной модой того времени (опросам, устроенным однажды в журнале «Литература»: «Зачем вы пишете?»)⁶⁶. Мой «ответ» возник многие годы спустя, он не публиковался и был абсурден. Тем не менее мне показалось, что он соответствует духу той анкеты: предвзятой решимости подходить к жизни извне. Я не видел выхода из подобного состояния духа. И всё же не сомневался, что найду необходимые ценности — столь ясные и столь же глубокие, что они сведут на нет любые ответы, призванные обманывать других и самого себя.

В нижеследующем тексте (написанном в 1933 году) мне удалось лишь приоткрыть для себя экстаз. Я двигался недостаточно строго, в лучшем случае по наваждению.

Эти страницы навеяны:

— первыми фразами увертюры из «Леоноры»⁶⁷, которые показались мне душевраздирающими в своей простоте; вообще я не хожу на концерты, во всяком случае, шел туда вовсе не послушать Бетховена; меня охватило чувство божественного упоения, которое я не мог и теперь не могу передать без обиняков и которое я попытался проследить, вспоминая, как — доводя меня до слез — в глубине моего существа всё повисло в неподвижности;

— одной не очень жестокой разлукой; я был болен, лежал в постели — помню прекрасное послепауденное солнце, — и вдруг ясно увидел тождество своей боли, — причиненной уходом одного человека, — с экстазом, внезапным восторгом.]

В НЕКОТОРОМ СМЫСЛЕ СМЕРТЬ — ОБМАН⁶⁸

1

Я требую — вокруг меня простирается пустота, темнота *реального* мира — я существую, пребываю в слепоте, в тревоге; любой другой — совершенно другой, чем я, я не чувствую ничего, что чувствует он. Если взять мое появление на свет — обусловленное рождением, а затем и соитием мужчины и женщины, даже самым миготом этого соития, — то лишь уникальная удача определила возможность того «я», каков я есть; в конечном счете сколь же невероятно то единственное существо, без которого для меня ничего бы и не было. Малейший сбой в цепи заверпившихся мною событий — и вместо «я», жаждущего быть собой, у «меня» было бы лишь небытие, как если бы я уже умер.

Эта бесконечная невероятность, откуда я происхожу, словно пустой провал подо мною; над этой пустотой мое присутствие подобно отпращиванию какой-то шаткой власти, как если бы эта пустота требовала от «меня» бросать ей вызов — от меня, то есть от бесконечной, мучительной невероятности, от незаменимого существа, коим я являюсь.

В запустении, где я затерян, эмпирическое знание о моем подобии с другими не имеет никакого смысла, ибо сущность «я» обусловлена тем, что ему не может быть никакой замены; чувство основополагающей невероятности определяет мое место в мире, где я пребываю, будучи ему чужд, абсолютно чужд.

Соответственно и историческое происхождение «я» (рассматриваемого самим же этим «я» как часть всего, что может быть объектом позна-

ния) или изучение и объяснение способов его бытия суть не что иное, как ничтожные иллюзии. Убоги любые объяснения в сравнении с неисчерпаемостью задач. Даже в камере смертника это «я», тревогой моей противопоставленное всему прочему, видело бы всё ему предшествовавшее и всё его окружающее как покорную его власти пустоту. [*Такой взгляд на вещи делает отчаяние смертника невыносимым; даже если ему всё безразлично, он всё равно должен страдать, ибо от этого взгляда не избавиться.*]

В этих условиях какое мне дело до других точек зрения, сколь бы разными они ни были! И тем не менее существует опыт «я», его невероятности, его безумной требовательности.

2

По-видимому, я должен сделать выбор между двумя противоположными точками зрения. Однако необходимость выбора сама кажется зависящей от постановки основополагающей проблемы: что существует? каково глубинное существование, если освободить от иллюзорных форм? Чаще всего отвечают так, словно спрашивалось не «что существует?», а «каков императив?» (моральная ценность). В иных же случаях ответы уклончивы (непонимающее увиливание, а не снятие проблемы) — когда глубинное существование представляют в виде материи.

Я избегаю пуганицы, отворачиваясь от этой проблемы. Я определил «я» как ценность, но не смешиваю его с глубинным существованием.

При любом добросовестном (приземленном) исследовании это «я», совершенно иное, чем любой ему подобный, ничтоже сумняшеся, отбрасывают как небытие (игнорируют на практике); но именно как небытие (*иллюзия* сама по себе) оно и соответствует моей задаче. Именно то, что в нем рассеивается (кажется никчемным, а то и постыдным), — стоит поставить вопрос о субстанциальном существовании — и есть то, чем оно хочет быть; ему и нужно такое пустое, в конечном счете невероятное тщеславие, на грани страха и без реальных отношений с миром (объясненный, познанный мир противоположен невероятному: это основа основ, которой не устранишь, сколько ни старайся).

Хотя мое сознание обо «мне» ускользает от мира, хотя, трепеща, я оставляю всякую надежду на логическую связь и отдаюсь *невероятности* — для начала моей собственной, а затем и всех и вся [*игра в пьяного* —

шатаясь, он сначала принимает свою свечу за себя, задувает ее, а потом, вскрикнув от страха, принимает себя за темноту], — я всё же могу уловить свое «я» в тревоге и слезах (могу даже, распространяя свое головокружение куда хватает глаз, обрести себя только в желании другого — женщины — единственной, незаменимой, умирающей, во всем мне подобной), но лишь с приближением смерти я в точности буду знать, что это такое.

Лишь умирая, когда уже не убежишь, я замечу тот надрыв, в котором заключается моя природа и в котором я трансцендировал «существующее». Пока живешь, можно довольствоваться движением взад-вперед, компромиссом. Что бы я ни говорил, я знаю, кто я такой — индивид определенного рода; в общем и целом я пребываю в согласии со всеобщей реальностью; принимаю участие в том, что существует по необходимости, чего ничто не устранил. «Я-умирающий» нарушает это согласие; он-то и замечает, что вокруг него пустота, а сам он — вызов этой пустоте; «я-живущий» перебивается предчувствием головокружения, которым (много позже) всё завершится.

Но, правда, еще и другое: не достигнув «моральной суверенности», «я-умирающий» даже в объятиях смерти поддерживает какое-то гиблое согласие с вещами (где сплетаются глупость и слепота). Это тоже вызов миру, спору нет, но какой-то вялый; он прячется сам от себя, до самого конца скрывает от себя, что он — вызов. «Я-умирающий» нуждается в обольстительной мощи, *суверенности*: чтобы умереть, нужно быть богом.

В вульгарном смысле смерть неизбежна, но в смысле более глубоком — недоступна. Животное ничего не ведает о смерти, при том что она отбрасывает человека к животному состоянию. Человек идеальный, воплощение разума, остается ей чуждым: его природе присуща животность бога, одновременно грязная (зловонная) и священная.

В смерти соединяются, доходят до предела отвращение и пылкая обольстительность: это не пошлая отмена смерти, но такая точка, где последняя ненасытность сталкивается с предельным ужасом. В страсти, что правит тьмой страшных игрищ или грез, говорит отчаянное желание не только быть «мною», но и не быть более ничем.

В ореоле смерти, и только в нем, «я» находит основу своей власти; здесь пробивается на свет чистота безнадежной задачи; в нем сбывается надежда «я-умирающего» (надежда головокружительная, горячечно-пламенная, раздвигающая границы грез).

И в то же самое время удаляется, не как пустая видимость, а из-за своей зависимости от отброшенного в забвение мира (основанного на взаимозависимости частей), плотски несостоятельное присутствие Бога.

Нет больше Бога в «недоступной смерти», нет больше Бога в сомкнувшейся тьме, раздается лишь «*Iamta sabachtani*» — краткое речение, которое для людей более всех исполнено священного ужаса.

В этой идеально темной пустоте, в этом хаосе, где различимо уже и отсутствие хаоса (всё тут — пустыня, стужа, сомкнувшаяся тьма, но в то же время — и какое-то тягостное, лихорадящее сияние), жизнь разверзается перед смертью, «я» вырастает до чистого императива; враждебной частью человеческого существа этот императив формулируется «умри как собака»; ему нет никакого применения в мире, от которого он отворачивается.

Но в самой своей дальней возможности чистота императива «умри-как-собака» отвечает требованию страсти — нет, не раба к господину; жизнь, посвящающая себя смерти, подобна страсти любовников, в ней сказывается гневливая ревность любовницы, но никак не «авторитет».

Ну и чтобы покончить с этим, падение в смерть — грязная штука; в одиночестве куда более тяжком, чем у обнажающихся любовников, как раз приближение гниения связывает «я умирающего» с наготой отсущия.

3

[До сих пор ничего не было сказано о страдании, обычно сопровождающем смерть. Но страдание глубоко сопряжено со смертью, и ужас его проглядывает в каждой строке. Думается, страдание — это всё то же самое окончательное крушение. Боль мало значит, ее трудно отличить от удовольствия, что предваряет тошноту, внутренний холод, в котором я и гибну. Боль — это, возможно, лишь некое ощущение, несовместимое со спокойным единством «я»; какое-то воздействие, внутреннее или внешнее, ставит под сомнение шаткую упорядоченность сложносоставного существа, разлагает мой состав, и я бледнею от ужаса перед этим угрожающим воздействием. Не то чтобы боль обязательно грозила смертью — она делает явной возможность таких воздействий, которых «я» не смогло бы пережить, она напоминает о смерти, обходясь без настоящих угроз.]

Если теперь представить себе, напротив, сколь мало значит смерть, то разум оказывается на моей стороне. [*В страданиях, правда, разум обнаруживает свою слабость, с некоторыми из них он вовсе не может совладать; интенсивность, достигаемая болью, показывает всю легковесность разума; тем более — очевидная, противная разуму, бьющая через край ярость моего «я».*] В некотором смысле смерть — обман. Умирая, как я говорил, отвратительной смертью, «я» внимает разуму не более, чем какая-нибудь собака, по доброй воле замыкается в ужасе. Ему достаточно оторваться хотя бы на миг от своей основной иллюзии, чтобы принять смерть словно засыпающий ребенок (так бывает со стариками, чьи юношеские иллюзии мало-помалу угасли, или с людьми молодыми, живущими коллективной жизнью, — грубо говоря, в них идет разрушительная для иллюзий работа разума).

Тревожный характер смерти означает, что у человека есть потребность в тревоге. Без этой потребности смерть казалась бы ему легкой. Умирая *плохо*, человек отдаляется от природы, порождает иллюзорно-человеческий, обработанный *искусством* мир; мы живем в трагическом мире, в искусственной атмосфере, завершенной формой которой выступает «трагедия». Для животного, которое не попадает в ловушку «я», нет никакой трагедии.

В этом трагическом, искусственном мире рождается экстаз. Нет сомнения, что любой объект экстаза сотворен искусством. Всякое «мистическое познание» основано на вере в присущую экстазу силу откровения, а следовало бы его рассматривать, напротив, как вымысел, в чем-то подобный догадкам искусства.

Однако, хоть я и утверждаю, что в «мистическом познании» существование является творением человека, это значит, что оно детище моего «я» и его сущностной иллюзии; тем не менее у экстатического видения неизбежно есть и какой-то объект.

«Моя» страсть, пылающая во «мне» любовь ищет себе какой-нибудь объект. «Я» достигает свободы лишь *вне себя*. Я могу знать, что сотворил объект своей страсти, что сам по себе он не существует, — и тем не менее он есть. С утратой иллюзий он, конечно, меняется: это не Бог — *ведь я его сотворил*, — но по той же причине это и не небожие.

Объект этот, хаос света и тьмы — *катастрофа*. Я вижу его как объект, но моя мысль творит его по своему образу и подобию, и одновременно он является ее отражением. Заметив его, моя мысль сама проваливается в

ничто, низвергается канувшим в пустоту криком. Нечто необъятное, непомерное ломится со всех сторон с катастрофическим громом; оно возникает из нереальной и бесконечной пустоты и в ней же с ослепительным треском исчезает. Зеркало, разлетающееся вдребезги и несущее смерть в грохоте столкнувшихся поездов, — вот выражение этого неумолимо-всемогущего и сей же миг уничтожающегося вторжения.

В обычных условиях время отменяется, замыкается в постоянстве сложившихся форм или же предусмотренных изменений. Все процессы, вписанные в какой-то порядок, *останавливают* время, фиксируют его в системе мер и отношений эквивалентности. «Катастрофа» же — глубочайшая революция, это время, которое «вышло из колеи»,⁶⁹ знак ее — полуистлевший скелет, из которого исходит иллюзорное существование.

4

Итак, будучи объектом экстаза, время отвечает экстатическому пылу «я-умирающего»; ибо «я умирающий», равно как и время, сводится к чистому изменению — ни то, ни другое не имеют реального существования.

Но что, если первоначальное вопрошание сохраняется, если в расстройстве «я-умирающего» по-прежнему звучит этот вопросик: «что существует»?

Время означает лишь исчезновение казавшихся истинными объектов. Вообще, субстанциальное существование вещей имеет для моего «я» сугубо мрачный смысл: в его глазах их настойчивое присутствие сравнимо с приготовлениями к его смертной казни.

В конечном итоге: существование вещей, каким бы оно ни было, не может замкнуть в себе смерти, которую оно мне несет, оно само проецируется в мою смерть, которая объемлет его в себе.

Хоть я и утверждаю иллюзорность существования «я-умирающего» или времени, я не думаю, что эта иллюзия должна подчиняться суду вечного, субстанциально существующего мира; напротив, я проецирую существование вещей в иллюзию, которая объемлет его в себе.

Именно из-за своей невероятности носящий это «имя» человек — коим я являюсь, — чье пришествие в мир было как нельзя более невероятным, — все-таки объемлет в себе всю совокупность мира вещей. Действительно, смерть, освобождая от убивающего меня мира, объемлет этот реальный мир в нереальности «я-умирающего».

Июль 1933 года

[В 1933 году я впервые серьезно заболел; в следующем году болел еще сильнее и снова стал вставать лишь хромая, разбитый приступами ревматизма (поправился только к маю и с тех пор оставался банально здоров). Думая, что мне стало лучше, и захотев погреться на солнышке, я поехал в Италию, однако зарядили дожди (дело было в апреле месяце). В иные дни я едва передвигал ноги, случалось, не мог без стога перейти через улицу; я был один и, помню, проплакал (вот до чего был смешон) всю дорогу вдоль озера Альбано (где я безуспешно попытался устроиться и пожить). Решил вернуться в Париж, но в два приема: ранним утром выехал из Рима, переночевал в Стрезде⁷⁸. Наутро погода была замечательная, и я остался. Там и кончилась моя жалкая одиссея: на смену дням, проведенным в гостиничных кроватях, пришла пора восхитительного отдыха под солнечными лучами. Окруженное весенними горами большое озеро, словно мираж, блистало у меня перед глазами; наступал зной, я долго сидел под пальмами, кругом цвели цветы. Болезнь стала отступать: я пробовал ходить, это снова было возможным. Пошел к причалу, чтобы узнать расписание пароходов. Вдруг с невыразимой силой взмыл в самое небо хор бесконечно величественных, уверенных и в то же время сладостных голосов. Я замер на месте, не понимая, что это за голоса; на минуту меня всего охватило восхищение, пока я не понял, что через радиосигналы передавали мессу. На причале нашлась скамейка, где я мог присесть и насладиться видом необозримого пейзажа, которому лучи утреннего солнца придавали естественную прозрачность. Я сидел и слушал мессу. Пение было очень чистое, насыщенное, а музыка — столь прекрасной, что хоть кричи (не знаю ни откуда был хор, ни кто автор музыки — мои познания в ней лениво-случайны). Голоса нарастали, словно разнообразные, накатывающие друг на друга волны, мало-помалу достигая безумной мощи, стремительности, насыщенности, но подлинное чудо заключалось в том, как они снова звенели разбитым хрусталем в миг, когда, казалось, всё вот-вот должно завершиться. Вековечная мощь басов подкрепляла и непрерывно распалая (до крика души, до ослепительного свечения) взмывающее вверх пламя детских голосов (так в очаге пылающим жаром угляя удесятеряют буйную силу пламени, играют в его нестойком трепете, делают его неистовее). В общем, скажу, что в этих*

* По крайней мере до того дня, когда была написана эта страница; спустя некоторое время я опять серьезно заболел и до сих пор (1942 год) не поправился.

песнопениях звучало приятие, которого ничто не в силах вытравить из души, — приятие не каких-то догматических положений (я различал латинские фразы: «Credo...»*, что-то еще, не суть важно), но той бурно изливающейся славы, того триумфа, каких достигает человеческая сила. И на этой пристани у Лаго-Маджоре мне подумалось, что ничто, кроме такого пения, не могло бы сильнее освятить совершенство просвещенного, утонченного, но в то же время радостно изливающегося человека, который существует во мне, который существует в нас. Не какая-то христианская болезненность, но ликование всех дарований, благодаря которым человек восторжествовал над несчетными трудностями (в частности — это много значило — в певческом искусстве, в хорах). Священный характер песнопения только усиливал чувство могущества, криком кричал, разрывая небеса, о присутствии того, кто упивается собственной достоверностью и уверен в бесконечной удаче. (Не важно было, что это зависит от двусмысленного христианского гуманизма, нет, ничто уже не было важно, хор гласил о сверхчеловеческой силе.)

Тщетным будет всякое стремление освободить жизнь от художественной лжи (случается, мы презираем искусство — это лазейка, лукавство). Именно в том году надо мной разразилась буря, но как бы просто и страшно это ни было, я не грешу против истины, когда рассказываю не о том, что произошло, а — дабы выразиться сильнее — о церковном или оперном пении.

Я вернулся в Париж, поправил здоровье — и вдруг очутился в бездне ужаса.

Передо мной был ужас, а не смерть. Того, кто с ней обручится, да и зрителя, которого она зовет, трагедия все-таки одаривает — наряду с тревогой — каким-то упоением, восторгом. Вернувшись в Италию, я жил как бог (склянки черного вина, гам и молния, предзнаменования), хотя меня, «словно безумца», носило с места на место. Впрочем, я едва в силах об этом говорить.

Вероятно, возникшее во мне утраченно-религиозное безмолвие сказывается и в том, что я молчу теперь. И потом я же говорил: идет речь не о моей жизни.

Не странно ли, достигнув могущества, упрочив авторитет, хотя бы и через парадокс, — утвердиться во всепокойной славе? Триумф, услышанный мной на пристани в Стреше, обретает полный смысл лишь в миг искупления (в миг тревоги, холодного пота, сомнения).

Это не то чтобы грех, ибо греха можно было бы, должно было бы не совершать, тогда как триумф следовало, должно было взять на свою душу (в том и суть трагического — оно неоправдимо).

* «Верую...» (лат.).

Чтобы выразить переход от ликования (от его радостной, яркой иронии) к мигу надрыва, воспользуюсь еще раз музыкой.

В «Дон-Жуане» Моцарта (вспоминаю его вслед за Кьеркегором⁷¹ и слушал его — по крайней мере однажды — так, словно надо мной разверзлись небеса, правда, лишь в первый раз, поскольку потом я этого ожидал: большие чудеса не случались) есть два решающих момента. Сначала, когда тревога — для нас — уже присутствует на сцене (Командор получил приглашение на ужин), но Дон-Жуан поет: «*Viva le femine — viva il buon vino — gloria e sostegno — d'umanità...*»*

Потом, когда герой уже держит каменную длань Командора — она обжигает его холодом, понуждает к раскаянию, — он говорит (за миг до того, как его сразит молния; последняя реплика): «*No, vecchio infatuato!*»**

(Никчемная — психологическая — болтовня по поводу «донжуанства» удивительна и противна мне. В моих, более наивных, глазах Дон-Жуан — это личностное воплощение праздника, счастливой оргии, которая с божественной силой отрицает и сокрушает любые препятствия)].

НЕБЕСНАЯ СИНЬ⁷²

Когда, глубоко охваченный тревогой, я тихо внимаю чему-то странно-абсурдному, у меня на темени, прямо посередине, открывается глаз⁷³.

Этот глаз, что смотрит прямо на солнце, созерцая его во всей наготе и славе, один на один, не разумом порожден: это вырвавшийся из меня вопль. Ибо в тот миг, когда сияние слепит меня, я становлюсь отблеском расколотой жизни, а эта жизнь — тревога и головокружение, — открыт вписью бесконечной пустоте, разрывается и вся утекает в эту пустоту.

Земля оцетинилась растениями, которые день ото дня непрестанным движением стремятся к небесной пустоте; ее безбрежные просторы напоминают в сияющей необъятности пространства о множестве людей, с их радостями и терзаниями. В этом вольном, независимом от всякого сознания движении поднятые тела тянутся к безграничности, от которой перехватывает дыхание; и хотя волнение и внутренняя веселость всё время теряются в столь же прекрасном, но не менее смерти иллюзорном небе, мои глаза продолжают какой-то грубой связью подчинять меня окружающим вещам, среди которых я могу двигаться лишь по повседневным житейским нуждам.

* «Да здравствуют женщины! Да здравствует доброе вино, слава и опора человечества!» (ит.)

** «Нет, глупый старик!» (ит.)

Одно только болезненное воображение — если откроется глаз у меня на темени, ровно там, где наивная метафизика располагала вместилище человеческой души, — дает возможность позабытому на земле человеку, — впадшему в безнадежное забвение, каким я ныне явлен себе самому, — внезапно и надрывно низринуться в небесную пустоту.

Это падение, как и порыв ввысь, предполагает повелительно-вертикальную позу человеческого тела. Однако в таком восставшем теле нет ничего по-воински жесткого; человеческие тела вздымаются как вызов Земле, грязи, которая их порождает и которую они блаженно отбрасывают в небытие.

Природа-мать умирала при родах человека: она дарила «бытие» тому, чье вступление в мир было ее умерщвлением.

Но при этом дерзновенном порыве не только Природа сводится к пустоте; в нем разрушается и ее разрушитель. Отрицание Природы, свершаемое человеком — возвышающимся над сотворенным им небытием, — напрямую соотносится с головокружением, с низвержением в небесную пустоту.

В той мере, в какой наша жизнь не ограничена окружающими ее полезными вещами, она поначалу избегает наготы и рабства не иначе как проецируя на небеса перевернутый образ своей нищеты. Когда складывается такой моральный образ, то падение с Земли в Небо словно обращается вспять: с Неба в темную глубину Земли (греха); его истинная природа (человек как жертва сияющего Неба) скрывается под роскошным покровом мифологии.

Само движение, которым человек отрекается от давшей ему жизнь Матери Земли, открывает путь к его порабощению. Он предается мелочному отчаянию. Его жизнь представляется неполноценной, задавленной страданиями и лишениями, которые низводят ее до суетного безобразия. Земля у его ног подобна отбросам. А сверху — пустота Неба. Из за нехватки гордыни, чтобы воспрять в эту пустоту, он простирается ниц, угнувшись глазами в землю. И, страшась смертельной свободы Неба, он связывает себя с этой бесконечной пустотой узами раба и господина; отчаянно, вслепую ищет он боязливого утешения в нелепом самоотречении.

Под смертельной, а теперь еще и гнетущей пустотой бескрайней выси человеческая жизнь, своей нищетой отброшенная от всякой возможности, вновь пыжится в высокомерии, но на сей раз высокомерие противопоставляет ее сиянию Неба; ее обуревают, выходя наружу, глубокие порывы гнева. Но теперь вызов брошен не Земле, для которой она — отброс,

но небесному отражению ее страхов — божественному гнету, — на которое и обращается ее ненависть.

Противопоставив себя Природе, человеческая жизнь стала трансцендентной, всё то, чем она не является, она отбрасывает в пустоту; если же она отвергает державший ее в угнетении авторитет, если сама становится суверенной, то избавляется от уз, не позволяющих ей головокружительно лететь к пустоте.

Предел преодолевается с каким-то усталым отвращением; надежда представляется чем-то вроде уважения, которое усталость оказывает мировой необходимости.

Земля уйдет изпод ног⁷⁴.

Я сгину в какой-то мерзости.

Сегодня мне сладостно, что я внушаю отвращение единственному человеку, с которым судьба связала мою жизнь.

Я домогаюсь всего дурного, что со смехом может принять человек.

Изнуренная голова, в которой нахожусь «я», стала столь пугливой, столь жадной, что только смерть могла бы принести ей покой.

Несколько дней тому назад я приехал — наяву, а не во сне — в город, напомнивший мне декорации для представления трагедии. Однажды вечером — расскажу об этом лишь для того, чтобы горько-горько посмеяться, — я не в одиночестве упоенно рассматривал кружившихся в танце стариков наяву — а не во сне. Ночью сам Командор пожаловал ко мне в комнату; еще днем (проходя мимо его могилы) я, охваченный высокомерием и иронией, пригласил его на ужин. При появлении призрака меня обуял ужас, от меня остались одни обломки; рядом со мной лежала вторая жертва моей дерзости; пена, еще более безобразная, чем кровь, стекала с ее губ, которые в моем отвращении напоминали мне губы покойницы. А теперь я обречен на одиночество, которого не приемлю, которое не в силах перенести. Тем не менее я готов криком кричать, повторяя приглашение; и гнев мой столь силен, что уйти придется не мне, а этой старческой тени.

Исходя из какого-то пакостного страдания, сохранившаяся дерзость растет вновь, сначала медленно, затем вдруг переливаясь в волну счастья, утверждаемого вопреки всякому разумному основанию.

Сегодня, под ослепительным сиянием Неба, отринув мысли о справедливости, эта жизнь — болезненная, полумертвая и всё же реальная — отдается «нехватке», обнаружившейся с ее вступлением в мир.

От разрыва к разрыву завершённое «существо», преданное своей нарастающей тошнотой во власть небесной пустоты, сделалось уже не существом, а раной, даже агонией всего сущего.

Август 1934 года

[Возвращаясь назад, проходя заново этот путь, который был проделан человеком, ищущим самого себя (свою славу), не могу не поддаться стремительному и бьющему через край движению — себя воспевающему. Порой злюсь на себя за то, что внушаю окружающим чувство какой то немощи. Надрыв — знак изобилия. Бесцветный, слабосильный человек не может жить в нём.]

Пусть всё замрет, станет невозможным, нестерпимым для жизни... мне и горя мало! Неужели мне до такой степени перехватит дыхание?

Собрать в одной точке все склонности человека, все возможности его бытия, извлекать из них одновременно аккорды и резкие диссонансы, не оставить в стороне смех, рвущий ткань (материю), человека образующую; наоборот, полностью увериться в своем ничтожестве, пока сама мысль не станет этим глубоким разрывом ткани, а объект ее — само существо — разрываемой тканью (Ницше некогда говорил: «И пусть ложной назовется у нас всякая истина, у которой не было смеха». — «Так говорил Заратустра», «О старых и новых скрижалях»), — вот в чем усилия моей мысли продолжают и разрушают гегелевскую «Феноменологию». Построения Гегеля — это философия труда, «проекта». Гегелевский человек — Сущий и Бог — свершает, завершает себя, соответствуя проекту. Должная стать всем самость не гибнет, не тонет в комизме и неполноценности; напротив, единичное — вступивший на путь труда раб, — пройдя множество окольных путей, достигает вершины всеобщего. Единственный камень преткновения для такого мировидения (несравненной, впрочем, глубины, в чем-то даже недоступной) — то, что в человеке к проекту не сводится: нерассудочное существование, смех, экстаз, связывающие — в конечном итоге — человека с отрицанием проекта, коим тем не менее он является; в конечном итоге человек поглощен полным исчезновением своего существа, всякого человеческого утверждения. Таким мог бы быть удобный переход от философии труда — профанной, как у Гегеля, — к философии сакральной, которая выражается «казнью», но предполагает вместе с тем и более доступную философию общения.*

* Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Перевод Ю.М. Антоновского // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 153. (Примеч. пер.)

Не понимаю, почему «мудрость» — науку — связывают с неподвижным существованием. Существование — это воспеваящая себя суматоха, где горячка и надрызгиваются с опьянением. Тяжеловесность Гегеля, завершено-профанный характер его философии, в основу которой положен принцип движения, обусловлены в его жизни отказом от всего, что как-то напоминало собой священное опьянение. Не то чтобы Гегель был «не прав», отказываясь идти на безвольные уступки, к которым прибегали туманные умы его времени. Но, смешав существование и труд (рассудочное мышление, проект), он замкнул мир в границах профанного: отринул мир сакрального (сообщение).

Когда буря, о которой я рассказывал, утихла, в моей жизни наступила полоса куда меньшей подавленности. Не знаю, этот ли кризис окончательно определил мои начинания, но с тех пор у них был свой первоочередный объект. В здравом уме и твердой памяти я посвятил себя завоеванию особого недоступного блага, «Грааля», зерцала, в котором бы отразились во всем свете все мои минувшие головокружительные переживания.

Имя ему я придумал не сразу. К тому же глупо ошибся (не суть важно). Для меня важнее другое: оправдать собственное скудоумие (как и чужое), непомерное тщеславие... Если я сам себе напроорочил — тем лучше, подписываюсь с легким сердцем. Среди прав, которых добивается человек, он всё время забывает одно — право быть глупым;⁷⁵ сам-то он обязательно таков, но не по праву, вот и приходится таиться. Я бы осуждал себя за то, что пытаюсь что-то скрывать.

У моих поисков был изначально двойственный объект: сакральное, затем экстаз. Нижеследующее было написано как прелюдия к этим поискам, по настоящему начатым много позднее. Подчеркиваю, что вся суть здесь — в чувстве невыносимой тщеты (подобно тому, как суть христианского опыта — в смирении).]

ЛАБИРИНТ (или Состав из отдельных существ)⁷⁶

В основе человеческой жизни заложен принцип недостаточности. Каждый по отдельности воображает, что другие неспособны или недостойны «быть». Уверенность в ничтожестве мне подобных лучше всего выражается в вольном злословии; мелочная с виду болтовня приоткрывает слепую устремленность жизни к неопределимой вершине.

Самодостаточность любого человека всё время вызывает протест у его близких. Даже восхищенный взгляд пристает ко мне словно сомнение. [*Слово «гений» скорее принижает, чем возвышает; идея «гениальности» мешает быть простым, принуждает показывать главное и прятать всё, что могло бы разочаровать; как вообразить себе «гения» без «искусства»? Я хотел бы быть проще, не считаться с чувством недостаточности. Сам я недостаточен и поддерживаю свои «притязания» единственно тем, что остаюсь в тени.*] Всякий жест, фразу, проступок, выдающие мою сокровенную недостаточность, сопровождают хохот или гримаса отворачивания.

Беспокойство всех и каждого растет и множится, когда на крутых поворотах они замечают, как одинок человек в ночной пустоте. Не будь человека, тогда и ночь, где всё пребывает — или, скорее, теряется, — казалась бы ничемным существованием, бессмыслием, равнозначным отсутствию бытия. Но эта ночь перестает быть пустой и тревожной, если понять, что люди в ней — ничто и лишь напрасно прибавляют к ней свое несогласие. Если же упорно требовать, чтобы в мире было «бытие» — «бытие», а не только моя очевидная «недостаточность» или еще более простая недостаточность вещей, — то в ответ на это однажды захочется при внести в мою ночь божественную самодостаточность, — хотя последняя есть отражение бытийного изъяна во мне. [*Теперь я вижу существенную связь этого «изъяна» с тем, что мы называем божественным, — изъян божествен, — но при таких условиях божественность не «самодостаточна», то есть немыслима никакая «завершенность», если исходить из тревоги, привносимой в нас чувством незавершенности.*]

Бытие в мире столь недостоверно, что я могу проецировать его куда вздумается — вне меня. Какой-то неловкий человек — которому оказалась не по зубам главная загадка — ограничил бытие «мною». На самом деле бытия-то как раз нигде нет, и то была просто игра — уловить его божественным на вершине пирамиды, сложенной из отдельных существ. [*Бытие «неуловимо», «уловить» его можно лишь по ошибке; в этом случае ошибка не просто легка, она является условием мысли.*]

Бытия нигде нет.

Человек мог бы замкнуть бытие в каком-нибудь простом, неделимом элементе. Но бытия нет без «самости». [*При отсутствии самости простой элемент (электрон) ничего не замыкает в себе.* Вопреки своему имени, атом есть нечто сложное, но он обладает лишь элементарной сложностью; по причине своей относительной простоты атом как таковой не может быть определен через «самость»*. Таким образом, число частичек,

* Ср.: Paul Langevin, *La notion de corpuscules et d'atomes*, Hermann, 1934, p. 35 et ss.

из которых складывается некое существо, сказывается на составе его «самости»: если нож, в котором меняют сначала рукоятку, а затем лезвие, теряет всякую тень самости, то иначе дело обстоит с машиной, где последовательно исчезли бы и были заменены все *многочисленные* детали, составлявшие некогда новую машину; тем более с человеком, чьи составляющие непрестанно отмирают (по прошествии ряда лет в нас не сохраняется ни один из элементов, которыми мы *были* прежде). Я могу еще допустить, что, начиная с какой-то крайней степени сложности, бытие являет мысли нечто *большее*, нежели мимолетную кажимость, но для этого *большого* постепенно растущая сложность оказывается лабиринтом, где оно без конца блуждает, теряясь раз и навсегда.

Если губку истолочь в пыль, то эта живая пыль, образуемая множеством отдельных одноклеточных существ, исчезает в новой губке, которую она восстанавливает. Частичка сифонофора⁷⁷ сама по себе есть отдельное существо, тем не менее целый сифонофор, в состав которого входит эта частичка, мало отличается от существа, обладающего единством. Только начиная с линейно-осевых животных (червей, насекомых, рыб, рептилий, птиц, млекопитающих) живые особи окончательно утрачивают способность образовывать объединения, слитые в одно тело. Животные без линейно-осевой структуры (сифонофоры, кораллы) составляют *колонии*, отдельные элементы которых крепко связаны между собой, но не образуют *обществ*. Высшие животные, напротив, собираются вместе, не имея между собой телесных связей: пчелы или люди образуют устойчивые общества, но тем не менее обладают автономными телами. Несомненно, и пчела и человек имеют автономное тело, но являются ли они автономными существами?

В случае людей их существование обусловлено речью. Всякий человек воображает и, стало быть, познаёт свое существование при помощи слов. Слова приходят к нему в голову, нагруженные множеством человеческих — или нечеловеческих — существований, по отношению к которым определяется его частное существование. Бытие в человеке опосредовано словами, которые лишь произвольно могут быть названы «автономными существами», тогда как по сути представляют собой «существа в отношении». Достаточно последить некоторое время за повторяющимися путями слов, чтобы единым взором увидеть лабиринтообразное строение бытия. То, что в быту называют «быть знакомым», как сосед *знаком* с соседкой — и называет ее по имени, — есть не что иное, как существование, на миг ставшее составным (в том смысле, что всякое существование, как-то составлено — так целостность атома составляется из простейших элементов) и образовавшее из данных существ некое разовое объединение, столь же реальное, сколь и составляющие его части.

Чтобы возник банальный и длительный контакт, достаточно обменяться несколькими фразами: с этого момента две жизни в какой-то мере проницаемы друг для друга. Знакомство соседа с соседкой так же далеко от встречи незнакомцев, как жизнь от смерти. Стало быть, *знакомство* предстает как неустойчивая биологическая связь — правда, не менее реальная, чем между клетками ткани. Действительно, обмен между людьми способен пережить временную разлуку. *[Недостаток такой точки зрения в том, что знакомство в ней предстает основанием социальной связи; на самом деле всё намного сложнее, а в известном смысле и вовсе не так. Знакомство одного человека с другим — это остаточное явление, банальная форма связи, ставшая возможной благодаря фактам сущностного сообщения (я имею в виду сокровенные религиозные действия, жертвоприношение, область сакрального — язык, который используется при знакомстве, несет в себе сильный заряд этих действий). Я правильно стал говорить не о сакральном, а о знакомстве, поскольку начинать следует с вещей привычных. Досаднее, что я погряз в научной белиберде — но эти разъяснения предварают теорию сообщения, набросок которой будет дан дальше. Жалко, конечно, но человек постигает исполненные обжигающими возможностями понятия не иначе как наперекор здравому смыслу, противопоставляя здравому смыслу научные данные. Не вижу, как можно было бы без научных данных вернуться к смутному чувству-инстинкту человека, у которого еще нет «здорового смысла».]*

ЧЕЛОВЕК ЕСТЬ ЧАСТИЦА, ВХОДЯЩАЯ В НЕПОСТОЯННЫЕ И ПЕРЕПЛЕТЕННЫЕ МЕЖДУ СОБОЙ ОБЪЕДИНЕНИЯ. Эти объединения взаимодействуют в одном составе с личной жизнью, в которую они привносят множество возможностей (общество облегчает индивидуальную жизнь). Исходя из *знакомства*, существование личности отделяется от общего существования лишь с пренебрежимо узкой точки зрения. Лишь непостоянство связей (банальный факт: сколь бы тесными ни были узы, разлука наступает легко, умножается и может длиться сколько угодно) позволяет жить иллюзией обособленного существа, замкнутого в себе и властного жить без обмена с другими.

Вообще, всякий способный обособиться элемент Вселенной предстает как частица, которая может войти в состав трансцендентного по отношению к нему объединения. *[Собственно, если взглянуть на Вселенную, то она, как утверждают, образуется из многочисленных галактик (спиралеобразных туманностей). Галактики составлены из множества звезд, но состоит ли Вселенная из галактик? (Является ли она их организованным объединением?) Этот выходящий за грань понимания вопрос оставляет колючий осадок. Он касается Вселенной, ее целостности...]* Существо — это всегда

объединение частиц, сохраняющих относительную автономию. Эти два принципа — состав, трансцендентный по отношению к составляющим элементам, и их относительная автономия — управляют существованием всякого «существа».

1

Из этих двух принципов вытекает третий — от него зависит ситуация человека. Нечеткая оппозиция автономии и трансцендентности ставит человека в скользкое положение: замыкаясь в автономии, и именно поэтому, каждый человек как самость хочет стать всем в трансцендентности, в первую голову — стать всем в том объединении, частью которого является, а затем, уже без всякого предела, стать всем и в мироздании. Поначалу его воля к автономии противопоставляет его объединению, но, отказываясь входить в его состав, он чахнет, сходит на нет. Тогда он отрекается от автономии в пользу объединения, впрочем, только на время: воля к автономии ослабевает ненадолго, и вскоре, с маху восстановив равновесие, человек посвящает себя объединению, а объединение — себе самому.

Этот человек-самость — сам состоящий из частей, а следовательно, представляющий собою некий результат, непредвиденную удачу — вступает в мироздание как воля к автономии. Он является сложносоставным, но хочет властвовать. Подстегиваемый тревогой, он движим желанием подчинить мир своей собственной автономии. Самость, крошечная частичка, непредвиденная и совершенно невероятная удача, обречена желать быть иной: быть всем и быть необходимой. Увлекающее ее движение — которое вводит ее во всё более и более сложные составы — с желанием быть на вершине — побуждает ее к тревожному восхождению ввысь, ступень за ступенью; однако эта воля быть *вселенной* — лишь жалкий вызов, бросаемый непознаваемой необъятности. Необъятность не объять познанием, она всё время не дается человеку, который ее ищет, сам уклоняясь от собственной невероятности, и всё, чего ищет, норовит свести к необходимости собственного господства (в господстве знания, посредством которого человек пытается подменить всё мироздание самим собою, есть своя убого претерпеваемая необходимость — такая нам выпадает жалкая, но неизбежная участь, — но мы приписываем эту необходимость мирозданию, смешивая с ним собственное знание).

Такое бегство по направлению к вершине (к сложносоставному знанию, которое возвышается даже над земными царствами) есть лишь

один из возможных путей в «лабиринте». Но вовсе не пройти по такому пути, от иллюзии к иллюзии, в поисках «бытия» — никак невозможно. Одиночество, в котором мы тщимся отыскать убежище, — это очередная иллюзия. Никому не миновать участия в составе общества: в этом составе каждая тропинка ведет к вершине, к желанию абсолютного знания, выражает необходимость беспредельной власти.

С такого пути не свернешь, разве что от неизбежной усталости. Идти дальше трудно и неприятно. На ведущих к вершине дорогах полно народу. Мало того, что они напряженно состязаются за власть, — чаще всего это состязание увязает в болоте интриг. Заблуждение, сомнения, ощущение того, что сама власть — тщета, наконец, наша неизбывная способность воображать поверх первой вершины какую-то новую — всё это усиливает пуганицу, в которой и заключается суть лабиринта. Мы даже не можем сказать определенно, что эта вершина находится там-то и там-то. (В известном смысле она так и остается непокоренной.) Какой-нибудь никому не ведомый человек, обуянный желанием — или необходимостью — ее покорить, подходит к вершине ближе своих высокопоставленных современников. Часто оказывается, что подступы к ней защищены безумием, тревогой, преступлением, но наверняка ничего знать нельзя: кто сказал, что ложь и низость от нее удаляют? Столь великая сомнительность способна послужить предлогом, чтобы смириться; но смирение зачастую оборачивается очередным заблуждением, которое только казалось верным путем.

Эта неясность условий драконовски сурова, просто ужасна, так что не грешно будет и вовсе сойти с дистанции. Предлогов к тому достаточно. Можно, например, положиться на какого-нибудь посредника или даже на нескольких: я отрекаюсь от вершины, пусть ее достигнет кто-нибудь другой, я же могу делегировать ему свою власть; подобное отречение само свидетельствует собственную невиновность. Но именно через него наступает худшее. Оно порождается усталостью, чувством бессилия: искали вершину, нашли же сплошную тревогу. А спасаясь от тревоги, впадаем в пустоту и скудость. Мы переживаем их как «недостаточность»: как раз стыд за то, что барахтаешься в пустоте, и толкает делегировать свою власть другому (и стыд скрывается). Отсюда получается, что самые поверхностные и самые усталые люди взвешивают на весах свое безразличие и усталость: безразличие и усталость открывают простор для всякого рода плутовства, даже подталкивают к нему. От абсурдной ностальгии по вершине можно избавиться, только представив ее как обман.

2

Каким образом отдельный человек достигает всеобщего?

По выходе из необратимой ночи жизнь ввергает дитя в игру человеческих существ; ребенок становится спутником двух взрослых; от них он получает иллюзию самодостаточности (родители для ребенка — что боги). Это положение спутника отнюдь не исчезает и в дальнейшем: лишая своего доверия родителей, мы оказываем его другим людям. Повсюду, где завязывается и спускается жизнь, взрослый ищет того, что ребенок находил в прочном с виду существовании близких. Отдельный человек, теряясь во множестве себе подобных, перекладывает заботу о целостности «бытия» на тех, кто занимает центральное положение. С него довольно и того, что он «участвует» в целостном существовании, даже в простейших формах сохраняющем рассеянный характер.

Это естественное тяготение людей друг к другу предопределяет существование относительно устойчивых социальных объединений. Вообще говоря, центром притяжения является город; древний город, словно венчик, заключающий в себе два пестика, образуется вокруг суверенного правителя и божества. Когда несколько городов составляют единое целое, отказываясь от своей роли центра в пользу какого-то одного города, где сосредоточиваются суверенность и божественность, то вокруг него складывается империя; в этом случае притягательная сила державного города обедняет жизнь окраинных городов, в которых исчезают или отмирают органы, присущие целостному существу. Так, шаг за шагом, составные множества (сначала города, потом империи) достигают всеобщности (по крайней мере, стремятся к ней).

Всеобщность — одна и не может бороться с себе подобными (варвары никоим образом не подобны ей). Всеобщность упраздняет состязательность. Пока друг другу противостоят равные силы, одна из них растет за счет другой. Когда же победившая сила остается в одиночестве, она больше не может определять собственное существование через противостояние с противником. Всеобщий Бог, ежели он вступает в игру, не может, как местное божество, стать гарантом города, борющегося со своими соперниками; он один восседает на вершине, его легко даже спутать с мировой всеобщностью, и он лишь произвольным образом поддерживает в себе «самость». Так в своем историческом существовании люди затевают странную борьбу — борьбу самости, которая должна стать всем, но может им стать не иначе, как умирая. [*«Умиравшие боги» приняли облик всеобщности. Поначалу Бог иудеев был «Богом воинств»⁷⁸. По мысли Гегеля, поражение и упадок еврейского народа исторгли иудейского бога из лично-живот-*

ного состояния древних богов в состояние изначально-бесличное — состояние света. Бог иудеев больше не обретал свое существование в бою; истинной всеобщности он достиг в смерти сына. Рожденная прекращением сражений, глубинная всеобщность — разорванность — не могла пережить возобновления боев. Вообще, пока всеобщим богам достаёт сил, они спасаются от этой убийственной всеобщности в войне. Например, Аллах, ввергшись в стихию военных завоеваний, именно так спасается от принесения в жертву. Тем самым он и нарушает одиночество христианского Бога, заставляет его вступить в бой. Ислам чахнет, как только отказывается воевать, — что ведет, соответственно, и к упадку христианской Церкви.]

Искать самодостаточности — то же самое заблуждение, что и замыкать бытие в какой-нибудь точке: мы ничего не можем замкнуть, не на ходим ничего, кроме недостаточности. Мы тщимся оказаться в присутствии Бога, но живущий в нас Бог сразу же требует собственной смерти: мы постигаем его, лишь убивая. *[Нескончаемая, необходимая для выживания жертва; мы распяли его раз и навсегда, и тем не менее каждый божий день распинаем опять. Сам Бог и распинает. «Бог, — говорит Андже́ла де Фолиньо (гл. LV), — дал своему любимому сыну испытать такую бедность, какой никогда не было и не будет у другого такого бедняка. А ведь в его владении всё Бытие. Он обладает субстанцией, и она стала от него неотъемлемая, что принадлежность эта выше человеческого слова. И однако же, Бог сделал его бедняком, словно бы субстанция ему не принадлежала»⁷⁹. «Принадлежность эта выше человеческого слова...» — как странно это перевернуто наоборот! на самом деле «владение», «принадлежность» субстанции существуют только в «слове», а выше слова — один лишь мистический опыт, видение, и словом можно только намекать на него. Между тем запредельное, к которому устремлены видение и опыт, соотносится не с принадлежностью — категорией чисто рассудочной, — но с «Богом, который сделал его бедняком». Принадлежность служит здесь для того, чтобы усилить парадокс мистического видения.]*

Вообще, то, что ярко проявляется в блужданиях у вершины, заметно уже с тех пор, как только человеческая жизнь начинает плутать. Потребность в иллюзии — когда автономия человека вынуждена отстаивать свою ценность перед мирозданием — с самого начала вносит расстройство во всю нашу жизнь. Человеку с самого начала, предваряя окончательный разрыв на вершине, присуща не только воля к самодостаточности, но и робкая, тайная тяга к недостаточности.

Вся наша жизнь есть не что иное, как отчаянная попытка завершить бытие (завершенное бытие и было бы самостью, ставшей всем). Но мы сами и претерпеваем это усилие: оно ввергает нас в блуждание, и как же блуждаем! Мы никак не осмелимся дать полную волю нашему желанию

существовать без предела — оно нас пугает. Но еще больше нас беспокоит мгновенное чувство жестокой радости, когда вдруг вполне проявляется наше убожество.

Восхождение к вершине, где человек достигает всеобщности, составляется из разных частей, и в этом составе центральная воля подчиняет своему закону окружающие ее элементы. Ищущая самодостаточности сильнейшая воля неустанно отбрасывает в недостаточность воли слабейшие. Недостаточность вскрывается не только на вершине: она обнаруживается на каждом шагу, когда состав вытесняет на периферию собственные составляющие. Если отброшенное в недостаточность существование продолжает притязать на самодостаточность, оно заранее переживает ситуацию на вершине, а тот, кому сопутствует удача и неведомы провалы, видит ее извне; охваченная желанием стать всем, самость, достигая вершины, может быть трагичной лишь для самой себя, а когда ее бессилие обнаруживается вовне, она «смешна» (в последнем случае она не может сама страдать; если бы она осознала собственное бессилие, то отказалась бы от своего притязания, передоверив его сильнейшему, что невозможно только на вершине).

В составе из человеческих существ вся инициатива принадлежит центру, отбрасывающему периферийные элементы в ничтожество. Центр является единственным выражением сложносоставного существа и главенствует над своими составляющими. В рамках объединения он обладает силой притяжения, которая в известной степени распространяется и на близлежащие области (с более слабым центром). Сила притяжения вытягивает из составных частей их самые богатые элементы. Периферийные города мало-помалу обескровливаются в пользу столицы. (Местный разговор становится комичным.)

Смех вызывается внезапными смещениями, понижениями уровня. Стоит мне выдернуть стул... и самодовольство серьезного господина уступит место предельной недостаточности (мы выдергиваем стул из-под обманщиков). Вообще-то я и сам радуюсь, пережив неудачу. Смеюсь, прощаюсь с собственной серьезностью. словно бы испытываю какое-то облегчение, избавившись от заботы о собственной самодостаточности. Но, говоря по правде, она не оставляет меня насовсем. Я отделяюсь от нее, если только мне ничто не грозит. Смеюсь над человеком, чей провал не затрагивает моего усилия быть самодостаточным, над периферийным персонажем, который воображал себя бог весть кем и сам компрометировал тех, кто существует на самом деле (подражая их ухваткам). Самый счастливый смех вызывают дети. Ведь ребенок повзрослеет, и я знаю, что открывающаяся в нем недостаточность, которая вызывает у меня

смех, уступит место взрослой самодостаточности (всему свое время). Детская жизнь дает повод заглянуть — без особого беспокойства — в бездну недостаточности.

Но смех тоже взрослеет. В своей невинной форме он направлен к тому же, что и общественный состав, — поддерживает, усиливает его (тот ведь всегда отбрасывает на периферию слабейшие формы); смех составляет вместе людей, объединяя их совместными судорогами. Но он захватывает не только периферию существования, его вызывают не только глушцы или дети (те, кто оказывался пустым или пока еще таким являлся); в какой-то момент он отскакивает рикошетом от ребенка к отцу — когда отец или центр сами обнаруживают свою недостаточность. (Впрочем, и в том и в другом случае мы смеемся над одним и тем же — неоправданным притязанием на самодостаточность.) Неизбежность такого рикошета столь важна, что в старину считалась священной — в противовес любому общественному составу существует и протест против его ос нов; он сказывается в ритуалах — в ходе сатурналий⁵⁰ или карнавалов верх и низ менялись местами. *[А о том, как глубоко, хоть и вслепую, заходили определявшие эти ритуалы чувства, достаточно свидетельствуют многочисленные и тесные связи карнавала с ритуальным умерщвлением царей.]*

Если сравнить общественный состав с пирамидой, он предстает как господство центра, вершины (схема грубоватая, даже гнетущая). Вершина всё время отбрасывает свое основание в ничтожество; в этом смысле волны смеха бегут по пирамиде сверху вниз, со ступени на ступень, оспаривая притязания нижестоящих на самодостаточность. Но эта первая череда бегущих с вершины волн откатывается назад, а вторая бежит уже снизу вверх — этим обратным потоком оспаривается самодовольство вышестоящих. Какое-то время обратное движение протеста не затрагивает вершины, но рано или поздно придет и ее черед. Действительно, в некотором смысле всё многоликое человеческое бытие душит заразительная судорога; смех не душит никого в отдельности, но если посмотреть на корчащуюся в смехе толпу (которую никогда не окинешь одним взглядом)? Итак, приходит, как я уже говорил, черед вершины. А когда он приходит — это агония Бога в черной ночи.

Смех предугадывает истину, которую полностью обнажает разрыв на вершине: наша воля остановить бытие предана проклятию. Смех скользит по поверхности мелких ямок; в разрыве же разверзается бездна. И в

бездне, и в ямках одинаково сквозит пустота: тщета нашего бытия. Бытие гуляет в нас, его не поймаешь, ибо мы замыкаем его в самости, а оно есть желание — необходимость — объять всё. Даже понимая всю соль комедии, ничего тут не изменишь. От всевозможных уловок (смирение, умерщвление всего личного, вера в могущество разума) мы только глубже увязаем.

Человеку никак нельзя ни избежать своей недостаточности, ни отречься от своих притязаний. Само желание бегства выдает его страх быть человеком; результатом бывает лишь лицемерие — когда человек не смеет быть таким, каков он есть. [*В этом смысле человеческое существование в нас только-только зарождается, мы еще не вполне человеки.*] Невозможно вообразить себе какое-либо примирение: со всей неизбежностью человек должен хотеть быть всем, оставаться самостью. Он смешон в собственных глазах, если это сознаёт: следовательно, он должен *хотеть* быть смешным, ибо он смешон в своем качестве человека (речь не о тех комедийных персонажах, на которых валятся все шишки), — и увильнуть никак нельзя. [*Отсюда тревожная разобщенность, полная дисгармония и раскоординированность с самим собой — всё это следует терпеть и не тратить понапрасну силы на то, чтобы как-то сгладить.*]

В первую голову — этого не избежать — человек должен сражаться, сообразно движущей им воле быть всем, одиноко и самостоятельно. Пока человек сражается, он не комичен и не трагичен, в нем всё находится в подвешенном состоянии; он всё подчиняет действию, посредством которого ему надлежит выражать свою волю (следовательно, ему надлежит жить морально, императивно). Но тут открывается один просвет.

Человек сражается за всё более и более обширный состав, и в этом смысле в полной мере достичь всеобщего затруднительно. Однако победы в сражениях приближают ко всеобщему (в наиболее развитых объединениях человеческая жизнь имеет тенденцию обретать всеобщую значимость). Стоит сражению прекратиться — или же просто кому-то от него увильнуть, — как человек оказывается в предельном одиночестве: воля быть всем рвет его в клочья.

Тогда он вступает в битву уже не с каким-то объединением, равным по силе тому, что он представляет, но с самым небытием. В этой последней схватке его можно сравнить с быком на корриде: бык то погрязает в животной непринужденности — отдаваясь потаенному смертному бессилию, — то, охваченный бешенством, бросается на пустоту, то и дело разверзаемую перед ним призрачным матадором. Но эта атакуемая пустота

есть нагота, с которой он обручается — БУДУЧИ ЧУДОВИЩЕМ, — с легкостью беря на себя этот грех. Человек перестает быть, наподобие зверя, игрушкой небытия, само небытие становится для него игрушкой — он утонет в небытии, освещая его мрак своим смехом, которого достигает лишь в упоении от убивающей его пустоты.

Февраль 1936 года

[Я раздражаюсь, когда вспоминаю о временах бурной «деятельности»⁸¹, которую я вел — в последние предвоенные годы, — силясь повлиять на себе подобных. Пришлось заплатить эту цену. Даже сам экстаз — пустое дело, если смотреть на него как на частное дело, значимое лишь для одиночки.]

В проповеди есть что-то от отчаяния, даже если читать ее среди убежденных сторонников. Глубокое сообщение требует безмолвия. В конечном итоге действие, знаменуемое всякой проповедью, сводится к следующему: закрытой дверью, чтобы прекратить рассуждение (шум, механику внешнего мира).

Только дверь должна быть одновременно и закрытой, и открытой. — Этого я и хотел: глубокого сообщения между людьми вне уз, необходимых для проекта и формируемых рассудочным мышлением. Со временем я совсем потерял покой, внутренняя рана с каждым днем всё больше отверзалась. Пришлось спасаться одиночеством. Теперь уже не моя забота, что всё умерло — или выглядит умершим.

Конец моей «деятельности» положила война, и жизнь оказалась тогда для меня много ближе к объекту исканий. Объект этот скрыт завесой привычки. В конце концов я смог, мне достало сил — сорвать завесу. И сразу же испарилось всё то, что успокаивало, что делало мои усилия иллюзорными. Появилась вдруг возможность связать себя с немолимо-кристальной хрупкостью вещей, не заботясь искать ответы для бьющихся над пустыми вопросами умов. Словом, пустыня — конечно, не без миражей, сразу же рассеивавшихся...

Мало что могло так благоприятствовать ироническому упоению. Редко какая весна позволяла мне так радоваться солнцу. Не без воодушевления копался я в своем саду, весело просчитывая шансы на неудачу (чего только не думаю... но всё встало на свои места лишь в мае⁸². Помню, двадцатого числа засеивал грядки — бросая вызов судьбе, но сам в это не веря). Беспредельная тревога и меланхолия, глубокая, искушенная умиротворенность сообщали моей жизни самые разные смыслы (трудно примиримые друг с другом). Условия не располагали к творчеству, но мысль освободилась от оков, достигла зрелости. Я хмелел от чувства победы, рвущийся мир простирался передо мною во всей своей открытости. Сегодня эти страницы представляются мне

нерешительными — они перегружены мутными лирическими взлетами, — но по первому впечатлению я думал, что в них открывается глубокая истина.

К тому времени я уже около двух лет углублялся во внутренний опыт. Во всяком случае, мне перестали быть чужды состояния, описанные мистиками. Опыт, правда, обходился без тех предпосылок, с которыми мистики считали его связанным. В какой-то момент его результаты сошлись с тем, что вытекало из моих долгих размышлений о смехе и эротике, — равно как и с тем, к чему меня подвело изучение сакрального по книгам и на собственном пугливом опыте. За проблемы метода я взялся лишь много позже, так что поначалу блуждал в потемках — по крайней мере, с точки зрения научного знания, философии. Когда, более чем год спустя, я добился-таки своего — об этом рассказано в другой книге⁸³, — то ощутил непомерную, прямо-таки отвратительную ясность ума — и дальше мне уже нечего было делать, я был не в силах задумать какой-либо проект, мной овладело отвращение, которое я и описал под именем «казни».]

«СООБЩЕНИЕ»

...Между двумя простыми частицами нет различия по природе, их вообще ничто не отличает одну от другой. Есть что-то такое, происходящее тут или там, — всякий раз в форме какой-то единицы, которая, однако, не упорствует в своем бытии. Очень может быть, что волны, течения, простые частицы суть многообразные движения однородной стихии; они обладают лишь мимолетным единством и не нарушают однородности целого.

Характером инородности, отличающим меня от тебя и выделяющим наши различия на фоне мироздания, обладают лишь составные группы из многих частиц. То, что зовут «существом», никогда не бывает простым, и хотя лишь оно обладает долговременным единством, но единству этому всё равно далеко до совершенства: его глубоко подтачивает внутренняя разделенность, оно не вполне замкнуто и кое в чем уязвимо для атаки извне.

Правда, такое обособленное, чуждое всему остальному миру «существо» — и есть та форма, в которой тебе явились поначалу жизнь и истина. С этой неустранимой отличностью — каковой ты и являешься — ты должен соотносить смысл каждой вещи. Однако твое единство всё время от тебя бежит, ускользает: случись ему быть согласно твоей предельно встревоженной воле, оно обернулось бы лишь сном без сновидений.

Всё твоё существо держится на деятельности, которая связывает твои бесчисленные составные элементы, на интенсивном сообщении этих элементов между собой. Внутреннюю жизнь твоего органического существа образуют заразные потоки энергии, движения, тепла или перемещения элементов. Жизнь не удержать в одном месте: она быстро переходит из одной точки в другую (из множества точек в другие точки), струится как электрический ток. Таким образом, там, где ты думаешь схватить свою вневременную субстанцию, ты встречаешь лишь скольжение, несогласованную игру составляющих тебя бранных элементов.

Дальше — больше: жизнь не ограничивается этим неуловимым внутренним струением; она струится и вовне, непрестанно открываясь тому, что течет или бьет ключом ей навстречу. Составляющий твоё существо нескончаемый водоворот сталкивается с водоворотом тебе подобных, образуя с ними обширную, охваченную размеренным движением фигуру. Да и для тебя жизнь не сводится к струению и неуловимой игре сливающихся в тебе потоков света; она включает и переходы тепла или света от одного существа к другому, от тебя к тебе подобному или от тебе подобного к тебе (даже когда ты меня читаешь, я заражаю тебя своей горячкой); слова, книги, памятники, символы, смех — вот сколько путей заражения, точек перехода. Отдельные существа значат мало и заключают в себе потаенные выходы наружу — если учесть то, что возбуждается, переходя от одного к другому, в любви, в трагических зрелищах, в пламенных порывах. Стало быть, мы — и ты, и я — ничто по сравнению с теми обжигающими словами, которые могли бы перейти от меня к тебе, будучи напечатаны на бумаге; ведь я жил лишь для того, чтобы их написать, и если они обращаются к тебе, то ты будешь жить потому, что тебе достало сил их услышать. (Точно так же много ли значат двое любовников, Тристан и Изольда, если взять их вне любви, поодиночке, занятых чем-то будничным? Два бледных существа, без всякого волшебного обаяния; важна лишь любовь, терзающая их обоих.)

В необозримых потоках вещей и я, и ты — лишь точка, где струя замирает, перед тем как хлынуть вновь. Не медли с точным осознанием этого тревожного положения — если станешь дорожить целями, ограниченными той областью, где в игре не участвует никто, кроме тебя, то будешь жить жизнью большинства, «без всякого волшебного обаяния». Мгновение остановки: сложное, сладко неистовое движение миров вскипит пеной от твоей смерти. Всей своей славой и всеми чудесами твоя жизнь обязана волне, которой ты проливаешься, сливаясь с грохотом небесного водопада.

Может статься, ломкие стенки твоей обособленности, составленные из многочисленных остановок, преград на пути сознания, служат лишь

жить, чтобы отразить хотя бы на миг сияние этих вселенных, в лоне которых ты всё время терялся.

Не будь ничего, кроме этих движущихся миров, если бы им никогда не встречались вихорюты, захватывающие слишком быстрые токи нерасчтенного сознания, когда оно связывает какое-то нам неведомое, бесконечно распыляемое внутреннее сияние с самыми смелыми движениями природы, — тогда, не встречая себе преград, такие движения были бы не столь головокружителяльными. Сознанию, которое тревожат уносящиеся бурные паводки, необходимо устойчивый строй обособленных видимостьей. Но если принимать такой строй за то, чем он кажется, если замыкаться в пугливой привязанности к нему, — он лишь повод к неслепой ошибке: еще одна захиревшая жизнь замирает в неподвижности, бесмысленно съезжившись в комок, забывая — ненадолго — среди этой небесной вакханалии.

От осознания малой устойчивости всего на свете, более того — губительного отсутствия настоящей устойчивости во всей человеческой жизни, которую нам выпало прожить, раздаются чарующие раскаты смеха. Как будто бы жизнь вдруг отказывается от печальной и пустой устойчивости ради частливой заразительности тела и света, ради вольного сматения, которое сообщают друг другу небеса и воды, брызги и фонтаны смеха разлетаются из развращенного источника, из утренней прозрачности улыбки. Когда труппа людей смеется над какой-нибудь неслепой фразой или рассеянным жестом, по ней пробегает ток интенсивного общения. Каждое обособленное существование выходит из себя благодаря этому образу, обличающему ошибку косной обособленности. Оно выходит из себя сразу, одним легким порывом, в открытую заразительность плещущей волны, ибо смеющиеся люди подобны морским волнам: пока льется смех, между ними нет перетородок, они нераздельны, словно две волны, хотя это единение столь же смутно и ненадежно, как зыбь на воде.

Совместный смех подразумевает отсутствие настоящей тревоги, и, однако же, у него нет иного источника, кроме тревоги. То, что его порождает, оправдывает твой страх. Невозможно представить, чтобы ты, утаивший неведомо откуда в эту неведомую необозримость, покинутый в загадочном одиночестве, обремененный стигнуть в страданиях, не переживал тревоги. Но, старая в обособленности, среди миров, обречающих тебя на гибель, ты волен извлечь из этой обособленности головокружающее сознание происходящего — сознание-головокружение, которого ты можешь достичь, лишь когда тебя скрутит тревога. Тебе не стать зеркалом и прозящей разрывом реальности, если ты сам *не разобьешься* вдребезги...

В той мере, в какой ты образуеть преграду потоку бьющих через край сил, ты обречен на боль и беспокойство. Но опять таки ты волен разглядеть смысл своей тревоги: каким образом преграда, которою ты стал, должна отрицать самое себя, желать себя разрушить, ведь она сама — одна из сил, что об нее бьются. Это возможно только при одном условии: чтобы твой надрыв не мешал состояться твоей рефлексии, для чего нужна *скользящая подмена* (чтобы надрыв лишь отразился в рефлексии, на какое-то время оставив зеркало целым). Совместный смех, предполагающий устранение тревоги и одновременно от нее же получающий свои всплески, вероятно, образует наиболее грубую форму такой подмены: смех бьет не по смеющемуся, а по одному из *ему подобных*, к тому же без чрезмерной жестокости.

Силы, работающие на нашу гибель, в нас же находят столь счастливых — и порою столь яростных — пособников, что мы не можем попросту уклоняться от них, что было бы в наших интересах. Приходится что то «уступать огню»⁸⁴. Редкий человек способен сам пойти на смерть — не как отчаявшийся самоубийца, но как индус, царственно кидающийся под праздничную колесницу. Однако, не доходя до полной самоотдачи, мы можем отдать какую-то часть себя: можем пожертвовать принадлежащим нам имуществом или тем, с кем мы связаны неисчислимыми узами, от кого нам столь трудно себя отделить, — своим ближним. Несомненно именно таков смысл этого слова — *жертвоприношение*: люди по своей собственной воле вводят какие то ценности в ту опасную область, где свирепствуют разрушительные силы. Так же мы приносим в *жертву* и того, над кем смеемся, бестревожно оставляем его в бессилии, которое переживается нами легко (в смехе ведь нет серьезности, присущей жертвоприношению).

Лишь через *другого* нам открывается, как играет нами легкое полотно вещей. Стоит осознать всю тщету сопротивления движению, как оно уже несет нас; достаточно перестать противиться, и мы сразу вступаем в сообщение с беспредельным миром смеющихся людей. Но сообщаемся мы без тревоги, исполненные радости, воображая, что неподвластны движению, которое, однако же, однажды унесет нас безжалостно, раз и навсегда.

Нет сомнения, что смеющийся человек и сам смешон; если копнуть поглубже, он даже более смешон, чем тот, над кем он смеется, но довольно его жертве совершить мелкий промах — поскользнуться, — как его радость изливается в царство смеха. Если бы довести до логического конца ужас замкнувшегося в себе «я», то одна лишь смерть могла бы вырывать людей из пустой обособленности и ввергать их в бесконечные дви-

жения — благодаря чему они сообщаются между собой, шумно сталкиваясь друг с другом, словно волны. Сознание внешней реальности — смятенной и грозящей разрывом, — рождающееся в моменты замыкания в себе, требует от человека видеть тщетность таких попыток замыкания, требует «знать», предчувствовать их уже разбитыми — *но в то же время требует их длить*. Словно пена на гребне волны, оно требует всё время скользить; не было бы никакого сознания смерти (и избавления, которое она приносит массе существ), если бы мы не приближались к смерти, но оно исчезает, едва лишь смерть сделает свое дело. Оттого для этой словно бы застывшей агонии всего сущего — которой и является человеческое существование в лоне небес — необходимо множество зрителей, которые хоть немного его переживают (множество переживающих придает агонии размах, отражает ее в несчетных гранях многочисленных сознаний, где застывшая медлительность уживается с вакханальной стремительностью, где падение пораженных смертельной молнией становится предметом созерцания): для жертвоприношения нужны не только жертвы, но и жертвователи; для смеха нужны не только те, кто смешон, — мы сами, — но и беспечная толпа смеющихся...

[Я еще много такого написал (с апреля по май), не прибавив, правда, ничего существенного. Зря изводил себя, развивая свою мысль.

Обозначив принцип скольжения — главенствующий закон сообщения, — я думал, что дошел до самой сути (давая почитать другим этот текст, я удивлялся, что никто, кроме меня, не видит в нем уличающую подпись преступника, запоздалое, но тем не менее окончательное объяснение преступления... Действительно, ничего такого там и не было).

Теперь мне думается, что я не ошибся. Я наконец объяснил комическое лицедейство — как трагическое, — и наоборот. В то же время я утверждал: существование есть сообщение, и необходимо пересмотреть с этой точки зрения все представления о жизни, бытии, вообще о «чем бы то ни было».

Преступления — следовательно, загадки, — о которых я рассказывал, четко определены. Это смех и жертвоприношение (в написанном далее, которое я не стал сохранять, речь шла о жертвоприношении и лицедействе, требующих, чтобы кто-то один умирал за всех, и имелось в виду показать, что путь к сообщению (к глубинным узам между людьми) берет начало в тревоге (тревога и жертвоприношение во все времена объединяют людей).

Учитывая основу, экстатический опыт, из которого я исходил, обращаться к научным данным (возможно, это дань моде — сиюминутной и преходящей — в области познания) кажется мне чем-то второстепенным].

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

ПОСТСКРИПТУМ К КАЗНИ

(или Новая мистическая теология)

Жизнь пропадает в смерти, реки — в морях, знакомое — в неизвестном. Познание есть доступ к неизвестному. Бессмыслие есть завершение всякого возможного смысла.

Удручающе глупо, когда средств к тому очевидно нет, а человек все-таки притязает нечто знать — вместо того чтобы признать свое неведение, признать неизвестное; но еще печальнее немощь тех, кто, исчерпав все средства, сознается в своем незнании, однако тупо ограничивается тем, что знает. Во всяком случае, впору усомниться в нашем разуме оттого, что человек не живет с беспрестанной мыслью о неизвестном, тем более что тот же самый человек жадно, только вслепую, ищет во всем что-то такое, что заставляет любить или неудержимо смеяться, — словом, долю неизвестного. Но так же дело обстоит и со светом: глаза лишь отражают его.

«Вскоре темнота стала казаться ему мрачнее, ужаснее любой другой темноты, словно она на самом деле выступила из раны мысли — мысли, что больше себя не мыслила, мысли, иронически ставшей объектом не мысли, а чего-то другого. То была сама темнота. Ее наводняли творившие ее темь образы, и тело, преобразившись в демонический дух, стремилось представить их себе. Он ничего не видел, но без всякой удрученности делал само отсутствие видимого высшим достижением своего взгляда. Глаз, непригодный для зрения, принимал невероятные размеры, расширялся и расширялся, простираясь над горизонтом, впускал темноту в свое средоточие, создавая из нее зрачок. В этой пустоте смешивались взгляд и объект взгляда. Мало того что этот ничего не видевший глаз постигал причину своего видения. Он видел в качестве объекта то, что не давало ему видеть. Его собственный взгляд входил в него в форме образа в тот трагический миг, когда этот взгляд виделся смертью всякого образа».

Морис Бланшо, «Фома Темный»⁸⁵

«Никогда еще философия не выглядела более зыбкой, драгоценной и увлекательной, чем в тот миг, когда существование Бога рассеялось в открытая рту зевнувшего Бергсона».

Там же

Вне заметок к этой книге я только в романе «Фома Темный» нахожу действительно присутствующие, правда в скрытом виде, вопросы новой теологии (предметом которой является лишь неведомое). Мне доводилось слышать, как автор — совершенно независимо от своей книги, в устной форме, но ни в чем не изменяя чувству сдержанности, из-за которого я в его присутствии всегда жажду безмолвия, — закладывает основы любой «духовной» жизни, которая не может:

- не иметь своего принципа и цели в отсутствии спасения, в отказе от всякой надежды;
- не утверждать о внутреннем опыте, что он есть авторитет (но любой авторитет требует искупления);
- не быть самооспариванием и незнанием.

I БОГ

Бог, по слову Экхарта, вкушает себя⁸⁶. Возможно, но только вкушает он, мне кажется, ненависть к самому себе, с которой ничто здесь, в дольнем мире, не может сравниться (я мог бы сказать так: эта ненависть есть время, — но не хочется. Зачем я буду говорить «время»? я сам чувствую такую ненависть, когда плачу; я ничего не анализирую). Если бы только на миг Бог изменил своей ненависти, мир стал бы логичным, умопостижимым, глупцы враз объяснили бы его (если бы Бог перестал себя ненавидеть, он стал бы таким, каким и видят его унылые глупцы: дряхлым, слабоумным, логичным). В сущности, человек потому и лишен всякой возможности говорить о Боге, что в человеческой мысли Бог обязательно начинает соответствовать самому человеку, поскольку тот утомлен, алчет сна и покоя. Когда говорят: «...и все вещи признают его своей причиной, началом и целью...», это значит: человеку больше невоготу быть, он просит пощады, измученно впадает в бессилие; так, если нам невоготу, мы укладываемся спать.

Бог ни в чем не находит ни отдохновения, ни пресыщения. Жизнь любого существа находится под угрозой, уже изничтожена Его ненасытностью. И Бог не может не только успокоиться, но и *знать* (знание есть

покой). Он не ведает, как Он жаждет. А поскольку Он *не ведает*, то не ведает и самого Себя. Если бы он открылся самому Себе, Ему пришлось бы признать себя Богом, но Он даже на миг не может на это согласиться. Он знает лишь свое небытие, оттого по сути Он атеист — иначе сей же час перестал бы быть Богом (если бы Он узрел себя Богом, на месте его жуткого отсутствия оказалось бы бессмысленное, тупоумное присутствие).

Призрак в слезах
о умерший Бог
ввалившиеся глаза
намокшие усы
единственный зуб
о умерший Бог
о умерший Бог
Я же
преследовал тебя
ненавистью
бездонной
и от ненависти умирал
растая
словно облако.

Взлету разнузданных мыслей — с их жадой отдаленных возможностей — тщетно было противопоставлять желание покоя. Ничто нельзя остановить, разве только на время. Петр хотел установить на горе Фавор кущи⁸⁷, дабы ревниво скрыть свет божественный. Однако жажда радостного мира уже вела его к Голгофе (к темному ветру, к изнеможению *lam-ta sabachtani*).

В бездне возможностей, низвергаясь всё глубже и глубже, устремляясь к той точке, где возможное — само невозможное, экстатически задыхаясь — именно так *опыт* с каждым разом всё больше расширяет кругозор Бога (рану), всё дальше раздвигает пределы сердца, границы человека, разрушает, разоблачая, средоточие сердца, средоточие человеческого существа.

Святая Анджела да Фолиньо говорит: «Однажды душа моя вознеслась, и я увидела Бога в такой ясности и полноте, какой никогда не ведала до тех пор, до такой степени. И я не видела в том никакой любви. Тогда я утратила любовь, что носила в себе; я состояла теперь из нелюбви. А затем, после этого, я увидела его во тьме, ибо он есть благо столь вели-

чественное, что не может быть помыслен или понят. И ничто из того, что может быть помыслено или понято, не достигает его, не приближается к нему»⁸⁸ («Книга опыта». I. 105). И дальше: «И когда я вижу так Бога во тьме, нет смеха на моих устах, нет во мне ни благочестия, ни пыла, ни пылкой любви. Тело или душа не охвачены трепетом, а душа застывает, вместо того чтобы нестись в своем обычном движении. Душа видит небытие и видит всё (*nihil videt et omnia videt*), тело засыпает, язык отсечен. И всё дружелюбие, оказанное мне Богом, многократное и несказанное, и все слова, сказанные им мне <...> оказываются, как я замечаю, настолько ниже этого блага, встреченного в величайшей темноте, что я не влагаю более мою надежду в них, и надежда моя не покоится более на них» (там же, 106).

Трудно сказать, в какой мере вера препятствует опыту, в какой мере интенсивность опыта опрокидывает это препятствие. Агонизирующая святая испустила странный возглас: «О неведомое небытие! (*O nihil incognitum!*)» — и потом повторяла его не единожды. Не знаю, прав ли я, видя в нем горячечный прорыв по ту сторону божественных границ. В рассказе о смерти с ним связывается знание, которое мы имеем о нашем собственном небытии... Но страждущая, завершая свою мысль, дала этому возгласу единственно глубокое объяснение: «Еще более, чем в тщете этого мира, иллюзия властна в тщете дел духовных, когда говорят о Боге, когда предаются великим покаяниям, когда вникают в Писание, когда всё сердце поглощено делами духовными» («Книга опыта», часть III, VIII). Так сказала она, а затем дважды повторила свой возглас: «О неведомое небытие!» Я склонен думать, что умирающей явилась тщета всего, кроме «неведомого», и что только криками могла она передать то, что испытывала. Записи, которые велись у ее смертного одра, возможно, смягчают ее слова (хотя вряд ли).

Порой жгучий опыт не считается с установленными извне пределами. Говоря о состоянии интенсивной радости, Анджела да Фолиньо называет себя ангелоподобной и утверждает, что любит даже бесов («Книга опыта», 76).

Поначалу святая вела жизнь легкомысленной женщины, утопавшей в роскоши. Она жила в браке, имела нескольких сыновей, ей не чуждо было жжение плоти. В 1285 году в возрасте тридцати семи лет она переменила свою жизнь и мало-помалу обрекла себя на убогую бедность. «В образе креста, — рассказывает она о своем обращении, — мне было дано более великое знание: я узрела, как Сын Божий умер за наши грехи, испытывая величайшее страдание. Я чувствовала, будто это я его распяла <...> В этом познании креста такой сильный пламень обжег меня, что, предстою кресту, я обнажилась и отдалась ему вся»⁸⁹. И, несмотря на страх

свой, я обещала ему блаости вечное целомудрие» (там же, 11). И еще она говорит в том же рассказе: «Случилось тогда, по воле Божьей, что умерла мать моя, бывшая для меня великим препятствием, а затем умер муж мой, и все сыновья мои воспоследовали за ним в скором времени. А я уже далеко зашла тогда на пути, о котором говорила, и просила уже у Бога, чтобы умерли они, так что смерть их стала мне великим утешением» (там же, 12). И дальше: «И горел в моем сердце такой пламень любви божественной, что не ведала я усталости ни в коленопреклонениях, ни в покаянии. Пламень этот так жег меня, что, если случалось мне слышать, как говорят о Боге, я криком кричала. Если занес бы кто-нибудь топор над головой моей, чтобы меня убить, я бы тоже не сдержалась» (там же, 21).

II ДЕКАРТ

В письме, написанном в мае 1637 года, Декарт пишет о четвертой части «Рассуждения»⁹⁰, где он, исходя из *cogito*^{*}, утверждает достоверность Бога: «Задержавшись достаточно долго на этом размышлении, можно постепенно обрести весьма ясное, если я могу так выразиться, интуитивное понимание разумной природы вообще; идея такой природы, рассматриваемая без ограничений, являет нам Бога, а в ограниченном виде — ангела или человеческую душу»^{**}. На самом деле такой мысленный ход проще и необходимее человеку, чем тот, которым Декарт выводил в «Рассуждении» достоверность божества (и который сводится к аргументу святого Ансельма:⁹¹ совершенное существо не может не иметь своим атрибутом существование). Вот именно этот-то мысленный ход и умирает во мне.

На интуиции Декарта основано рассудочное познание. И конечно, когда утверждается рассудочное познание, то «всеобщая наука», *проект* которой создал Декарт⁹² и которая занимает ныне столь важное место, может и не ведасть о той интуиции, что была вначале (она обходится без нее, стараясь по возможности не превышать собственных пределов). Но что значит это познание, которым мы так кичимся, если убрать из-под него основание? Декарт считал целью философии «ясное и уверенное знание того, что полезно жизни», но для него цель была неотделима от основа-

^{*} мысля (лат.).

^{**} Декарт Р. Письмо к К***, конец мая 1637 г. / Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 599. (Примеч. пер.)

ния. Встающий при этом вопрос касается *ценности* рассудочного познания. Если оно чуждо изначальной интуиции, значит, это знак и создание человека действующего. А с точки зрения умопостижимости бытия? — оно не имеет смысла.

Каждому из нас легко заметить, что наука, которой он гордится, даже если ее дополнить ответами на все вопросы, какие она может сформулировать по своим правилам, в конце концов оставляет нас в незнании; что существование мира так и не перестает быть непостижимым. Никакое научное (и вообще рассудочное) познание ничего не может тут поделать. Конечно, легкость, с которой оно позволило нам понимать ту или иную вещь, давать многочисленные решения разнообразным проблемам, создает у нас впечатление, будто мы развили в себе способность понимания. Но если нас самих станет воодушевлять оспаривающий дух, этот гений-мучитель Декарта, то он не остановится на второстепенных предметах; вопрос теперь встанет не столько об обоснованности или необоснованности принятых пропозиций, сколько о том, можно ли вообще удовлетворить бесконечную потребность в знании, заложенную в изначальной интуиции Декарта, даже если наилучшим образом уяснить и установить все пропозиции. Другими словами, теперь оспаривающий дух сформулирует свое последнее утверждение: *«Я знаю лишь одно: что человек никогда не будет знать ничего»*.

Если бы я «очень ясно познал» Бога (эту «разумную природу, рассматриваемую без ограничений»), то знание сей же час предстало бы мне знанием, но только при таком условии. Это ясное познание того, что существует бесконечное знание, пусть даже я владею им лишь частично, несомненно придало бы мне недостающую уверенность. Но тут я замечаю, что у Декарта эта уверенность была познанием, необходимым для *проекта* (первоначально заглавие «Рассуждения» звучало как «Проект всеобщей науки...» — формула, выражающая вкратце авторскую систему и действие). Без деятельности, обусловленной *проектом*, Декарт не смог бы удержать в себе глубокой уверенности, теряющейся с того самого мгновения, когда исчезают чары *проекта*. По мере осуществления *проекта* я ясно отличаю одни объекты от других, но эти результаты перестают меня интересовать, как только я их достигаю. И, ничем более не отвлекаемый, я не могу бесконечно полагаться на Бога в заботе о знании.

Декарт вообразил себе человека, который прежде самого себя познаёт Бога (прежде конечного — бесконечное). Однако сам он был настолько занят делом, что не мог представить себе божественного существования — с его точки зрения, познаваемого самым непосредственным образом — в состоянии полного безделья. В состоянии безделья этот вид рассудочного

постижения, что связан в нас с деятельностью (или, по редкостно удачному выражению Клода Бернара, с «удовольствием от неведения»⁹³ — которое заставляет искать), оказывается чем-то вроде мастерка, в котором нет больше надобности, когда сооружение дворца закончено. Не мне об этом судить, но всё же хотелось бы подчеркнуть, что у Бога *истинное знание не может иметь иного объекта, кроме самого Бога*. А объект этот, какой бы там доступ ни придумывал к нему Декарт, остается для нас непостижимым.

Но из того, что божественная природа, познающая себя в своей сокровенной глубине, не дается разумению человека, не следует, что она не дается и разумению Бога.

В этом пункте становится ясно, что люди вносят тут путаницу, благодаря которой мысль тихонько соскальзывает из рассудочного плана в нерассудочный. Бог, конечно, может познавать себя, но только не посредством свойственного нам рассудочного мышления. «Разумная природа без ограничений» обретает здесь свою последнюю границу. Исходя из человека — антропоморфически, — я могу представить себе беспредельное расширение моей способности понимать, но не могу перейти от этого к тому, как Бог должен познавать себя самого (должен — ибо он ведь совершенен). Отсюда следует, что Бог, долженствующий познавать себя, — уже не «разумная природа» в том смысле, в каком мы можем это понять. Разумение даже «без ограничений» не может превзойти ту модальность (рассудочную), без которой оно не было бы собой.

О познании Богом самого себя нельзя говорить иначе как отрицаниями — удушающими отрицаниями — образами отсеченного языка. Но тогда мы совершаем насилие над собой, перескакиваем из одного плана в другой: удушье и безмолвие относятся к опыту, а не к рассуждению.

Не знаю, есть Бог или нет, но если, предположив, что он есть, я надеяю его исчерпывающим познанием самого себя и связываю с этим познанием чувства удовлетворения и одобрения, соединяющиеся у нас со способностью постижения, то мною снова овладевает чувство глубокой неудовлетворенности.

Пусть нам и необходимо в какой-то момент нашего убожества полагать Бога, но подчинять это непознаваемое существо необходимости быть познанным — значит поддаваться слабости и тщетно уклоняться от сути. Это значит ставить идею совершенства (за которую пеплется наше убожество) выше всякой вообразимой трудности, вообще выше всего сущего, так что всё глубинное фатально выскальзывает из состояния невозможности, в котором оно воспринимается опытом, к легким возможностям, получающим свою глубину от того, что они призваны устранять.

Бог в нас — это прежде всего то движение духа, которое — после перехода от конечного познания к бесконечному — заключается в том, чтобы путем расширения границ перейти к иной, нерассудочной модальности познания, так что рождается иллюзия, будто жажда знания, существующая в нас, получила утоление вне нас.

III ГЕГЕЛЬ

Познавать — значит соотносить с известным, постигать, что неизвестная вещь тождественна какой-то другой, известной, что предполагает либо твердую почву, на которой всё покоится (Декарт), либо кругообразность знания (Гегель). В первом случае, если почва ускользнет из-под ног...; во втором, даже уверившись, что круг крепко-накрепко замкнут, замечаешь неудовлетворительный характер знания. Бесконечная цепь известных вещей будет для познания лишь самозавершением. Удовлетворение обусловлено тем, что существовавший проект знания достиг своих целей, исполнился, что открывать более нечего (по крайней мере, ничего важного). Но эта кругообразная мысль диалектична. В итоге она влечет за собой противоречие (которое касается всего круга): *абсолютное — кругообразное — знание есть в конечном счете незнание*. В самом деле, если предположить, что я его достиг, тогда бы я знал, что не узнаю ничего сверх того, что знаю.

Если я стану «имитировать» абсолютное знание, тогда я сам уже с неизбежностью становлюсь Богом (в системе не может быть — даже у Бога — познания, заходящего по ту сторону абсолютного знания). Мысль этого «меня самого» — моей самости — могла сделаться абсолютной, лишь став всем. «Феноменологию духа» составляют два основных движения, замыкающих круг: это ступенчатое завершение самосознания (человеческой самости) и становление всем (Богом) этой самости, завершающей знание (и тем самым разрушающей свой частный характер, то есть завершающей самоотрицание и оборачивающейся абсолютным знанием). Но если я таким способом — как бы заражаясь и имитируя в себе Гегеля — совершаю внутри себя его движение по кругу, тогда по ту сторону достигнутых пределов передо мной открывается уже не непознанное, а непознаваемое. Оно будет непознаваемым не из-за недостаточности разума, а по своей природе (по Гегелю, даже быть озабоченными этой запредельной областью мы можем лишь постольку, поскольку не имеем абсолютного знания...). Предположим теперь, что я Бог, что я пребываю в мире и об-

ладаю уверенностью Гегеля (упраздняя мрак и сомнение), знаю всё и даже то, почему завершённое знание требует возникновения человека, бесчисленных частных «я» и истории; так вот, именно в этот момент возникает вопрос, который заводит человеческое, божественное существование... в самую даль безвозвратной темноты; а зачем нужно то, *что я знаю?* Откуда такая необходимость? В этом вопросе кроется — поначалу даже не проглядывая — предельный надрыв, столь глубокий, что ответствует ему единственно безмолвие экстаза.

Вопрос этот отличен от хайдеггеровского (почему есть сущее, а не ничто?)⁹⁴, так как ставится он лишь после всех мыслимых ответов, ошибочных или нет, на вопросы, последовательно сформулированные нашим умом; вот почему разит он в самое сердце знания.

Есть какойто явный недостаток гордости в этом упрямом желании всё до конца познавать рассудком. Думается, однако, что Гегелю лишь с виду по-лакейски недоставало гордости*. Несомненно, есть у него какое-то надоедливое всеодобрение, но на том портрете, где он изображен в старости, мне видится изнеможение, ужас от пребывания в глубине вещей — ужас быть Богом. Когда его система получила завершение, Гегель два года чуть не сходил с ума; возможно, ему стало страшно оттого, что он признал зло — которое его система оправдывает и делает необходимым; или, возможно, связав свою уверенность в том, что достиг абсолютного знания, с завершением истории⁹⁵ — с переходом существования к состоянию пустой монотонности, — он обнаружил, что становится, по сути, мертвым; возможно, эти разные печали составились у него вместе, в глубинном ужасе быть Богом. И всё же мне кажется, что Гегель, чураясь экзистенциального пути (где тревога единственно и получает прямое разрешение),

* Никто другой не углубил настолько возможности ума (ни одно учение не может сравниться с учением Гегеля: это вершина позитивного ума). Критика Гегеля Кьеркегором была поверхностной, потому что, во-первых, Кьеркегор не знал Гегеля в совершенстве; во-вторых, противопоставлял системе лишь мир позитивного откровения, но не мир человеческого незнания. Никто не знал Гегеля разве что по традиционному изложению. Его «Генеалогия морали» является своеобразным свидетельством той неизвестности, в которой пребывала и пребывает диалектика господина и раба, разительная в своей ясности (это решающий момент в истории самосознания, и, скажем прямо, поскольку нам нужно последовательно разобраться во всём, что нас касается, — никто ничего не узнает о *себе*, пока не поймет этого процесса, который определяет и ограничивает всю череду человеческих возможностей). Перевод и истолкование фрагмента о господине и рабе из «Феноменологии духа» (IV, A) опубликованы А. Кожевным в журнале «Мезюр» (15 января 1939 г.) под названием «Автономия и зависимость самосознания» (перепечатано в кн.: Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, p. 11–34).

должен был искать прибежища в порой эффективных (когда он писал или говорил), но по сути тщетных попытках обрести равновесие и согласие с миром существующим, активным, официальным.

Понятно, что мое существование, как и всякое другое, движется от непознанного к познанному (соотносит неизвестное с известным). Никаких трудностей; считается, что я могу не хуже любого другого осуществлять познавательные операции. Мне это необходимо — как и другим. Мое существование состоит из ходов и движений, которые оно направляет к надлежащим целям. Познание идет во мне, я слышу его в каждом утверждении этой книги, чувствую, что оно связано со всеми ее мысленными ходами и движениями (а последние сами связаны с моими страхами, желаниями и радостями). Познание никак не отделимо от меня: *я есть оно*, это и есть мое существование. Но существование не сводится к познанию; тогда получалось бы, что познанное — цель существования, а не существование — цель познанного.

В нашем уме есть слепое пятно, как в структуре глаза. И в уме, и в глазу различить его можно лишь с трудом. Но если слепое пятно глаза ни на что не влияет, то ум устроен так, что слепое пятно в нем имеет даже больший смысл, чем сам ум. Пока ум подчинен действию, слепое пятно влияет на него так же мало, как на глаз. Но когда мы начинаем рассматривать ум как собственно человека, то есть как исследование возможностей бытия, то пятно поглощает наше внимание: уже не оно теряется в познании, а познание теряется в нем. Таким образом, существование описывает круг, но оно может это сделать, лишь включив в круг и тьму, откуда выступает и куда затем возвращается. Поскольку оно двигалось от неизвестного к известному, на вершине ему приходится повернуть вспять и вернуться к неизвестному.

Действием вводится познанное (сделанное), а затем связанный с ним ум соотносит несделанные, непознанные элементы с познанным. Но вождение, поэзия, смех всё время подталкивают жизнь в противоположном направлении — от известного к неизвестному. В конце концов обнаруживается слепое пятно ума, и существование полностью погружается в него. Иначе и быть не может, разве что в какой-то точке представится возможность покоя. Но ничего подобного: если что и пребывает в покое, то лишь беспокойное движение по кругу, которое не исчерпывается в экстазе и возобновляется исходя из него.

Крайняя возможность. Возможность того, что незнание — это тоже знание. Я буду исследовать тьму! Да нет, это тьма исследует меня...

Жажду незнания утоляет смерть. А отсутствие — это не покой. Отсутствие и смерть не находят во мне ответа и безжалостно поглощают меня, раз и навсегда.

Даже внутри завершенного (безостановочного) круга незнание — это цель, а знание — средство. Начиная считать себя целью, знание проваливается в слепое пятно. А поэзия, смех и экстаз не могут быть средством для чего-то другого. В «системе» поэзия, смех, экстаз ничего не значат, Гегель спешит от них избавиться: он не знает иной цели, кроме знания. Его непомерная усталость обусловлена, на мой взгляд, ужасом перед слепым пятном.

Завершение круга было для Гегеля завершением человека. И завершённый человек был для него обязательно «трудом» — и мог им быть, поскольку сам он, Гегель, был «знанием». Ибо знание «трудится», чего не делают ни поэзия, ни смех, ни экстаз. Но поэзия, смех и экстаз — это не завершённый человек, они не дают «удовлетворения». От них не умирают, их оставляют по-воровски (как оставляют девку после любви), тупо и оцепенело погружившись в смертельное отсутствие — в ясное познание, деятельность, труд.

IV ЭКСТАЗ

РАССКАЗ ОБ ОДНОМ ОТЧАСТИ НЕУДАЧНОМ ОПЫТЕ

Как-то раз, когда день клонился к закату, а на чистое-чистое небо ложилась тишина, я сидел в одиночестве на тесной белой веранде, не видя ничего, кроме крыши ближайшего дома, листья стоящего рядом дерева и неба. Я поднялся было, чтобы идти спать, но вдруг почувствовал, что всецело проникся нежностью мира. Мне только что хотелось какого-то духовного неистовства, и оттого я заметил, что испытанное мною блаженство не столь уж отличалось от «мистических» состояний. По крайней мере, поскольку рассеянность внезапно сменилась удивлением, я ощутил это состояние сильнее обычного, так, словно его переживал не я, а кто-то другой. Я не мог отрицать, что, если бы не внимание, которое отсутствовало лишь поначалу, это банальное блаженство было бы доподлинным внутренним опытом, с очевидностью отличным от проекта и рассуждения. Придавая этим словам лишь приблизительное значение, я по

думал, что «нежность неба» сообщается мне, и я мог отчетливо ощущать состояние, соответствовавшее ей во мне самом. Я чувствовал, что она наполняет мою голову туманным, еле различимым струением, как-то причастным нежности внешнего мира, позволявшим мне обладать и наслаждаться ею.

Мне вспомнилось, как я изведal с большою ясностью такое же в точности блаженство, когда ехал как-то на автомобиле под дождем: выступавшие из весеннего тумана кусты и деревья, едва прикрытые редкой листвою, медленно надвигались мне навстречу. Я овладевал каждым намокшим деревцем, с грустью его покидая лишь ради следующего. Тогда мне думалось, что мечтательная сладость никогда меня не оставит, что отныне я так и буду жить, обладая властью наслаждаться меланхолией мира и вкушать его отраду. Сегодня приходится признать, что такие состояния сообщения были мне доступны лишь изредка.

Теперь-то я точно знаю, что такие состояния обусловлены тревогой, а тогда мне до этого было далеко. В тот момент я понимал только, что поездка, от которой я поначалу много ждал, не принесла мне ничего, кроме нездоровья, что всё на свете мне враждебно — вещи, люди, но особенно люди, на которых я насмотрелся в дальних деревнях, с их пустой жизнью, своей пустотой унижавшей даже наблюдателя, и в то же время с их самонадеянной и недоброжелательной реальностью. И вот, отвлекшись, благодаря недолгому одиночеству, от всей этой нищеты, я открыл для себя нежность намокших деревьев, пробегавших мимо и странно терзавших меня; помню, я сидел на заднем сиденье, отрешенный, отсутствующий, благожелательно-веселый, разнежившись и нежно вбирая в себя окружающий мир.

Помню, что сравнивал владевшую мной радость с теми мгновениями счастья, что описаны в первых томах «Поисков утраченного времени». Но я тогда не очень хорошо, поверхностно знал Пруста («Обретенное время» еще не вышло в свет)⁹⁶, был молод и наивно думал только о возможностях победить.

Уже по пути с веранды в спальню я стал мысленно оспаривать исключительную ценность, которую приписал было пережитому экстазу перед пустой неизвестностью. Должен ли я презирать это состояние, в которое печально пришел? но почему? по какому праву я могу ставить тот или иной экстаз выше иных возможностей — немного иных, менее причудливых, но более человеческих и, пожалуй, столь же глубоких?

Но ведь экстаз перед пустотой всегда мимолетен, быстротечен, мало стремится «упорствовать в бытии»⁹⁷, тогда как испытанное мною блаженство хотело именно длиться. Это должно было бы меня предостеречь; мне же, наоборот, это понравилось, и в тихой спальне я начал выяснять,

насколько это было глубоко. Струение, о котором я говорил, стало вдруг более сильным, я чувствовал, что таю в каком то более серьезном блаженстве, улавливая и охватывая разлитую в ней нежность. Достаточно привести себя в интенсивное состояние, и ты освобождаешься от назойливой суеТЫ рассудочного мышления; внимание переключается тогда от «проектов» на твое собственное существо, которое мало-помалу приходит в движение, высвобождаясь из мрака: переключается от внешних результатов — возможных и реальных — проектируемого, обдумываемого или осуществляемого действия на это состояние внутреннего присутствия, которое мы можем воспринимать не иначе как рывком всего на шего существа, отвергающего рабские пути рассудка.

Такая полнота душевного движения, которое освобождается от обычной прикованности внимания к предметам рассуждения, необходима, чтобы это рассуждение остановить. Вот почему способность управлять этим движением, которую индусы стремятся развить в себе при помощи йоги, увеличивает наш слабый шанс вырваться из заточения. Но и сама полнота есть не что иное, как шанс, удача. Правда, в ней я пропадаю, подхожу к «неизвестности» бытия, но коль скоро для этой полноты движения требовалось «мое» внимание, то «я», внимающее присутствию «неизвестности», пропадает не полностью и выделяется из нее; для его длительного присутствия еще нужно оспаривать уже познанные видимости как субъекта, которым я пребываю, так и объекта, которым по-прежнему является она. Ибо «я» длюсь: всё ускользнет, если мне не удастся себя уничтожить, всё открывшееся было мне на миг вновь вернется в ряд познанных мною предметов.

Если мне доступна лишь обычная интенсивность душевного движения, то ясно, что рассуждение прерывается только на время, что, по существу, за ним остается власть. Я могу сонно расслабиться в этом легко доступном блаженстве. Самое большее, произвол действия властвует надо мной чуть иначе, замедляется смена проектов, которая и составляет рассудочное мышление; ценность действия оспаривается во мне во имя какой то иной возможности, направленность которой мне видна. Но непознаваемой глубины мира внимающий душевному движению дух может достичь не иначе как — в полном самозабвении, — не удовлетворяясь ничем, идя всё дальше и дальше к невозможному. Это было мне известно, но в тот день я задержался, внимая движению, рожденному во мне случайным блаженством; наслаждение продолжалось, было приятно удерживать в себе его пресноватую сладость. Не было никакого самозабвения, я пытался завладеть неким фиксированным объектом, окутать его нежность своей собственной. Прошло немного времени, и я отказался от этого умаления опыта, когда он низводился до моей собственной скудости. Даже в интересах самой этой «скудости» я должен был из этого вый-

ти. Зачастую бунт начинается с мелочи, но, однажды начавшись, уже не остановится; первоначально я хотел от созерцания, сводящего объект ко мне самому (так обычно бывает, когда любишь пейзажем), вернуться к такому его восприятию, когда я, в иных случаях, пропадаю в нем, называю его неизвестностью, и он ничем, что можно высказать в рассуждении, не отличается от небытия.

ПЕРВОЕ ОТСТУПЛЕНИЕ ОБ ЭКСТАЗЕ ПЕРЕД ОБЪЕКТОМ: ТОЧКА

«Опыт» того дня я описываю лишь потому, что он не вполне удался: горечь и унижительные блуждания, которые он мне принес, вымученные усилия, к коим пришлось прибегнуть, дабы «выйти» из этого состояния, лучше освещают пространство опыта, чем менее натужные движения, беспопыбно достигающие своих целей.

Однако рассказ об этом (который мучает меня точно так же, как мучил неудавшийся опыт, правда, по иным причинам) я отложу на потом. Хотелось бы, по мере возможности, ничего не оставлять в тени.

Коль скоро сонное блаженство обусловлено, как того и следовало ожидать, способностью духа вызывать в себе душевные движения, настало время из него «выйти», пусть даже для этого придется впасть в расстройство. Опыт окажется лишь иллюзией, если не будет бунтом — в первую очередь против привязанности духа к действию (к проекту, рассуждению — против словесного рабства благоразумных лакеев), а во вторую — против умиротворенности и покорности, к которым склоняет сам опыт.

«Я» воплощает во мне собачью покорность — не как абсурдно-непознаваемая самость, а как нечто межеумочное между единичностью этой самости и всеобщностью разума. Фактически «я» выражает всеобщее, оно утрачивает дикость самости, выставляя всеобщее в прирученном виде; в силу такого двусмысленно-покорного полагания мы представляем себе всеобщее, универсальное — по образу и подобию того, кто его выражает, — вопреки всякой дикости, как прирученное существо. «Я» — это не безрассудство самости или же целого, тут выказывает себя глупость заурядного ума, в котором нет дикости.

Даже в христианском опыте гневный бунт против «я» еще остается двойственным. Однако здесь смешиваются другие понятия, чем при установке на благоразумие. Здесь часто подвергается унижению дикая самость (господская гордыня), но иногда и рабское «я». И благодаря унижению рабского «я» восстанавливается в своей гордыне всеобщее (Бог).

Отсюда разница между теологией мистической (негативной) и теологией позитивной (но в конечном счете мистика находится в подчиненном положении, христианская установка — лакейская; для вульгарной набожности и сам Бог — совершенный лакей).

Самость и целое уклоняются от власти рассуждающего (порабощающего) ума; он усваивает лишь промежуточные звенья. Но в своем безрассудстве гордая самость, не обязанная унижаться, отбрасывающая во тьму посредующие звенья, может — одним резким порывом самоотречения (отречения от себя как самости) — сомкнуться с безрассудством целого (в этом случае познание будет всё еще посредованием — между мною и миром, — но посредованием негативным: познание отбрасывается, наступает тьма, уничтожаются все посредующие звенья — вот как образуется негативное посредование). В этом случае целое называется целым только на время; пропадающая в нем самость идет к нему как к чему-то противоположному (противному), но все-таки от неизвестного к неизвестному, и, очевидно, познание будет продолжаться, по крайней мере, до тех пор, пока самость выделяется из целого, а при самоотречении самости наступает слияние; в этом слиянии не сохраняется ни самость, ни целое, это уничтожение всего, кроме последней «неизвестности», бездны, где всё гибнет.

Таким образом, полноценное сообщение, каковым и является ищущий «крайности» опыт, доступно постольку, поскольку существование сбрасывает с себя одно за другим свои посредующие звенья: всё то, что идет от рассуждения, а затем — если дух проникает на нерассуждающую глубину — всё то, что так или иначе возвращает к рассуждению, поскольку о нем можно иметь отчетливое знание, — иными словами, поскольку двусмысленное «я» может сделать его объектом «рабского обладания».

При этом выясняется и другое: диалог личности с личностью, души с Богом есть добровольное и недолгое (само)обольщение. Всякое существо обычно сообщается, оно выходит за пределы самости навстречу себе подобным. Бывает сообщение между одним и другим человеком (эротическое), бывает между одним и несколькими (сакральное, комическое). А когда в конце концов самость встречает вместо себе подобного свою противоположность, она всё же пытается вернуться к привычным для нее ситуациям сообщения-самоуграты. По своей слабости она вынуждена приспособливаться к кому-то себе подобному, будучи неспособна сразу же совершить прыжок в невозможное⁸⁸ (ибо самость и целое противоположны, тогда как «я» и Бог подобны).

Тому, кто чужд опыту, всё вышеизложенное будет невянятно, но и на писано это не для него (я пишу для того, кто, вступив в мою книгу, без возврата провалится в нее как в яму). Третьего не дано: во мне говорит

либо «я» (написанное мною большинство станут читать так, словно это вульгарно написал «я»), либо самость. Вынужденная сообщаться — с другими, похожими на нее, — самость прибегает к принижающим ее фразам. Она сгинула бы в ничтожестве «я» (в двусмысленности), если бы не пыталась сообщаться. Таким образом, поэтическое существование во мне вызывает к поэтическому существованию в других, и это парадоксально, поскольку от людей, опьяненных поэзией, я жду того, чего не стал бы ждать от них, будь они здравомыслящими. Но без брошенного им навстречу крика мне самому не быть самостью. Один лишь этот крик наделяет меня властью уничтожить в себе «я» — как и они уничтожат его в себе, если меня услышат.

Отбросив счастливую монотонность душевных движений, дух и сам может быть отброшен в неуравновешенность. В таком случае он осмыслен лишь как безрассудная дерзость, может лишь гоняться за ничтожно-мигомлетными видениями или сам вызывать их.

Какая-то комичная необходимость принуждает к драматизации. Опыт был бы недоступен, если бы мы не умели драматизировать — делая над собой усилие. (Странно, что, внося и в мысль, и в опыт небывалую прежде строгость, выражаюсь я с непревзойденной бессвязностью. Да только бессвязность и возможна, тогда когда строгость — по принципу «от этого не уйдешь, человек должен пройти через это» — постигается не иначе как ценой усилий, равных моей бессвязности. И тем не менее своим строгим построениям, приспособляясь к ним, я могу придать только бессвязную форму выражения; она не намеренная, просто такая, какая есть.)

Время от времени сама мысль, что я пишу, что должен продолжать писать, внушает мне отвращение. Нет для меня ни надежности, ни достоверности. Мне противна всякая непрерывность. Я упорствую в своей бессвязности, оставаясь верным поистине неведомым мне страстям, расстраивающим все мои чувства.

В блаженстве душевных движений изменяется только субъект: в этом смысле блаженство не имеет объекта. Движения изливаются во внешнее существование: в нем они пропадают, как бы «сообщаются» с этой внеположностью, которая так и не обретает определенных очертаний и не воспринимается как таковая.

Дойду ли я когда-нибудь до конца?.. просто извожу себя; бывает, что всё разваливается. Усилие, которому мешает так много противоположных усилий, как будто я подавляю в нем желание кричать — чтобы

крик, который всё равно вырвется, затерялся в страхе. Но ничего бредового или насильственного. У меня мало шансов быть услышанным. Своей бессвязностью я соразмерен человеку, вечно жаждущему морального крушения.

Возвращаюсь к экстазу перед объектом.

Пробуждающийся к внутренней жизни дух продолжает искать для себя объект. Он отвергает объект, предлагаемый ему действием, ради объекта иной природы, но не может совсем обойтись без объекта: его существование не может замкнуться в себе. (Душевные движения – это не объект и не субъект, поскольку в них субъект пропадает, но субъект может в конце концов свести их к себе, и в этом они двусмысленны; в конце концов властно проявляется необходимость в объекте, то есть необходимость выйти из себя.)

Выскажу такую неясную мысль: в опыте объектом является прежде всего проекция драматической самоутраты. Это образ субъекта. Сначала субъект пытается идти навстречу себе подобному. Но, вступив во внутренний опыт, он и объект себе ищет такой, который был бы, как он сам, всецело внутренним. Более того, субъекту, чей опыт уже изначально и сам по себе драматичен (является самоутратой), нужно объективизировать этот драматизм. Положение искомого духом объекта нужно объективно драматизировать. Исходя из блаженства душевных движений, можно наметить головокружительную точку, которая словно бы внутри вбирает в себя разорванность мира, непрерывное скольжение всего в небытие. Время, если угодно.

Но это может быть только нам подобный. Точка передо мной, если свести ее к какой-то простейшей форме, есть чья-то личность. В каждое мгновение опыта она может всплеснуть руками, закричать, вспыхнуть.

Объективная проекция самого себя — в виде точки — не может, однако, быть столь совершенной, чтобы ее можно было без лжи выдавать за нам подобное — которым она является. Эта точка — не целое, но и не самость (когда точкой становится Христос, человек в нем перестает быть самостью, хотя продолжает отличаться от целого: это «я», только ускользающее одновременно и в ту, и в другую сторону).

Если даже точку эту стереть, она все-таки дала опыту оптический форму. *Дух есть око*, когда он намечает себе точку (он становится им в опыте, как прежде становился в действии).

В блаженстве душевных движений существование обретает равновесие. В беспокойном, долгое время тщетном поиске объекта равновесие

утрачивается. Объект есть произвольная самопроекция. Но мое «я» неизбежно намечает перед собой эту точку — кого-то глубоко подобного себе, — поскольку может выйти из себя только в любви. Только выйдя из себя, оно получает доступ к нелюбви.

Тем не менее существование, в тревоге и неуравновешенности, без каких-либо ухищрений достигает этой избавительной «точки». Для меня эта точка — изначально некая возможность, и опыт не может без нее обойтись. При проецировании точки душевные движения играют роль лупы, концентрирующей свет в крохотном фокусе, где и вспыхивает пламя. Только при такой концентрации — по ту сторону себя — существованию дано во внутреннем озарении постичь, «что же оно такое», разглядеть то движение болезненного сообщения, которым оно является и которое направлено как снаружи внутрь, так и изнутри наружу. Речь идет, разумеется, о произвольной самопроекции, однако здесь-то и обнаруживается глубинная объективность существования, лишь только оно перестает быть съездившейся в себе частицей и пропадает в волнах жизни.

В этом случае туманный поток душевных движений служит и лупой, и светом. Но в самом потоке еще нет ничего кричащего, тогда как, достигнув намеченной «точки», существование уже криком кричит. Если бы я знал немного больше о буддистах, то был бы склонен считать, что их опыт не претупает порога, не ведает о крике, ограничивается излиянием душевных движений.

Без драматизации этой точки не достичь. Последователи святого Игнатия только и делают, что драматизируют существование (конечно же не только они). Достаточно представить себе место, персонажей драмы и саму драму: казнь, на которую ведут Христа. Ученик святого Игнатия устраивает самому себе театральное представление. Он находится в тихой комнате, а от него требуют, чтобы он переживал такие же чувства, как на Голгофе. Ему говорят, что он *должен* переживать эти чувства, не взирая на умиротворенность комнаты. От него требуют выйти из себя, намеренно драматизировать свою человеческую жизнь, которая, как заведомо известно, скорее всего протекает легкомысленно — полутревожно, полусонно. Еще до начала собственно внутренней жизни, еще до того, как он покончит в себе с рассуждениями, от него требуют спроецировать во вне точку, о которой я говорил, — точку, что была бы подобна ему самому, но в еще большей степени тому, кем он хочет быть, — в лице агонизирующего Иисуса. Христианство пыгается спроецировать точку, прежде чем дух начнет располагать своими душевными движениями, прежде чем он освободится от рассуждений. Только после того, как точка будет намечена, пыгаются, исходя из нее, достичь нерассудочного опыта.

Во всяком случае, точку-объект можно спроецировать только через драму. Я прибегал к изображениям потрясающей силы. Подолгу глядел, к примеру, на одну фотографию — либо вызывал в мыслях воспоминание о ней. На фотографии запечатлена казнь китайца, происшедшая, судя по всему, при моей жизни*. Раньше у меня была целая серия последовательных снимков этой казни,¹⁰⁰ на последнем из них осужденный корчится с рассеченной грудью, ноги у него отрублены по колени, руки — по локти. Волосы дыбом, дико-безобразный, весь исполосованный кровью, прекрасный, словно оса.

«Прекрасный...» — написал я! что-то не так, что-то от меня ускользает, страх заставляет прятаться от себя самого, словно бы я, мельком взглянув на солнце, поспешно отвел глаза.

В то же время я прибегал к драматизации более строгого стиля. В отличие от христианина, я исходил не только из рассуждений, но также из состояния диффузного сообщения, из блаженства душевных движений. Я мог исходить из этих движений, текущие то ручейками, то большими реками, и собирать их в той точке, где повышенная интенсивность тока заставляет его низвергаться, словно сияющим и греющим водопадом. Это низвержение могло происходить именно тогда, когда я проецировал вонне потоки истекающего из меня существования. А яркая сосредоточенность, драматизация существования объяснялись тем, что мне скоро надоела истома истечений, которыми можно играть в свое удовольствие.

В истоме и блаженстве сообщение имеет диффузный характер: ничто не сообщается от одного другому, а только между мною и пустым, неопределенным пространством, где всё тонет. Понятно, что в таких условиях наша жизнь жаждет более смутных сообщений. В любви, что двум сердцам не дает перевести дух, в бесстыдной похоти, в любви божественной — повсюду я находил вождение к себе подобному: эротика вокруг нас так яростна, пьянит сердца с такой силой — в общем, так глубока в нас ее бездна, — что и любая лазейка в небеса перенимает ее форму и пыл. Кто из нас не грезил о том, чтобы взломать врата мистического царства, кто не воображал себя «умирающим оттого, что не умирает»¹⁰¹, страдающим, разрушающим себя в любви? Если иным, например восточным людям, чье воображение не воспламеняется от имен Терезы, Элоизы, Изольды, как то возможно не желать ничего, кроме пустой бесконечно-

* В «Трактате по психологии» Дюма воспроизвел два снимка⁹⁹ (их всего пять, на них казнь показана от начала до конца, и я долго хранил их у себя дома). Ученый относит казнь к более далеким временам. На самом деле она происходила во время боксерского восстания.

сти¹⁰², то мы можем представить себе предельное изнурение только в любви. Пожалуй, только такой ценой я достигаю края возможного, в противном же случае на этом пути, на котором я должен всё сжечь — исчерпать человеческую силу до дна, — будет чего-то не хватать.

Ведь я любил его, этого юного, привлекательного китайца, отданного в руки палача, — любил его такой любовью, в которой не было даже тени садизма: он мне сообщал свою боль или, скорее, непомерность своей боли, чего я, собственно, и искал — не для того, чтобы насладиться, но чтобы разрушить в себе всё, что разрушению противится.

Перед лицом непомерной жестокости — от людей ли, от судьбы ли — столь естественно возмущаться, кричать (от недостатка мужества): «Этого не должно быть!» — рыдать или же искать какого-нибудь виновника. Труднее сказать себе: эти плачи и проклятья во мне — от жажды мирно спать, от ярости, что меня растревожили. Всё непомерное — это вдруг прорывающиеся знаки мировой суверенности. К таким знакам прибегал и автор «Упражнений»¹⁰³, стараясь «растревожить» своих учеников. Что не мешало ни ему, ни его ученикам проклинать мир; я же могу лишь любить его безнадежной, всеобъемлющей — вплоть до последних подонков — любовью.

Вспоминаю один случай, о котором писали в газетах лет пятнадцать назад (привожу по памяти, но ничего от себя не добавляю). Дело было в каком-то французском городке или деревушке: в конце недели рабочий-бедняк принес домой заработанные деньги; увидев забавные бумажки, его маленький сын захотел поиграть и нечаянно бросил их в огонь; отец, слишком поздно всё заметивший, в ярости схватился за топор и, озверев, отрубил сыну обе руки. В соседней комнате мать купала младшую дочь. Выйдя на шум, она упала замертво, а малышка тем временем захлебнулась водой. Отец, совершенно обезумев, убежал из дома и долго бродил по окрестностям*.

* Не могу не сопоставить этот рассказ, помещенный в первом издании моей книги (1943), с другой заметкой, из газеты «Се суар» (30 сентября 1947 г.): «Прага, 29 сентября. — Ужасная драма разыгралась в доме мясника из Хомутова. Вечером он подсчитывал выручку за день <...> и вдруг ему понадобилось куда-то отлучиться. Пятилетний сын, вздумав поиграть с банкнотами, поджег их. Мать в это время купала младшего сына, которому был всего год от роду, она не могла вмешаться, но на ее крики прибежал отец <...> схватив топор, он отрубил мальчику кисть. При виде случившегося мать рухнула замертво от закупорки сосудов, а малыш захлебнулся в ванне. Мясник скрылся бегством». По всей видимости, это просто повторение бродячего сюжета, малоинтересное для моей темы. Но упомянуть о нем следовало.

Хотя внешнего сходства и мало, но именно это я хотел выразить в строчках, написанных три года назад:¹⁰⁴

«Я намечаю перед собой точку и воображаю себе, что это геометрическое место, где находится всякое возможное существование и единство, отделенность и тревога, неутоленное желание и смерть.

Я приникаю к этой точке, меня жжет глубокая любовь к тому, что в ней есть, так что мне уже и жить незачем для чего-либо другого, кроме этой точки, где отливает хрусталем водопада одновременно и жизнь и смерть любимого человека.

В то же время необходимо сорвать с того, что там есть, покровы внешних представлений, обнажить чистую внутренность, чисто внутреннее низвержение в пустоту; это падение всё время поглощается тем, что в этой точке принадлежит небытию, то есть “минувшему”, но тут же и бесстыдно выставляется в своем мимолетно-ослепительном явлении для любви».

В момент почемуто унявшейся тревоги я написал тогда и эти строки:¹⁰⁵

«Если зримо представить себе преображенное в ореоле предсмертного экстаза человеческое лицо, то своим излучением оно осветит небесные тучи, и их серая краска засияет даже пронзительнее солнца. В таком представлении смерть оказывается сопряженной свету, который тоже теряется, исходя из своего очага; оказывается, чтобы сияние жизни пронзило и преобразило наше тусклое существование, нужна не менее чем смертельная утрата, ибо только ее вольный отрыв *становится во мне* силой жизни и времени. И чем же, как не зеркалом смерти, быть мне тогда — точно как и мироздание будет зеркалом света».

Экстаз перед «точкой» описывается и в «Дружестве»:¹⁰⁶

«Пришлось отложить перо. По обыкновению сел перед открытым окном; не успев сесть, почувствовал, что меня захватывает какое-то экстазическое движение. На сей раз я больше не сомневался, в отличие от болезненных сомнений накануне, что это сияние не менее желанно, чем эротическое сладострастие. Я ничего не видел: *этого*, как ни старайся, не увидишь, не ощутишь и не постигнешь. *Это* вызывает тягостную печаль оттого, что не умираешь. Хотя всё, что я любил, видится мне с тревогой, но те незаметные реальности, с которыми связывалась моя любовь, следовало бы представлять как стаю туч, скрывающих *здесь-сущее*¹⁰⁷. Восторженные образы обманчивы. *Здесь-сущее* мерится мерилом ужаса, ужас его вызвал. Потребовалось яростное потрясение, чтобы *это оказалось здесь*.

...на сей раз при воспоминании о *здесь-сущем* мне захотелось разрыдаться. Когда встал, голова была пуста благодаря любви и *восторгу*...»

ВТОРОЕ ОТСТУПЛЕНИЕ ОБ ЭКСТАЗЕ
В ПУСТОТЕ

Если их нетерпеливо оспаривать, то мягкие или же разящие вспышки озарений превращаются во тьму, которая всё горше и горше.

В конце первого из приведенных выше отрывков я приписал:

«Напрасно любовь гоняется за тем, что вот-вот перестанет быть.

В любви неутолимость играет роль *проводника*, который ведет к *завершающему прыжку*, и одновременно она заранее хоронит все возможные иллюзии».

То, что я называю оспариванием, — не просто способ интеллектуального поведения (о чем сказано в разделах о Гегеле, Декарте — и во введении). Зачастую этого как раз и нет (у Анджелы да Фолиньо, судя по всему). «Оспаривание» — это также и главный жест любви, в этом ее неутолимость. Часто цитируемая фразочка святого Августина самоуверенна не в первой своей части: «...наше сердце не знает покоя...», а во второй: «...пока в Тебе не найдет умиротворения»¹⁰⁸. Ибо в глубине мужского сердца скрыто столько беспокойства, что никакой Бог — и никакая женщина — не властны принести ему умиротворение. Лишь на время могут его умиротворить женщина или Бог; если бы не усталость, беспокойство скорее возвращалось бы. Конечно, в незримой безграничности своих смутных владений Бог может долго откладывать новое умиротворение опять возникшего беспокойства. Но умиротворение умрет раньше беспокойства.

Я писал (во второй части): «Незнание сообщает экстаз». Необоснованное и обманчивое утверждение. Оно опирается на опыт — если его пережить... Иначе повисает в воздухе.

Легко сказать, что об экстазе нельзя говорить. Есть, разумеется, в экстазе нечто необъяснимое, «неизъяснимое», но ведь в этом он не отличается от прочих форм — смеха, физической любви *или вещей*, — о нем я могу составить и сообщить столь же или более точное знание; трудность в другом: поскольку экстаз переживается реже, чем смех или вещи, то мой рассказ о нем не может быть знакомым, легко узнаваемым.

Незнание сообщает экстаз — но только если тот, кто срывает с себя одежды знания, уже в какой-то мере обладал возможностью (движением) экстаза. (Подобное ограничение тем более понятно, что я с самого начала стремился к краю возможного, и в этих условиях нет такой человеческой возможности, к которой я не был бы обязан прибегнуть.) Движение, предшествующее экстазу незнания, есть экстаз перед объектом (будь то просто точка — при отказе от догматических верований — или же какой-то

потрясающий образ). Если экстаз перед объектом уже налицо (как возможность) и если затем упразднить объект — что неизбежно происходит при «оспаривании», — если из-за этого погрузиться в тревогу, в ужас, во тьму незнания, — то сам экстаз, стало быть, уже близок, а однажды наступив, увлекает невообразимо далеко. Если бы я не ведал экстаза перед объектом, то не достиг бы и экстаза во тьме. Экстаз перед объектом был для меня *инициацией*, изображающей проникновение в самую даль возможного; и во тьме я мог лишь найти еще более глубокий экстаз. Стало быть, тьма, незнание — это путь к экстазу, где мне суждено пропасть.

Выше уже говорилось о том, что при полагании перед собой точки дух становится оком. Тем самым у опыта появляется зрительная рамка, ибо в нем можно отличить воспринимающего субъекта от воспринимаемого объекта, как зеркало отличается от отражающегося в нем зрелища. Вообще, в этом случае зрительный (физический) аппарат играет важнейшую роль. Именно зритель, именно глаза ищут точку, по крайней мере в процессе этого действия всё существование зрителя сосредоточивается в глазах. Ничего не меняется и с наступлением темноты. В глубоком мраке неистовствует желание видеть, хотя всё и скрывается от этого желания.

Но желание рассеянного во тьме существования устремлено к объекту экстаза. Это желанное зрелище, объект, в ожидании которого растет и ширится страсть, и есть причина, по которой «я умираю оттого, что не умираю»¹⁰⁹. Объект пропадает из виду, и остается тьма; меня скручивает и иссушает тревога, а моему ожиданию отвечает единственно тьма, подменившая собой объект? И вдруг до меня доходит, я догадываюсь, даже не вскрикнув: ее-то я и ждал, а не какого-то объекта! Если бы я не искал объект, то никогда бы не нашел ее. Нужно было, чтобы созерцаемый объект превратил меня в выщербленное зеркало, — и тогда тьма наконец утолит мою жажду. Если бы я не тянулся к ней, как глаза тянутся к объекту любви, если бы не ее искала и ожидала моя страсть, то она была бы всего лишь отсутствием света. А вытаращенным своим взглядом я ее нахожу, утопаю в ней — тогда как объект, от которого стонала моя любовь, не только не оставляет о себе сожаления, я готов позабыть о нем, представлять его себе искаженным и низменным, хотя без него мой взгляд не смог бы «вытаращиться», открыть для себя тьму.

Созерцая тьму, я ничего не вижу, ничего не люблю. Пребываю в недвижности, оцепенении, поглощенный ею. Могу вообразить себе какую-нибудь страшную, возвышенную картину — землю, разверзшуюся вулканом, небо, обгащенное огнем, — да мало ли каким видением может «восторгаться» наш дух; сколь восхитительным и потрясающим оно бы ни было, тьма превосходит эту ограниченную возможность, хотя она есть

ничто, в ней нет ничего чувственно ощутимого, в конечном счете даже и мрака. В ней всё сходит на нет, но своим выгаращенным взглядом я пронзаю пустую глубину, а пустая глубина пронзает меня. В ней я соощаюсь с «неизвестностью», которая противостоит моей самости; становлюсь неизвестной мне самому самостью; одно сливается с другим в едином надрыве, с трудом отличимом от пустоты, — не имея возможности отличаться от нее ничем уловимым — и тем не менее отличаясь от нее сильнее, чем многоцветный мир.

ОКОНЧАНИЕ РАССКАЗА

Чего же я хотел:

Вся ярость впившейся в добычу Афродиты, —

а потом:

Струится по моим воспламененным жилам
Медеей некогда нам привезенный яд.
Уж к сердцу подступил ему столь чуждый хлад,
<...>

То смерть торопится во мрак увлечь меня <...>...*

Итак, я писал: «...от созерцания, сводящего объект ко мне самому (так обычно бывает, когда любишь пейзажем), вернуться к такому его восприятию, когда я, в иных случаях, пропадаю в нем, называю его неизвестностью, и он ничем, что можно высказать в рассуждении, не отличается от небытия». В этой фразе, на которой был прерван рассказ, я называл тьму объектом, но это не важно. Тем временем я наметил путь, ведущий от обычного состояния, в котором мы познаем мир, к «неизвестности». Но в тот день не вполне удавшегося опыта, о котором рассказано выше, я напрасно изводил себя, пытаясь достичь этой пустоты. Потратив довольно много времени, я добился одного: стал чувствовать, что я владею струящимся во мне и передо мной существованием, как бы замыкая его в двух скрещенных (словно щупальца моей скаредности) ветвях. В конце концов, когда они скрестились еще сильнее, токи, которыми я управлял, вырвались из моего владения, продолжая собой этот Андреевский крест. В тот же миг токи слились в быстрое, вольное течение, которое, внезапно высвободившись из моих алчных объятий, неслось уже

* Расин Ж. Федра. Акт 1, явл. 3; акт 5, явл. 7. Пер. М.А. Донского. (Примеч. пер.)

передо мной, а я остался приплюснутым, замершим и запыхавшимся. Этот прорыв был лишен умственного содержания, и сегодня лишь мне думается, что он соответствовал полаганию «точки», только я сам стремительнее скользил к ней и сливался с нею; и по сравнению с «точкой» мне еще меньше давала успокоиться ее неуловимость. Сделаю отступление, чтобы дополнить, если возможно, сказанное выше: скольжение было неуловимым и оттого захватывающим, достигая высшей степени напряжения. Ныне я вижу, что такое всегда происходит в «точке» или, по крайней мере, всегда из нее начинается: скрытный и безоглядный полет во тьму; но в тот почти не продлившийся миг его движение было столь стремительным, что обладаемая «точка», обычно его ограничивающая, тут же осталась позади, и, пытаясь было жадно удержать его, я сразу без всякого перехода очутился с пустыми руками. Именно с пустыми: вскоре я был буквально опустошен — тщетно силясь вновь поймать неуловимое, только что окончательно выскользнувшее из рук; я почувствовал себя идиотом.

Я оказался тогда в положении человека, который злится на любимую им женщину, а тут какой-то случай не дает выхода его злости: допустим, пришел гость. Этим гостем было тупое оцепенение, которое трудно выпроводить, но трудно и принять в такой миг, когда в игре замешано желание поймать неуловимое. Тут можно было бы и остановиться, приуныть, но даже такого выхода у меня не было: словно человек, который злится, я был перевозбужден и не мог расслабиться. Справедливо сказав себе, что ускользнувшего не вернешь, я дал волю интенсивному току душевных движений, которые столь легкомысленно вызвал в себе поначалу. И, подобно тому как мы засыпаем, утомившись, я покорился закону, который считал их законом: стал думать, что единственным мерилом их силы будет какое-нибудь сладострастное соитие.

Подобные струения в нас отличаются поразительной пластичностью. Чуть чуть воображения — и любая греза как бы обретает плоть. Так, уже много лет назад, когда во мне пребывали эти диффузные, беспредметные струения, я мог во мраке своей комнаты чувствовать, как становлюсь деревом, и даже деревом, поверженным молнией: руки сами собой вздымались и изгибались, словно обломанные почти у самого ствола сучья. Вообще, такие безумства оказываются возможны благодаря нашему равнодушию к ним. Будь у меня проект стать деревом, он потерпел бы неудачу. Я стал деревом просто так, словно во сне, однако я бодрствовал и наслаждался тем, что перестал быть собой, стал иным, ускользнул от себя. Сегодня эти внутренние струения остаются в моем распоряжении, но не могут меня изменить — они становятся отдельным от меня объектом. Когда, уставши, я сказал себе, что передо мной открывается только сладострастное соитие, то втайне я вспоминал чье-то присутствие, возника-

ющее в мягкой тьме обнаженной груди; и сразу же эта мягкость, нагота, теплая темнота, истекавшие из меня каким-то млечным потоком, соединились в одно. Долгое время моя нежность питалась этим чистым воплощением греха. Затем она утомилась. Фигура, что пришла на смену женственной, была «божественной»: какое-то внутренне яростное величество, напоминавшее темное небо, где свирепствует полный своей пустотой ветер. Эту новую фигуру можно было уловить мыслью: я охватывал эту необъятную пустоту, вбирал в себя ее шум, ощущал в себе ее присутствие лишь в оцепенении — но она принадлежала мне целиком и полностью, как моя вещь. Я только и мог, что нежно ею наслаждаться, пока в конце концов не возмутился.

Эта комедия длилась долго, и я не мог ее прекратить, столь сильным было беспокойство. Я жаждал чего-то другого и страдал от собственного упрямства. Иногда меня останавливала физическая усталость, а так как я уже несколько дней болел и из-за лечения пользовался лишь одним легким, то время от времени мне нужно было просто лечь и постараться всё забыть или, по крайней мере, отдышаться.

Так я пытался то отыскать затерянную дорогу к экстазу, то покончить со всем этим, взять и уснуть; в конце концов отчаяние, нетерпение, отращивание к себе принесли мне избавление. Внезапно я поднялся, и тут-то оно вошло. Как прежде я становился деревом, но это дерево все-таки еще было мною, — и то, чем я стал, было по-прежнему столь же иным, как какой-нибудь из «объектов», которыми я только что обладал, — так теперь я стал пламенем. Но я говорю «пламя» лишь для сравнения. Когда я был деревом, у меня было ясное, отчетливое представление о древовидном растении, новое же мое преобразование не отвечало ничему, что можно было бы определить заранее. Верхняя часть тела — выше солнечного сплетения — исчезла или, по крайней мере, не оставляла больше никаких отчетливых ощущений. Лишь ноги, на которых я стоял, связывали с полом то, чем я стал, сохраняя связь с тем, чем я был прежде; остальное было во мне каким-то пламенеющим ключом, било *через край*, отрываясь даже от своих собственных содроганий. Это пламя, которое плясало и легкомысленно играло (ведь и жизнь состоит из множества легковесных мелочей и раскатов хохота), вырывалось «вне меня». И как в пляске всё смешивается, не осталось во мне ничего, что не сторело бы в этом пламени. Меня бросило в его костер — от меня не осталось ничего, кроме костра. А сам костер был изливавшимся из меня фонтаном.

На другой день я писал об этом пламени: «Оно не знает себя, поглощается в собственной неизвестности, в этой неизвестности оно теряется, уничтожается. Без этой жажды незнания оно бы сразу угасло. Пламя есть Бог, правда, утонувший в собственном самоотрицании».

Возможно, эти первые записи лучше рассказывают о пламени, безмолвном поглощении, высказывании из себя. Написанное позднее точно, но и сковано своей точностью. И когда теперь, закончив свой рассказ, я возвращаюсь к себе, то мне грустно, как бывает всегда, когда, пылая, мы замечаем в себе нечто еще не сгоревшее и неспособное сгореть, поскольку несоразмерное огню. Притом я не очень-то озабочен самим собой, этим невозможным, еще не раздавленным пауком, кое-как скрытым в сетях своей паутины. Забившись поглубже, этот паук невольно воплощает ужас, ставший отдельным существом, и потому, хоть и состоит из тьмы, всё же сияет словно солнце...

К чувству неизгладимого стыда прибавляется ощущение слабосилия. Легко могу вообразить себе, как пытаюсь прояснить темноту моей книги в разговорах. Даже уверяю себя в том, что иного средства просто нет, что хотя истины и снисходят в запутанность человеческих жизней, но ничто не поможет им раз и навсегда предстать со всей ясностью, какая бы великая ясность ни была в том, кто упорно пытается их высказать. Однако приходится вспомнить, что диалог еще никчемней книги, что всё, о чем говорится, он еще хуже нее сводит к скудости рассуждения. Как не почувствовать себя изможденным, зная, что к желанной ясности я взываю лишь в ожидании мрака, притом что и я, и человек вообще смертельно его жаждет, хоть и бегут от него наши глаза — как бегут они от солнечного сияния.

V

ФОРТУНА

О горе всех, кто дарит!
О затмение моего солнца!
О алкание желаний!
О ярый голод среди пресыщения!

*«Так говорил Заратустра»,
«Ночная песнь»**

Что обычно не бросается в глаза, когда говоришь: что рассуждение, даже отрицая собственную ценность, предполагает не только рассуждающего, но и того, кто рассуждение слушает... Я не нахожу в себе ничего, что не принадлежало бы мне подобному еще больше, чем мне самому. И мало того, что мне не избежать этого ускользания мысли, — нет такого

* *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра / Пер. Ю.М. Антоновского // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 76. (*Примеч. пер.*)

потаянного мига, когда бы я не был им движим. Итак, когда я говорю, всё во мне отдано другим.

Но хотя я это и знаю и не могу забыть, эта необходимость себя отдавать меня терзает. Я могу знать, что я точка, волна, затерянная в других волнах, могу смеяться над собою и над комедией «оригинальности», которую продолжаю ломать, но в то же время не могу не говорить себе: мне одиноко, горько...

В общем, одиночество света, пустыни...

Воображаю такие проницаемые существования, где всякая непрозрачность возникает лишь как брызги возвратной волны, словно кровопролитие и смерть пенятся ядом лишь для замедления экстаза.

Но вместо того, чтобы постичь в себе это неистовство, человек останавливает у себя ввергающий его в жизнь поток; страшась всякой непомерной славы, надеясь избежать разрушения, он предается владению вещами. А меж тем как он мнит владеть вещами, вещи сами владеют им.

О пустыня этих говорящих «вещей»! Как безобразно их существование: страх перед бытием превращает человека в хозяина распивочной.

Рабство как неизбежное унижение: раб освобождается от господина посредством труда (важнейшее место в «Феноменологии духа»), зато его господином становится продукт его труда.

Умирает возможность праздника, свободное сообщение людей, Золотой век (возможность общего опьянения, головокружения, сладострастия).

После этого отлива остаются растерянные марионетки, которые высокомерно расталкивают, ненавидят, отвергают друг друга. Они якобы друг друга любят, но ханжески лицемерят, откуда тоска по бурям и приливам.

Оспаривая всё на свете в пользу бедных, обреченная требовать всё большего, жизнь тем более удаляется от Золотого века (когда ничто не отвергается). Стоит однажды заметить некрасивость, как из-за красоты любовь делается разреженной...

Красота требует богатства, а когда богатство тоже отвергают, то человек славы может уцелеть в своем полном разрушении ценой безумства и

утраты покоя. Одна только удача, словно просверк молнии — просвет среди развалин, — избегает скaredного лицедейства.

В итоге одиночество (где я и живу), когда впору рыдать, но душит ненависть к себе. Желание сообщения растёт по мере того, как отвергаются все ничтожные, легкодоступные виды сообщения.

В условиях безумства существование доходит до крайности, до забвения, презрения, загнанности. И тем не менее в этих условиях безумства оно вырывается из обособленности, возвращается в невозможные сатурналии, рассышается раскатом хохота.

Самое трудное: отказываясь ради крайности от «среднего» человека, мы отвергаем падшее человечество, отдалившееся от Золотого века, отвергаем ложь и скaredность. Отвергаем разом всё, кроме «пустыни», где наступает крайность, где бушуют сатурналии одиночек!.. там отдельный человек — то ли точка, то ли волна, но это как бы единственная точка, единственная волна; ничто не отделяет там одиночку от «другого», но только другого там нет.

А если бы он был?

Была бы пустыня в чем-то менее пустынной? Разгул — менее «изнурительным»?

Так говорю я, и всё во мне отдано другим!..

VI НИЦШЕ

О ТАКОМ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИИ, ГДЕ ВСЁ ЕСТЬ ЖЕРТВА

Пока писал, навалилась скука. Начатый рассказ лежал у меня перед глазами, испещренный пометками, требующий еще чернил. Но с меня было довольно и того, что я его задумал. Приуныл оттого, что надо его дописывать, ничего от него не ожидая.

Вспомнив о «Стихотворениях» Лотреамона, я придумал переиначивать наоборот «Отче наш»¹¹⁰. Вообразил себе такой диалог, нечто вроде *истории с продолжением*:

Сплю. Бог, хоть и безмолвствуя, обращается ко мне вкрадчивым, любовным шепотом:

— Отче мой, сущий на земле, зло в тебе меня избавляет. Я есмь искупление, коего ты — падение. Хули же меня, как я хуюлю любящих меня. Хлеб нашей горечи дай мне на сей день. Нет воли моей на земле, как и на тебе. Бессилие связывает меня. Имя мое тускло.

Смущенно колеблясь, я отвечаю:

— Аминь.

«Бесчестнее всего люди относятся к своему Богу: он не смеет грешить».

*«По ту сторону добра и зла», 65а**

Я полагаюсь на Бога, чтобы он себя отрицал, ненавидел, отбрасывал в смерть и отсутствие то, что он смеет делать и чем смеет быть. Когда я есмь Бог, я отрицаю его, доходя до самой глубины отрицания. Если же я — только я, то он мне неведом. Поскольку остается во мне ясное знание, именую его, не зная, — в неведении. Если же пытаюсь его познать, то сразу же становлюсь незнанием, становлюсь Богом, непостижимым, непознаваемым неведением.

«Существует большая лестница религиозной жестокости со многими ступенями; но три из них самые важные. Некогда жертвовали своему Богу людьми, быть может, именно такими, которых больше всего любили, — сюда относится принесение в жертву первенцев, имевшее место во всех религиях древних времен, а также жертва императора Тиберия в гроте Митры на острове Капри — этот ужаснейший из всех римских анахронизмов. Затем, в моральную эпоху человечества, жертвовали Богу сильнейшими из своих инстинктов, своей «природой»; эта праздничная радость сверкает в жестоком взоре аскета, вдохновенного «противника естественного». Наконец, — чем осталось еще жертвовать? Не должно ли было в конце концов пожертвовать всем утешительным, священным, целительным, всеми надеждами, всей верой в скрытую гармонию, в будущее блаженства и справедливости? не должно ли было в конце концов пожертвовать самим Богом и, из жестокости к себе, боготворить камень, глупость, тяжесть, судьбу, Ничто? Пожертвовать Богом за Ничто — эта парадоксальная мистерия последней жестокости сохранилась для подрастающего в настоящее время поколения: мы все уже знаем кое-что об этом».

*«По ту сторону добра и зла», 55***

* Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / Пер. Н. Полилова // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 291. (Примеч. пер.)

** Там же. С. 283. (Примеч. пер.)

Полагаю, что жертвуют теми благами, которыми можно злоупотребить (употребление представляет собой лишь базовое злоупотребление).

Человек алчен, вынужден быть таким, но осуждает алчность, которая есть не что иное, как переживаемая им необходимость, — и ставит выше всего дар, дарение себя или благ, которыми он обладает; один лишь дар и приносит человеку славу. Превращая растения и животных в свою пищу, он тем не менее признаёт за ними священный характер, сходство с собой, так что их нельзя уничтожать или потреблять, не нанося им оскорбления. По отношению ко всему, что он поедает (к своей пользе), человек чувствовал необходимость загладить совершенное им злоупотребление. Обязанностью некоторых людей было признавать то или иное животное или растение жертвами. Эти люди поддерживали с растениями и животными священные отношения, сами их не ели, *одаживали* ими людей из другой группы. Если они их и ели, то с характерной бережностью: они заранее признавали незаконный, серьезно-трагический характер такого потребления. Не в том ли суть трагедии, что человек не может жить иначе как разрушая, убивая, поглощая?

И не только растения и животных, но и других людей.

Ничто не может сдерживать человека на его пути. И пресыщение возможно (если и не для каждого — многие по отдельности сходят с этого пути, — то для всех в целом), только если станешь всем.

Шагом на этом пути, но всего лишь одним шагом, стало то, что человек стал поработать других, превратил своего ближнего в вещь, которой можно владеть, которую можно поедать, как животных или растения. Но из того, что человек стал вещью человека, происходило одно важное следствие: господин, или суверен, чьей вещью был раб, выходил из общей сопричастности, нарушал сообщение между людьми. С нарушения сувереном общего правила началось обособление человека, его разделение на части, которые лишь изредка соединялись вместе, а потом и вовсе перестали соединяться.

Владение пленниками, которых можно было съесть, или же безоружными рабами поставило самого человека — как существо, подлежащее присвоению (уже не незаконно, а так же, как с животными или растениями), — в разряд объектов, которых время от времени следовало принести в жертву. К тому же оказалось, что люди страдают от отсутствия сообщения, которому препятствовало обособленное существование царя. Чтобы обеспечить восстановление сопричастности в народе, надлежало умертвить не раба, а царя. Должно быть, людям казалось, что нет человека более достойного смерти под жертвенным ножом, чем царь или король. Но такое жертвоприношение становилось невозможным, если король являлся военным вождем (он был слишком силен). Его стали заме-

нять карнавальными королями (переодетыми пленниками, которых баловали перед смертью).

Сатурналии, в ходе которых происходило заклание таких лжецарей, позволяли на время возвратиться в Золотой век. Люди менялись ролями: господин в порядке исключения прислуживал рабу, иного же, воплощавшего господскую власть, которая разобщиала людей, предавали при этом смерти, обеспечивая всеобщее слияние в единой пляске (а также в единой тревоге, а затем в едином порыве к наслаждению).

Но присвоение человеком всего того, что можно было присвоить, не ограничивалось живыми организмами. Я имею в виду не столько начавшуюся недавно безжалостную эксплуатацию природных богатств (промышленностью, которая приносит не только процветание, но и бедствия — нарушение равновесия, что на удивление редко привлекает внимание), сколько человеческий ум, ради которого и развернулось это всеобщее присвоение и который — отличаясь этим от желудка, переваривающего пищу, но не себя самого, — постепенно сам превратился в вещь (в присвоенный объект). Человеческий ум стал своим собственным рабом, в ходе неизбежного при этом самопереваривания он принялся сам себя поедать, порабощать, разрушать. Будучи винтиком в им же построенном механизме, он злоупотребляет сам собой, результат же ему не подвластен — ибо в результате в нем не остается ничего отличного от полезной вещи. Даже Бог, и тот попал в рабство. У него мало-помалу отгрызают кусочек за кусочком, предписывают ему какие-то положения, затем, поскольку всё непрестанно меняется, переделывается, эти положения отбрасывают, доказывают его отсутствие или бесполезность.

Когда мы говорим: «Бог умер», одни думают об Иисусе, чья смерть возвратила Золотой век (царство небесное), равно как и век царей (но Иисус умирал в одиночестве, хотя покинувший его Бог все-таки дождался его, а затем усадил одесную от себя); другие же — о том, как неправомерно уничтожаются все ценности (я уже упоминал об этом) и, по словам Декарта, ум сводится к «ясному и уверенному знанию того, что полезно для жизни»¹¹¹. Но то, что «Бог умер», был принесен в жертву, имеет только глубинный смысл и так же отличается от удаления Бога в ясном и рабском понятии о мире, как освящающее жертву человеческое жертвоприношение отличается от рабства, превращающего ее в орудие производства.

С каждым днем я всё лучше понимал, что извлеченные из ученых книг понятия — тотемизм, жертвоприношение — ведут к интеллектуальному порабощению; мне всё труднее говорить о каком-нибудь историческом событии, у меня опускаются руки от того, что о нем неправомерно говорят как о чем-то присвоенном, переваренном. Меня беспокоит даже

не опасность заблуждения: она неотвратима, и я принимаю ее, тем более что вовсе не боюсь блуждать. Но я скромнен, и мне неудобно ворошить то, что давно умерло. Несмотря на все свои науки, живые вовсе не владеют прошлым так, как это им мнится: им мнится, что оно у них в руках, а на самом деле оно из рук ускользает. Оправдываюсь так: выстраивая теорию, я всё время помнил, что она ведет к движению, которого не ухватить; о жертвоприношении, которое вышло на нашу долю, иначе говорить и нельзя.

Поскольку рабство умственных форм всё усугубляется, нам приходится совершать более глубокое жертвоприношение, чем нашим предшественникам. Нужно уже не заглаживать дарами злоупотребления человека в отношении растений, животных, других людей. Порабощение самого человека получает сегодня (впрочем, уже давно) последствия политического характера (и это правильно — устранять злоупотребления, а не выводить из них религиозные следствия). Но высшее злоупотребление разумом, совершенное человеком позже других, требует и последней жертвы: человеку следует отринуть разум, умопостижимость мира, саму почву, на которой он стоит. Бог должен умереть в человеке — в этом вся глубина ужаса, в этом гибельная для человека крайность. *Он может обрести себя, только без устали вырываясь сам из объятий скарედности.*

ОТСТУПЛЕНИЕ О ПОЭЗИИ И МАРСЕЛЕ ПРУСТЕ

Я чувствую тяжесть, о которой говорилось, но обычно лишь неосознанно — так часто бывает. Хочется высвободиться, а тут поэзия... но что такое поэзия по сравнению с полной поглощенностью?

Правда, любой результат, даже жертвоприношения царя, всегда лишь поэтичен: человека предают смерти, но раб так и остается рабом. Гнет рабства только усиливается убийством. Довольно скоро это почувствовали все: принесение в жертву людей нисколько не облегчало и потому стало отвратительно; требовались какие то новые решения, их и принесло с собой христианство. Свершившись однажды на кресте, жертвоприношение было заклеено раз и навсегда как самое страшное преступление; его повторяют только в образной форме. А затем христианство сделало первый шаг и к реальному уничтожению рабства: на место господина (рабство вынужденное) был поставлен Бог (рабство добровольное).

Вообще, реальное исправление злоупотреблений невозможно вообразить — они всегда неизбежны (они неизбежны вначале: нельзя представить себе развитие человека, чтобы затем не появилось рабство, когда же рабство постепенно перестало быть, как прежде, неизбежным, тогда дело удалось исправить, но не столько волевым изменением, сколько потому, что сам институт рабства устарел). Смысл жертвоприношения в том, чтобы сделать терпимой — живой — ту жизнь, которую наша неизбежная скаредность всё время сводит к смерти. Нельзя упразднить скаредность (пыгаясь это сделать, только усугубляют лицемерие). Но хотя жертвоприношение и не упраздняет зла, с поэзией оно всё же расходится в том, что обычно не замыкается в царстве слов. Если надо, чтобы человек достиг крайности, чтобы его разум обессилел, *чтобы Бог умер*, для этого мало будет слов, даже самых болезненных словесных игр.

О поэзии я могу теперь сказать так: в моем понимании, это жертвоприношение, при котором в жертву приносятся слова. Мы используем слова, превращаем их в орудия полезных действий. В нас не было бы ничего человеческого, будь наш язык полностью поработчен. Нам не обойтись и без тех действительных отношений, которые слова завязывают между людьми и вещами. Но мы отрываем слова от этих отношений в каком-то бреде.

Когда в стихах появляются такие слова, как «конь» или «масло», они отрезаны от корыстных забот. Сколь часто ни использовались бы эти слова — «масло», «конь» — в каких-то практических целях, поэтическое их употребление освобождает человеческую жизнь от преследования этих целей. Когда коровница говорит «масло», а конюх говорит «конь», масло и конь известны им. В некотором смысле эта известность вполне исчерпывает саму идею познания, поскольку коровница, если захочет, может изготовить масло, а конюх — управиться с конем. Изготавливать, выращивать, использовать — всё это венчает и даже образует основу познания (его суть составляют отношения практической эффективности; по мысли Жана¹¹², познать что-то — значит суметь это сделать). Напротив того, *поэзия ведет от известного к неизвестному*. Она может то, чего не могут ни коровница, ни конюх: сотворить масляного коня. Тем самым она заставляет встретиться с непознаваемым. Разумеется, стоит мне вымолвить такие слова, как в мысли возникают привычные образы коней и масла, но они вспоминаются лишь для того, чтобы погибнуть. Это и делает поэзию жертвоприношением, правда, наиболее доступным. Употребление слов или злоупотребление ими, к которому вынуждают нас трудовые действия, происходит в идеальном, ирреальном плане языка — так же дело обстоит и с поэзией, жертвоприношением слов.

Хоть я честно, наивно говорю о неизвестности, которая окружает меня повсюду, где мое начало и конец, что она и есть неизвестность, что об этой тьме я ничего не знаю и не могу знать, но если предположить, что ей интересны или неприятны наши ощущения от нее, то, думается, я больше всех озабочен тем, чего она требует. Не то чтобы мне нужно было сказать себе: «Я сделал всё, теперь могу отдохнуть», — просто больших требований нельзя вынести. Разумеется, я отнюдь не воображаю, что занимаю собой неизвестность (я же сказал: «Если предположить», и даже если и так, то это абсурд, да и вообще я же не знаю), по-моему, об этом даже и думать неприлично. Равно как в присутствии неизвестности неприлично быть моральным (стыдно, словно рыболов рыбу, приманивать к себе неизвестность). Мораль — это узда, в которой держит себя человек, включенный в известный порядок (ему известно, что выходит из его действий), неизвестность же разрывает узду, обрекает на пагубные последствия.

Должно быть, для того чтобы вернее разрушить познание, я продвинулся в нем более, чем кто-либо другой; так и требования, к которым приводит меня отвращение к морали, суть не что иное, как гипертрофия морали. (Пусть даже следует отказаться от спасения, какую бы форму оно ни принимало. Не была ли корыстной сама мораль?) Разве достиг бы я того, чего достиг, если бы не знал всех поворотов простенького лабиринта? (Так и в повседневной жизни одни лишь мелкие людишки отступают от порядочности и чистосердечия, словом, от подлинных моральных законов.)

План морали — это план *проекта*. Противоположностью проекта является жертва. Она принимает формы проекта, но только с виду (или по мере своего вырождения). Ритуал — это гадание с целью понять скрытую (вечно пребывающую во мраке) закономерность. В проекте важен результат, тогда как вся ценность жертвоприношения сосредоточена в самом деянии. При жертвоприношении ничего не откладывается на потом, оно властно всё ставить под вопрос в миг своего свершения, всё призывать к ответу, всё принуждать к присутствию. Решительным моментом является смерть жертвы, однако уже с самого начала действия всё под вопросом, всё присутствует.

Жертва имморальна, поэзия имморальна*.

* Это не такой уж парадокс: во время мессы жертвоприношение по сути своей есть величайшее из всех преступлений. Индусы и греки прекрасно понимали глубокую имморальность жертвы.

Вот еще что: стремясь к недоступной неизвестности, которую должно любой ценой мыслить за пределами достижимого, я вынужден яростно оспаривать поэзию — и при этом, видимо, придется оспаривать самого себя наряду с другими. Но поэзия я дал пока весьма узкое определение — это просто всеожожение слов. Попробую теперь раздвинуть, сделать более размытыми ее горизонты: я имею в виду современную «Тысячу и одну ночь» — книги Марселя Пруста.

Мне не особенно интересны современные философские теории, дающие иллюзию решений под видом анализа времени¹³. Более естественным будет сказать: поскольку будто бы познанные вещи остаются беззащитной добычей времени, они вновь ввергаются во мрак неизвестности. Мало того, что время искажает, уничтожает их (в конце концов, познание могло бы до какой-то степени проследивать эти искажения), но время, которым они больны, которое господствует над ними, разбивает и отрицает их — это и есть сама непознаваемость, она проглядывает в них ежесекундно, как проглядывает она и в нас; мы могли бы жить ею, а вместо этого стараемся от нее скрыться в мнимостях познания. И поскольку творчество Пруста силится связать время, познать его — иными словами, расходится, по воле автора, с поэзией, — оно мне не близко.

Но о любви Пруст пишет, что это «время, отзывающееся болью в сердце», а любовь, которой он жил, была сплошной мукой, призраком, который всё время ускользал из его объятий.

Об Альбертине, за которой, возможно, маячил Альбер¹⁴, Пруст даже говорит, что «она была для меня великой богиней Времени» («Пленница»)*. Мне кажется, этим он хотел сказать, что она, несмотря на все его усилия, оставалась недоступной, неизвестной, должна была ускользнуть от него. А он всё равно хотел ее пленить, хотел ею овладеть, «познать», и это еще слишком слабо сказано: «хотел», — желание было столь велико, столь непомерно, что стало верной порукой утраты. Стоило утолить желание, и оно умирало; стоило ей перестать быть неизвестностью — и Пруст переставал мучиться жаждой познания, переставал любить. Любовь возвращалась вместе с подозрениями в обмане, посредством которого Альбертина ускользала от познания, от воли к обладанию. И Пруст писал, пытаясь уловить крайнюю скорбь любви — когда она уже не от любви, а только от обладания: «Образ, который я искал, который веял на меня покоем, за который я готов был умереть, это был не образ Альбертины, ведущей неведомую мне жизнь, — это была Альбертина, ясная для меня, насколько

* Пруст М. Пленница / Пер. Н.М. Любимова. СПб.: Амфора, 2006. С. 458–459. Далее ссылки на указ. соч. приводятся по тексту в скобках; в переводе сделаны изменения. (Примеч. пер.)

ко это возможно (потому то моя любовь не могла быть продолжительной, а если бы она продолжалась, то это была бы несчастная любовь, так как, по существу своему, она не удовлетворяла бы потребности в тайне); это была Альбертина, не являвшаяся отражением дальнего мира и желавшая одного — минутами мне казалось, что это именно так: быть со мной, быть во всём похожей на меня, быть Альбертиной, образ которой только мой, а не принадлежит неизвестности» («Пленница», с. 83). Но вот эти выматывающие душу усилия обнаруживают свою тщетность: «В такие мгновения мне казалось, что в красоте, которая занимала мои мысли в течение нескольких лет знакомства с Альбертиной и на бальбекском пляже и в Париже, красоте, мне еще очень мало известной, сущность которой состоит в том, что моя подружка развивается во множестве направлений и содержит в себе столько протекших дней, — в этой ее красоте есть для меня что-то душераздирающее. Я видел, как в этом розовеющем лице разверзается, подобно бездне, необозримое пространство тех вечеров, когда я еще не был знаком с Альбертиной. Мне ничего не стоило посадить Альбертину к себе на колени, обхватить руками ее головку, ласкать ее, медленно проводить руками по ее телу, но это было бы всё равно что держать в руках камень, тающий в себе соль древних океанов или луч звезды, я чувствовал, что дотрагиваюсь только до оболочки существа, внутренний мир которого уходит в бесконечность. Как страдал я от забывчивости природы, которая, разделив тела, не подумала о том, чтобы сделать возможным взаимопроникновение душ (пусть ее тело в моей власти, но мысль не подчиняется моей мысли). Я сознавал, что Альбертина для меня даже не дивная пленница — украшение моего жилища; искусно скрывая ее даже от тех, кто приходил ко мне и не подозревал, что она — в соседней комнате, — я был вроде того человека, о котором никто не знал, что он держит в бутылке китайскую принцессу; настойчиво, безжалостно, не допуская возражений, посылая меня на поиски прошлого, она скорее была для меня великой богиней Времени» («Пленница», с. 458–459). При таком распределении ролей девушка оказывается лишь тем, что с незапамятных времен старалась схватить мужская алчность и ревность: узкой дорожкой, которая в конце концов заводит лишь в неизвестность.

Туда есть и другие пути; неизвестность, которая в итоге обнаруживается жизнью и составляет суть мира, воплощается всякий миг в новых объектах. Вся их обольстительная сила — в этой доле неизвестности. Но неизвестность (обольстительность) ускользает, если я захочу ею овладеть, если попытаюсь познать ее как объект: так Пруст ненасытно желал пользоваться — правомерно или нет — объектами, которые предлагала ему жизнь. Вот и вышло, что в любви он не познал ничего, кроме неутолимой ревности, но не сообщение, когда слабеет чувство своего «я», когда в не-

померности желания мы отдаемся другому. Поскольку истина, которую сулит влюбленному женщина, есть неизвестность (недоступность), то ему ее не узнать и не достичь, зато она может его сокрушить; а если он сокрушен, то что же у него останется, кроме дремавшей в нем самом неизвестности и недоступности? Однако ни любовнику, ни любовнице не дано в этой игре что-либо уловить, закрепить, продлить сколько хочется. Сообщение идет (проникает в одного от другого) через ту слепую точку человека, где ни он сам, ни другой не познаны. Конечно, любовники всегда ожесточенно заняты тем, что убивают любовь, пытаясь оставить ее за собой, ограничить, оградить. Но навязчивое желание обладать и познать редко бывает столь разрушительно, как показано Прустом в «Пленнице»; редко оно бывает связано с такой разлагающей ясностью мысли.

Похоже, однако, что ясность мысли, которой терзался Пруст перед любимым человеком, изменяла ему тогда, когда с такой же сильной тревогой он думал уловить, раз навсегда поймать мимолетные «впечатления»; разве не говорит он, что уловил саму неуловимость?

«Сколько раз за мою жизнь, — пишет он, — реальность заставляла меня испытать разочарование, ибо в тот самый миг, когда я ее постигал, мое воображение, единственный орган для наслаждения красотой, не могло сообразоваться с нею в силу непреложного закона, согласно которому воображению доступно только то, что отсутствует. И вдруг действие этого закона было сведено на нет, приостановлено: словно по мановению волшебного жезла природы ощущение — постукивания вилки или молотка, даже неровности мостовой — начинало играть в прошлом, что позволяло воображению его вкушать, и в настоящем, где действительное возбуждение моих чувств каким-то шумом, соприкосновением добавляло грезам воображения то, чего они обычно лишены, идею существования — и благодаря этой уловке позволяло моему существу заполучить, выделить, обездвижить — на миг вспышки — то, что ему навек недоступно: немного времени в чистом состоянии» («Обретенное время», с. 236)*.

Думаю, что отчетливо свойственная Прусту жадность к наслаждению была обусловлена тем, что наслаждаться он мог только тем, чем надежно обладал. А мгновения интенсивного сообщения с тем, что нас окружает — будь то аллея акаций или залитая солнцем комната, — сами по себе неуловимы. Мы наслаждаемся ими постольку, поскольку *сообщаемся*, потерянные, невнимательные. Стоит выйти из состояния потерянности, сто

* Здесь и далее для сравнения в скобках даются ссылки на перевод этого романа: Пруст М. Обретенное время / Пер. А.Н. Смирновой. СПб.: Амфора, 2006. (Примеч. пер.)

ит сосредоточить внимание, и мы сразу перестаем *сообщаться*. Мы тщимся понять, уловить удовольствие — а оно от нас ускользает.

Трудность, о которой я пыгался сказать во введении, заключается главным образом в том, что, когда пытаешься что-то схватить, в руках остается голый объект, без сопровождавшего его впечатления. Интенсивный порыв жизни, направленный, как в любви, в сторону объекта, теряющийся в нем, ускользает от нас, поскольку мы, желая его постичь, естественно направляем свое внимание на объект, а не на себя. В своей, как правило, рассудочной деятельности оно только и знает, что плести слова, а рассуждения и слова, посредством которых мы без труда достигаем объекта, плохо доходят до наших внутренних состояний, остающихся для нас странно непостижимыми. Эти состояния мы сознаём, но как-то мимоходом, а желание задержаться на них, ввести их в поле внимания — это уже изначально желание постичь, тогда как сознаём мы их ровно настолько, насколько нас отпускает рассудочная мания всё постигать! Даже когда нами движет добрая воля, сделать ничего нельзя — мы желаем направить внимание внутрь, а оно всё равно соскальзывает на объект. Выбраться можно через те состояния, что возникают от объектов, которые сами по себе едва уловимы (безмолвие, дыхание). Память — в особенности произвольная, пробужденная ненарочно, — переключая внимание Пруста на внутренний мир, играла ту же роль, какую играет дыхание, когда индийский монах обращает напряженное внимание на самого себя.

Когда впечатление не обусловлено настоящим и возникает в памяти — или, если угодно, в воображении, — то это такое же сообщение, такая же самоутрата, такое же внутреннее состояние, что и в первый раз. Но это состояние мы можем уловить и на миг задержать, поскольку в памяти оно уже стало «объектом». Мы можем его познать — по крайней мере, опознать, — а стало быть, и обладать им, ничуть не искажая.

Мне кажется, что это блаженство произвольных воспоминаний, в отличие от неуловимой пустоты первичных впечатлений, было обусловлено характером писателя. Пруст думал, что открывает какой-то выход; но, по-моему, этот выход не имел ценности ни для кого, кроме самого Пруста. Так или иначе, суть его в том, что нерассудочное — а стало быть, ничего не разрушающее — *узнавание* достаточно уголяло прустовскую жажду обладания, подобно *познанию*, которое как раз рассудочно и разрушительно.

Эта оппозиция познания и узнавания в общем та же самая, что между умом и памятью. Ум всецело обращен к будущему, даже когда объект анализа в прошлом, ум есть не что иное, как способность к проектирова-

нию, то есть к отрицанию времени, а память, осуществляя союз прошлого и настоящего, воплощает в нас само время. Нельзя не отметить, однако, что Пруст поленился до конца осознать эту оппозицию, ибо, едва сказав, что «волшебный жезл» памяти позволил его существу «заполучить, выделить, обездвижить — на миг всплшки — то, что ему навек недоступно: немного времени в чистом состоянии», — он тут же добавляет: «Человек, который возродился во мне, когда я с таким счастливым трепетом услышал шум, соединивший в себе и позвякивание ложки о тарелку, и постукивание молотка по колесу, и неровности мостовой во дворе Германтов и перед часовней Святого Марка, так вот, этот человек питается не чем иным, как сущностью вещей, только в них обретает свою жизнь и свои улады. Он томится при наблюдении настоящего, где чувства не могут явить ему эту сущность, при созерцании прошлого, иссушаемого разумом, при ожидании будущего, которое воля строит из обломков прошлого и настоящего, отнимая у них реальность и сохраняя в них лишь пригодное для достижения утилитарной, узкочеловеческой цели, которую она им предписывает. Но едва лишь какой-нибудь шум или запах, которые мы уже слышали или обоняли раньше, донесутся до нас вновь — одновременно в настоящем и прошлом, реально, но не актуально, идеально, но не абстрактно, — как сразу высвобождается неизменная и обыкновенно сокрытая сущность вещей, а наше истинное “я”, которое уже давно порой казалось умершим, а на самом деле было не таким уж мертвым, пробуждается и оживает, вкушая принесенную ему небесную пищу. Одна лишь минута, избавленная от власти времени, воссоздала в нас, чтобы дать себя почувствовать, и избавленного от власти времени человека. Как не понять его доверчивой радости, как не понять, что слово “смерть” не имеет для него никакого смысла; пребывая вне времени, как может он опасаться будущего?» («Обретенное время», с. 236–237). Итак, «время в чистом состоянии» на следующей странице оказывается «избавленным от власти времени». Иллюзия памяти доходит до того, что бездонная неизвестность времени — которую память в глубине своей признаёт — сливается со своей противоположностью, с познанием, порой дающим нам обманчивое чувство избавления от времени, достижения вечности. Память обычно связана со способностью проекта, с умом, который не может без нее обойтись, а воспоминание, вызываемое звуком или прикосновением, относится к чистой памяти, свободной от всякого проекта. Эта чистая память, куда вписано наше «истинное я», самость, отличная от «я» проекта, не высвобождает никакой «неизменной и обыкновенно сокрытой сущности вещей», но разве что сообщение — состояние, куда мы ввергаемся, когда, оторвавшись от всего известного, не улавливаем в вещах ничего, кроме обычно таящейся в них неизвестности.

Известное — идеальное, избавленное от времени — столь мало соотносится с мгновениями блаженства, что по поводу фразы из септета Венейля (недалеко от другой, о которой говорится: «Эта фраза могла бы лучше всего это охарактеризовать — словно по контрасту со всей остальной моей жизнью, со зримым миром — те впечатления, которые через далекие промежутки времени я вновь обретал в своей жизни будто точки отсчета, наброски для строительства истинной жизни: впечатление, испытанное перед колокольнями Мартенвиля, перед вытянувшимися в ряд деревьями возле Бальбека») Пруст пишет: «Она возвращалась раз пять или шесть, а я так и не мог разглядеть ее лица, но была такой ласковой, такой отличной <...> от всего, чего когда-нибудь заставляла меня вожделеть женщина, что фраза эта, предлагавшая мне столь нежным голосом такое счастье, что за него воистину стоило побороться, была, возможно, той незримой Незнакомкой, которую я так хорошо понимал, не зная ее языка, той единственной, кого мне дано было когда-нибудь встретить» («Пленница», с. 305—306). Для Пруста, повторяет он на двадцать разных ладов, в женщине желаннее всего доля неизвестного (будь такое возможно, он ради наслаждения извлек бы из женщины «квадратный корень ее неизвестного»)*. Но познание всё время убивало желание, разрушало неизвестность (которая «часто не выдерживала обычной церемонии знакомства»)** . Зато в области «впечатлений» познание не могло ничего умалить, ничего развеять. Неизвестность составляла их привлекательную силу, как и в тех людях, кого мы желаем. Фраза из септета, лучи летнего солнца прячут от воли к знанию некую тайну, которую ни одно воспоминание не сделает проницаемой.

Но во «впечатлении», сведенном к памяти, остается, как и в поэтическом образе, некоторая двойственность, связанная с возможностью схватывать мыслью нечто по сути своей неуловимое. В споре, что ведут между собой воля брать и воля терять — желание присваивать и противоположное ему желание сообщать, — поэзия занимает ту же ступень, что и мистические «утешения», видения, речи. «Утешения» передают нечто недоступное (невозможное) в более или менее привычных формах. В «утешениях» благочестивая душа, наслаждающаяся божественностью, ею обладает. Вопиет она или млеет, язык у нее не отсечен, она не достигает глубины, темной пустоты. Образы самой душевной и самой пагубной поэзии — те «впечатления», по поводу которых чего только Пруст не говорил: «<...> и я замер в экстазе на неровной мостовой», или: «если бы

* Пруст М. Содом и Гоморра / Пер. Н.М. Любимова. СПб.: Амфора, 2005. С. 183. В переводе сделаны изменения. (Примеч. пер.)

** Там же. С. 183. (Примеч. пер.)

теперешнее место тут же не одержало бы победу, я бы, наверно, потерял сознание», или: «они <...> вынуждают <...> волю трепетать <...> в дурмане какой-то недостоверности, подобной тем ощущениям, которые можно порой испытать от неизъяснимых видений в первые мгновения сна» («Обретенное время», с. 239—240), — поэтические образы или «впечатления» всё равно сохраняют в себе, пусть даже и превосходя его, чувство собственника, упорство сообразующего всё с собою «я».

Доля недоступности, что таится во «впечатлениях», — своего рода неутолимый голод, что их предвещает, — лучше видна в следующем пассаже из романа «Под сенью девушек в цвету», чем в пояснениях из «Обретенного времени»:

«Вдруг я преисполнился тем глубоким счастьем, которое не часто испытывал со времен Комбре, счастьем, что внушали мне, среди прочего, колокольни Мартенвиля. Но на сей раз оно не было полным. Я заметил на удалении от нашей выпивавшейся горбом дороги три дерева, которые, должно быть, стояли на въезде в тенистую аллею и складывались в рисунок, который я видел не впервые; мне никак не удавалось узнать это место, от которого они словно бы отделились, но я чувствовал, что некогда оно мне было знакомо; мое сознание как бы споткнулось, колеблясь между каким-то далеким годом и настоящим моментом, окрестности Бальбека закачались, и я спросил себя, не была ли вся эта поездка вымыслом, Бальбек — местом, где я бывал только в воображении, мадам де Вильпаризи — персонажем романа, а три старых дерева — той реальностью, к которой возвращаешься, поднимая глаза от книги, которую долго читал и в которой описывались места, куда ты уже стал считать себя действительно перенесенным.

Я смотрел на эти три дерева, я их хорошо видел, но мое сознание чувствовало, что за ними скрывается нечто ему не подвластное, наподобие тех слишком удаленных предметов, к которым тянешься рукой и лишь иногда касаешься пальцами их оболочки, так ничего и не ухватывая. Тогда, немного передохнув, выбрасываешь руку рывком, стараясь дотянуться дальше. Но для того чтобы мое сознание собралось с силами, мне следовало быть в одиночестве. Как хотелось мне отойти в сторону, словно на прогулках в сторону Германтов, когда я отделялся от родных! Мне даже казалось, что я должен это сделать. Я узнавал это своеобразное удовольствие, которое, правда, требует работы мысли над собой, но в сравнении с которым весьма жалкой кажется приятная беспечность, склоняющая вас от него отказаться. Это удовольствие, источник которого я пока еще только предчувствовал и мне предстояло создать его самому, я испытывал редко, но всякий раз мне казалось, что события, происшедшие в промежутке, почти не имеют значения и что если я

ухвачусь за эту единственную реальность, то смогу начать наконец истинную жизнь. Я на секунду поднес руку к глазам, чтобы закрыть их незаметно для мадам де Вильпаризи. Я ни о чем не думал, затем, собравшись с мыслями, сжав их покрепче, я мысленно ринулся в направлении этих деревьев или, точнее, в том внутреннем направлении, где видел их в самой глубине самого себя. И снова почувствовал за ними тот же самый предмет, знакомый, но расплывчатый, который я не мог приблизить к себе. Тем временем я видел, что все три дерева, по мере того как коляска двигалась вперед, приближались ко мне. Где же я их видел? Вокруг Комбре не было ни одного места, где так начиналась бы аллея. Уголку, который они напоминали, еще меньше было места в тех немецких краях, куда мы с бабушкой ездили как-то раз на воды. Уж не явились ли они из столь отдаленных лет моего детства, что пейзаж, который их окружал, начисто стерся у меня из памяти и что, подобно тем страницам, которые вдруг с волнением узнаешь в произведении, которое, казалось, никогда в жизни не читал, они одни только и выплыли из забытой книги моего раннего детства? А быть может, они, напротив, принадлежали к пейзажам грезы, всегда одним и тем же, по меньшей мере для меня, в странном облике которых всего лишь объективизировались во сне те усилия, которые я делал бодрствуя, пытаясь либо дойти до тайны какого-либо места, за внешним видом которого она пряталась, как это часто случалось со мной на стороне Германтов, либо привнести ее в какое-либо место, которое мне хотелось узнать поглубже и которое со дня знакомства с ним казалось мне совершенно поверхностным, как, например, Бальбек? Или они представляли собой совершенно новый образ, оторвавшийся от сновидений минувшей ночи, но уже так стершийся, что мне казалось, будто он пришел из более далеких далей? Или же я их никогда и не видел, и они скрывали за собой, наподобие иных деревьев или кустов, которые я видел на стороне Германтов, смысл темный и неуловимый, словно далекое прошлое, так что, углубляясь из-за них в свои мысли, я воображал, что мне предстоит опознать какое-то воспоминание? Или же они вовсе не таили никаких мыслей и в моих уставших глазах двоились во времени, как бывает, когда что-то двойится в пространстве? Я не знал ответа. Однако они двигались мне навстречу; быть может, это было мифическое видение, хоровод ведьм или норн, собиравшихся предсказывать мне будущее. Скорее они казались призраками прошлого, милыми товарищами моего детства, канувшими в Лету друзьями, которые вызывали в мыслях наши общие воспоминания. Будто тени, они словно просили меня взять их с собой, вернуть к жизни. В том, как бесхитростно и страстно они жестикулировали, мне виделась бессильная скорбь любимого человека, который вдруг утратил дар речи, чувствует, что не сможет высказать нам то, что

хочет сказать и что мы сами не сможем разгадать. В скором времени, доехав до развилки дорог, коляска покатила прочь от этих деревьев. Она уносила меня вдаль от того, что в моих мыслях было единственно истинным, что могло бы сделать меня воистину счастливым, она походила на мою жизнь.

Я увидел, как деревья стали удаляться, отчаянно размахивая руками, словно бы говоря мне: “Того, чему ты сегодня от нас не научишься, тебе никогда не узнать. Если ты позволишь нам стигнуть снова в дорожной дали, откуда мы старались дотянуться до тебя, то целая часть твоего ‘я’, которую мы тебе несли, навсегда канет в небытие”. Действительно, если впоследствии мне и случилось обрести вновь этот род удовольствия и тревоги, которые я только что испытал еще один раз, если как-то вечером — слишком поздно, но навсегда — я связал себя с ним, то от самих деревьев я так и не узнал, что же они хотели мне принести там, где я их тогда видел. И после того, как коляска свернула на другую дорогу, а я повернулся к ним спиной и перестал их видеть, в то время как мадам де Вильпаризи спрашивала, почему у меня столь задумчивый вид, мне стало так грустно, будто я только что потерял друга, умер для самого себя, отрекся от умершего или не узнал некоего Бога*.

Не является ли эта неудовлетворенность чем-то более глубоким, нежели чувство триумфа в финале произведения?

Но ради чего писал бы Пруст, не будь этого чувства триумфа?... В «Обретенном времени» он пространно это разъясняет: писательство как бесконечные отзвуки произвольных воспоминаний, впечатлений...

Но есть и другая сторона дела, противоположная триумфу и удовлетворенности. В своем произведении Пруст пытается передать как мгновения блаженства, так и неисчерпаемое страдание в любви. Иначе какой смысл в таких утверждениях: «Что до счастья, то едва ли не единственная его польза — делать возможным несчастье»; или: «Можно было бы сказать, что творчество подобно воде в артезианском колодце: чем глубже источила сердце сердечная мука, тем выше оно поднимается» («Обретенное время», с. 282, 284)? Я даже думаю, что оправданием и движущей силой этого произведения было не столько мимолетное удовлетворение, сколько финальная неудовлетворенность. В последнем томе достигается равновесие между жизнью и смертью — между «избавленными от времени», вновь обретенными впечатлениями и состарившимися персонажами, сбившимися в салоне Германтов как стадо безропотных

* Пруст М. Под сенью девушек в цвету / Пер. Н.М. Любимова. СПб.: Амфора, 2005. С. 316–319. В переводе сделаны изменения. (Примеч. пер.)

жертв этого самого времени. Замысел явно состоял в том, чтобы продемонстрировать триумф обретенного времени. Но местами сквозь этот замысел прорывается более сильный процесс; он выходит за пределы произведения и обеспечивает его расплывчатое единство. Блеклые, составившиеся призраки, вновь встреченные в салоне Германтов после долгих лет разлуки, уже и раньше были подобны тем вещам, которые настолько источены изнутри, что рассыпаются в прах, едва к ним прикоснешься. Даже в молодости они всё время представляли разрушенными, жертвами тайных происков автора, которые были тем более глубоко разлагающими, что осуществлялись с симпатией. Оттого люди, кому мы обычно приписываем существование, которое они сами воображают, — будто владеют собой и частью других людей, — на самом деле обладают существованием лишь поэтическим, где осуществляются чьи то губительные капризы. Ибо самое странное в этом процессе, в завершение которого Берму умерщвляют ее дети, а автора губит его произведение, — то, что в нем-то и состоит тайна поэзии. Поэзия губит во искупление. Она отдает прожорливому времени то, что тупо и тщетно пытаются у него отнять, рассеивает мнимости упорядоченного мира.

Я не хотел сказать, что в «Поисках утраченного времени» нашла выражение какая-то особенно чистая или прекрасная поэзия. В ней даже элементы поэзии разлагаются. К желанию познать здесь постоянно приращивается желание прямо противоположное: извлечь скрытую в вещах долю неизвестности. Но поэзию не сведешь к простому «всесожжению слов». Наивной будет и мысль, что тупой глупости можно избежать лишь пассивно — сделавшись смешным. Мы сами должны бросить свое сердце «на растерзание» этому времени, которое нас ломает, которое только и может ломать то, что мы хотим упрочить. Измученный Орест или Федра так же нужны поэзии¹¹⁵, как жертва — жертвоприношению.

Триумф произвольных воспоминаний значит не так много, как думают. Это экстаз, возникающий из великой тревоги и обусловленный неизвестностью, незнанием. Равновесие восстанавливается благодаря усугубкам, сделанным потребности обладать и познавать (которой, можно сказать, злоупотребляет *узнавание*). Неизвестность часто тревожит нас, но это условие экстаза. Тревога — это страх утраты, выражающий желание обладать. Это задержка перед сообщением, которая разжигает желание, но и пугает. Стоит обмануть потребность обладать, и сразу же тревога оборачивается экстазом.

Но потребность обладать следует усмирить до такой степени, чтобы между нами и неизвестным объектом оборвалась всякая возможность рассудочных связей (странность — неизвестность — явленного объекта не

должна разрешаться никакими разысканиями). Непроизвольные воспоминания дают воле к обладанию и знанию удовлетворительный ответ: «Меня коснулось ослепительное и неразличимое видение, как будто говорившее мне: “Поймай меня на лету, если тебе это по силам, постарайся разгадать загадку счастья, которую я тебе загадываю”. Я почти сразу же его узнал: то была Венеция...» («Обретенное время», с. 230).

Хотя поэзия — путь, которым во все времена двигался человек, желая искупить свое неправомерное использование языка, но она и сама, как уже сказано, расположена в том же самом плане. Или в других, параллельных планах выражения.

Этим она отличается от произвольных воспоминаний, чьей игрой занято наше образное мышление, — они осаждают наш ум, прежде чем он начнет их выражать (не становясь при этом выражениями). Хотя и есть в этой их игре что-то от жертвоприношения, но ее предмет еще менее реален, чем предмет поэзии. Поистине, произвольные воспоминания настолько близки к поэзии, что сам писатель связывает их с их выражением, которого он лишь в принципе мог бы им не придавать. Можно сблизить образное мышление с внутренним опытом, но в моем понимании опыт всё ставит под вопрос, а потому из различных объектов затрагивает наименее ирреальный (а если тот всё же кажется мало реальным, то лишь потому, что опыт затрагивает его только вместе с субъектом, связывая их между собой). Более того, как стремится к тому сама поэзия, так и произвольные воспоминания (с меньшей суровостью) тоже ставят всё под вопрос, но одновременно и увивают от этой задачи — по уже знакомой нам причине. Как и поэзия, произвольные воспоминания не подразумевают отказа от обладания — напротив, они поддерживают желание и, следовательно, могут иметь только частный объект. Даже какой-нибудь проклятый поэт тщится обладать зыбким миром образов, которым он дает выражение, обогащая наследную сокровищницу человечества.

Поэтический образ, хотя и ведет от известного к неизвестному, привязан всё же к известному, которое и дает ему воплотиться; даже разрывая его (а в этом разрыве прорывается жизнь), он за него все-таки держится. Откуда следует, что почти вся поэзия есть поэзия падшая, наслаждение образами хоть, правда, и вырванными из рабства (поэтическими — то есть благородно-торжественными), но не допущенными к внутреннему разрушению, а стало быть, и к неизвестности. Самые глубоко разрушенные образы принадлежат миру обладания. Горестно, конечно, владеть одними только руинами, но это не то же самое, что ничем не владеть: что одна рука отдает, другая забирает.

Даже недалекие умы смутно ощущали, что Рембо, оставив поэзию, раздвинул границы ее возможностей, — то было окончательное, бесповоротное, безоговорочное жертвоприношение. Ну а то, что он кончил унылой бессмыслицей (африканской эпопеей), не имело в их глазах решающего значения (в чем они не были неправы, просто за жертву приходится платить). Но эти люди не могли последовать за Рембо, они могли лишь им восхищаться, ведь Рембо, раздвинув границы возможного для себя, уничтожил это возможное для других. Восхищаясь им лишь из любви к поэзии, одни продолжали поэзией наслаждаться, а то и сами сочинять, только с нечистой совестью; другие ушли в хаотическую безответственность и чувствовали себя в ней вольготно, не останавливаясь перед самыми категоричными заявлениями. Как часто бывает, «те и другие» — во множестве и в разных формах — стали соединяться в одном лице, составляя особый тип существования. Их нечистая совесть могла внезапно проявляться какой-нибудь смиренно-ребяческой позой, но уже не в плане искусства, а в плане социального действия. В мире же литературы — или живописи — все, соблюдая ряд правил неблагоприличия, вернулись к такой жизни, где неправомерную эксплуатацию трудно отличить от сдержанности лучших мастеров. Я не хочу сказать ничего враждебного, только вот от Рембо, оспаривавшего поэзию без громких фраз, почти ничего не осталось.

Чувство чего-то запредельного не ускользает даже от тех, кто называет поэзию «землей соколовиц». Бретон (во «Втором манифесте») писал:¹¹⁶ «Ясно, что сюрреализму нет никакого дела до того, что производится рядом с ним под видом искусства или же антиискусства, философии или антифилософии, — словом, всего, что не ставит себе целью уничтожение сущего в ослепительном и сокроленном бриллианте, который будет душой и льда, и огня». С самых первых слов «уничтожение» пошло как-то слишком «красиво», занимались одними разговорами, вместо того чтобы оспаривать средства для достижения этой цели.

Я потому так пространно говорил о Прусте, что его внутренний опыт, быть может, в чем-то ограниченный (зато столь притягательный в своей фривольности, счастливой беззаботности), был зато свободен от пут догматизма. Я бы добавил сюда и дружество, прустовскую манеру забывать и страдать, какое-то чувство суверенного товарищества. И еще: в своем поэтическом движении его творчество, при всех слабостях, направляется по пути, который ведет поэзию к «крайности» (но об этом дальше).

Из всех видов жертвоприношения поэзия выделяется тем, что нам дано поддерживать, возобновлять ее горение. Зато ощутимее, чем при

других жертвах, и ее убожество (если учесть, сколько в ней *личного* обладания, тщеславия). Главное же, сама по себе жажда поэзии делает наше убожество нестерпимым: убедившись, что вещественные жертвы бесцельны даровать нам настоящую свободу, мы зачастую испытываем необходимость идти еще дальше, до жертвоприношения самого субъекта. Оно может и не иметь последствий, но если субъект действительно гибнет, он сбрасывает ярмо алчности и его жизнь освобождается от скаредности. Поэту-жрецу, чей долг — всё время вносить разрушение в неуловимый мир слов, быстро надоедает пополнять литературную сокровищницу. Он обречен этим заниматься: утратив любовь к сокровищам, он перестанет быть поэтом. Но он не может не замечать и неправомерную эксплуатацию личной гениальности (славы). Располагая частицей гениальности, человек воображает, что это «его» собственность, как участок земли образует собственность крестьянина. Но подобно тому, как наши предки, будучи скромнее нас, сознавали, что в их посевах и стадах — которые приходилось эксплуатировать, чтобы жить, — есть нечто такое, что нельзя без зазрения совести «использовать» (нечто такое, что каждый признаёт в человеке или ребенке), — так и у нас, поначалу лишь у некоторых, возникло отвращение к «использованию» поэтического гения. А когда чувствуешь такое отвращение, то всё омрачается — надо исторгнуть из себя это зло, надо его «искупить».

Очень хотелось бы, будь такая возможность, упразднить зло. Но желание его упразднить вылилось (гениальность, как ни крути, так и останется личностной) лишь в выражение желания. О чем свидетельствуют такие фразы, вызывающие в нас глубокий отзвук вместо реальной эффективности, которой у них нет: «Все люди, — писал Блейк, — похожи друг на друга своей поэтической гениальностью». Или Лотреамон: «Поэзия должна твориться всеми, а не одиночками»^{*},¹¹⁷. Согласен, этим благим намерениям пыгаются добросовестно, кто как может, следовать; но разве поэзия не остается все-таки делом одиночек, которых посещает гений?

Поэтический гений — это не дар речи (дар речи необходим, ведь дело идет о словах, — но как часто он сбивает с пути!); это гадание по руинам, которых мы втайне ожидаем, дабы всё застывшее рассыпалось прахом, пропадая и сообщаясь. Нет ничего более ценного. Этот надежно предугадывающий инстинкт даже требует от наделенного им жить в безмолвии и одиночестве; чем сильнее он вдохновляет, тем безжалостнее обособляет. Поскольку же это инстинкт, требующий разрушения, то людям небогато одаренным приходится «искупать» эксплуатацию своей гениально-

^{*} *Лотреамон. Песни Мальдорора. Стихотворения* / Пер. М.К. Головановской. М.: Ad Marginem, 1998. С. 359. (*Примеч. ред.*)

сти, а самых вдохновенных какое-то темное чувство толкает прямо к смерти. Иной же, не в силах умереть, чтобы не уничтожить себя целиком, уничтожает в себе хотя бы поэзию.

(Люди никак не могут понять: поскольку литература — ничто, если она не поэзия, а поэзия есть противоположность собственному имени, то литературный язык — выражение скрытых желаний, потаенной жизни — есть извращение языка, даже в большей степени, чем эротика — извращение сексуальных функций. Отсюда «террор», свирепствующий под конец «изящной словесности»¹¹⁸, подобно тому как развратник под конец жизни изощряется в пороках и новых возбуждающих средствах.)

Идея — которой обманываются одни, обманывая ею других, — о некоем единодушном существовании, вновь обретаемом под действием внутреннего обаяния поэзии, удивляет меня, поскольку:

Никто лучше Гегеля не понял, сколь важна разобщенность людей. Этой роковой разорванности он один отвел место — и место полноценное — в философской спекуляции. Но залогом возвращения к той всеобщей жизни, без которой, по его мысли, невозможно никакое знание, ему казалась не романтическая поэзия, а «всеобщая воинская повинность» (он усматривал в том знамение времени, доказательство того, что история подходит к концу).

Мне часто приходилось сталкиваться с тем, что Гегеля наобум цитируют те, кто верит в предопределенность поэтического «золотого века», пренебрегая тем, что мысли Гегеля взаимосвязаны и их смысл можно уловить не иначе как в закономерности образующего их движения.

И, по-моему, гибким умам есть как минимум над чем поразмыслить в этом жестоком образе «золотого века», скрытого под оболочкой «века железного». Зачем себя обманывать? Поэт, движимый слепым инстинктом, не может не чувствовать, что мало помалу отдаляется от людей. Чем глубже он проникает в тайны, *которые суть и чужие, и его собственные*, тем решительнее обособливается, тем более одиноким становится. В глубине его одиночества обновляется мир, но только для него одного. Поэт, зайдя слишком далеко, торжествует над своей, но не над чужой тревогой. Ему не уклониться от поглощающей его судьбы, вдали от которой он бы зачих. Ему всё время надо идти дальше и дальше, там и лежит его страна. Поэт — не толпа, и это неизлечимо.

Как так — *быть известным*?! Поэт не может не знать, что он — сама *неизвестность*, под маской человека, подобного всем.

ОБ УМЕРЩВАЕНИИ АВТОРА ЕГО ТВОРЧЕСТВОМ. «Счастье целительно для тела, тогда как печаль развивает силы ума. Не она ли всякий раз откры-

вала нам закон, который, так или иначе, необходим для того, чтобы привести нас к истине, заставить относиться к миру серьезно, вырывая всякий раз сорняки привычек, скепсиса, легкомыслия, безразличия? Эта истина, что правда, то правда, не уживается со счастьем, со здоровьем, не всегда уживается и с жизнью. Печаль в конце концов убивает. С каждой новой сердечной раной мы чувствуем, как вздувается еще одна вена, на глазах распространяя свои смертельные извивы по нашему виску. Именно так складывался измученный лик старого Рембрандта, старого Бетховена, над которыми посмеивался весь свет. И что такое мешки под глазами или морщинистый лоб, не будь тут сердечной муки? Но поскольку одни силы легко превращаются в другие, поскольку жар, если он длится, становится светом, а электричество молнии может фотографировать, поскольку глубокая сердечная боль может вздымать над собой, словно флаг, — зримое постоянство образа при каждой новой печали — примем же физическую боль, которую она нам причиняет, ради духовного знания, которое она нам приносит: пусть разлагается наше тело, ибо каждая новая частичка, которая от него отделяется, становясь зримой и отчетливой, прибавляется к нашему произведению, дополняя его ценой страданий, в каковых иные, более одаренные натуры и не нуждаются, упрочивая его по мере того, как эмоции истощают нашу жизнь» («Обретенное время», с. 280—281). Боги, которым мы приносим жертвы, сами суть не что иное, как жертвоприношение, вышлаканные до смерти глаза. Эти «Поиски утраченного времени», которые не были бы написаны автором, если бы тот не терзался горестями, если бы не уступал им, приговаривая: «Пусть разлагается наше тело...», — что это такое, как не река, текущая к устью, которым и является фраза: «Пусть разлагается...»? — а открытое море, куда обращено это устье, и есть смерть. Мало того, что произведение вело автора в могилу, — именно таким способом он и умирал; оно писалось на смертном одре... Автор сам хотел, чтобы мы с каждой строчкой всё глубже проникали в его умирание. И он описывает самого себя, говоря о непришедших гостях: «Я подумал еще обо всех отсутствующих, чьи силы были уже на исходе; их секретари, пытаясь поддержать иллюзию, будто те еще живы, присылали депеши с извинениями, которые времени от времени вручались принцессе». Достаточно лишь поставить слово «рукопись» вместо слова «четки», когда он описывает «этих больных, которые умирают уже многие годы подряд, которые больше не встают с постели, которые почти недвижимы и даже под легкомысленно-внимательными взглядами посетителей, привлекаемых туристским любопытством или паломнической верой, лежат закрыв глаза, держа в руках четки, у которых приспущенное одеяло уже напоминает погребальный саван и которые сами похожи на надгробья в виде лежащих фигур, которые боль истончила до скелета из твердой и белой, как

мрамор, плоти и уложила на их собственные могилы» («Обретенное время», с. 332–333).

О ТАКОМ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИИ,
ГДЕ ВСЁ ЕСТЬ ЖЕРТВА
(Окончание)

«Слышали ли вы о том безумном человеке, который в светлый полдень зажег фонарь, выбежал на рынок и всё время кричал: “Я ищу Бога! Я ищу Бога!” — Поскольку там собрались как раз многие из тех, кто не верил в Бога, вокруг него раздался хохот. “Он что, пропал?” — сказал один. “Он заблудился, как ребенок”, — сказал другой. “Или спрятался? Боится ли он нас? Пустился ли он в плавание? Эмигрировал?” — так кричали и смеялись они вперемежку. Тогда безумец вбежал в толпу и пронзил их своим взглядом. “Где Бог? — воскликнул он. — Я хочу сказать вам это! Мы его убили — вы и я! Мы все его убийцы! Но как мы сделали это? Как удалось нам выпить море? Кто дал нам губку, чтобы стереть краску со всего горизонта? Что сделали мы, оторвав эту землю от ее солнца? Куда теперь движется она? Куда движемся мы? Прочь от всех солнц? Не падаем ли мы непрерывно? Назад, в сторону, вперед, во всех направлениях? Есть ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы словно в бесконечном Ничто? Не дышит ли на нас пустое пространство? Не стало ли холоднее? Не наступает ли всё сильнее и больше ночь? Не приходится ли средь бела дня зажигать фонарь? Разве мы не слышим еще шума могильщиков, погребаящих Бога? Разве не доносится до нас запах божественного тления? — и Боги истлевают! Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили! Как утешимся мы, убийцы из убийц! Самое святое и могущественное Существо, какое только было в мире, истекло кровью под нашими ножами — кто смое с нас эту кровь? Какой водой можем мы очиститься? Какие искупительные празднества, какие священные игры нужно будет придумать? Разве величие этого дела не слишком велико для нас? Не должны ли мы сами обратиться в богов, чтобы оказаться достойными его? НИКОГДА НЕ БЫЛО СОВЕРШЕНО ДЕЛА БОЛЕЕ ВЕЛИКОГО, И КТО РОДИТСЯ ПОСЛЕ НАС, БУДЕТ БЛАГОДАРИЯ ЭТОМУ ДЕЯНИЮ ПРИНАДЛЕЖАТЬ К ИСТОРИИ ВЫСШЕЙ, ЧЕМ ВСЯ ПРЕЖНЯЯ ИСТОРИЯ!”»

*«Веселая наука»**

* Ницше Ф. Веселая наука / Пер. К.А. Свасьяна // Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 592–593. (Примеч. пер.)

Это жертвоприношение, *совершаемое нами*, отличается от других: сам жрец не избегает удара, который наносит, он гибнет, пропадает вместе с жертвой. Еще раз: атеист удовлетворен обезбоженным, завершенным миром, тогда как жреца, напротив, мучает тревога перед лицом незавершенного, незавершимого, навек непостижимого мира, который убивает и разрывает его (и самого себя).

Отмечу еще и другое: убивая и разрывая себя, мир... обычно делает это бесшумно, как не получится у тех, кто говорит. От этих ораторов он отличается отсутствием воли. Мир глубоко безумен, без всякого умысла. Безумец же фиглярствует. Случается, кто-то из нас уступает безумию, чувствует, что становится всем. Как крестьянин, наткнувшийся на кучку взрыхленной земли, распознаёт по ней присутствие крота и думает не о самой слепой твари, а о том, как ее уничтожить, так и друзья этого несчастного по некоторым признакам распознают в нем «манию величия» и думают, какому врачу доверить больного. Я же отдаю предпочтение «слепой твари», в драме она играет главную роль — роль жреца. Именно безумие, мания величия заставляет человека взять Бога за горло. И что сам Бог продельывает с равнодушной простотой (когда лишь безумец понимает, что настал миг рыданий), безумец совершает с воплями бессилия. И его вопли, его иступленный бред — то же самое, что жертвенная кровь, как в старинных трагедиях, когда под занавес вся сцена усеяна трупами.

Чтобы совершить прыжок, нужно обессилеть. В такой миг даже правдоподобие мира рассеивается. В общем, надо было всё увидеть безжизненными глазами, стать Богом, иначе нам никогда не узнать, что значит сгинуть и не знать больше ничего. Ницше долго удерживался на этом обрыве. Когда же пришло время сдаться, когда он понял, что приготовления к жертве завершились, ему осталось только весело сказать: «Я есмь Дионис и т. д.»¹¹⁹.

К этому примешивается любопытство: было ли ницшевское понимание «жертвы» торопливым? ханжеским? каким-то еще?

Всё случилось в божественном смятении! Единственно «невинность», слепая воля спасают нас от «проектов», заблуждений, к которым ведет скаредно-различительный взгляд.

Известно ницшевское видение вечного возвращения;¹²⁰ он переживал его очень сильно, смеясь и трепеща. Он плакал навзрыд — то были слезы ликования. Однажды, идя через лес вдоль озера Сильваплана, он остановился «у могучей, пирамидально возвышающейся скалы, недалеко от Сурлея». Воображаю себе, как тоже выхожу к этому озеру, и при такой мысли у меня на глаза наворачиваются слезы. Не то чтобы я находил в идее вечного возвращения что-то волнующее для себя. В этом открытии,

которое должно было выбивать у нас почву из-под ног, — по мысли Ницше, один лишь преобразенный человек смог бы преодолеть вызываемый им ужас, — очевиднее всего то, что даже при самой доброй воле я остаюсь к нему равнодушным. Но только предметом видения, от которого Ницше смеялся и трепетал, было не возвращение (и даже не время), а нечто обнажаемое возвращением — невозможная глубина вещей. И глубина эта, как до нее ни добираться, остается всегда той же самой, поскольку это тьма — узрев ее, остается только упасть в обморок (лихорадочно суетиться, теряться в экстазе, рыдать).

Я остаюсь равнодушен, стараясь понять интеллектуальное содержание этого видения и чем это содержание так терзало самого Ницше, вместо того чтобы заметить, как из-за представления о времени, ставившего под вопрос всю жизнь, во всей ее малоосмысленности, он окончательно утратил равновесие и увидел то, что видят при обмороке (впервые он увидел это, когда понял, что Бог умер, что он сам его убил). Можно сколько угодно включать время в гипотезу о круговращении, но это ничего не изменит: любая гипотеза о времени изнурительна и имеет значение только как средство достичь неизвестности. Ничего удивительного, что при наступлении экстаза у меня бывает иллюзия познания и обладания, как будто я занят наукой (прикрываю, как могу, неизвестность чем-нибудь известным).

СМех СКВОЗЬ СЛЕЗЫ. Умерщвление Бога — это жертвоприношение, которое заставляет трепетать, но вместе с тем и позволяет смеяться, ибо в этом действе я гибну, как и жертва (тогда как жертвоприношение Человека приносит спасение). В самом деле, вместе с Богом, вместе со мной гибнет нечистая совесть жрецов, уклонявшихся от жертвы (беспокойство уклончивой, но настырной души, уверенной в вечном спасении, но, конечно, кричащей, что она де его недостойна).

Такое жертвоприношение разума кажется воображаемым, оно не влечет ни кровопролития, ни чего-либо еще в этом роде. Но оно отличается от поэзии своей тотальностью, не оставляя места для наслаждения, разве что ценой произвольной подмены, в которой нельзя удержаться, или же через безудержный смех. Если что-то и остается жить, то в забвении самого себя — словно полевой цветок после жатвы.

Эта странная жертва, предполагающая предельную манию величия — мы чувствуем, что становимся Богом, — в одном случае, однако, имеет обычные последствия: если наслаждение ускользает от нас, а мания вели-

чия не сожжена дотла, то мы обречены добиваться «признания», желать быть Богом для толпы; благоприятная предпосылка для безумия, но только для него. Во всяком случае, окончательным последствием будет одиночество, безумие его только усугубляет, не в силах его осознать.

Если кто-то довольствуется поэзией без ностальгии по более дальним краям, то он волен вообразить себе, что однажды все постигнут его царское достоинство и, узнав себя в нем, сольются с ним (немного наивно — и безвозвратно отдаешься этим легким чарам: вкушаешь от обладания грядущим). Но при желании можно пойти и дальше. Мир, призрак Бога, собственное существо поэта могут явиться ему обреченными на крушение. Тут-то в конце пути начинают маячить неизвестность и невозможность. Но тогда он почувствует себя таким одиноким, что одиночество будет для него всё равно как смерть.

Если идти до конца, следует ступежаться, в тяжких страданиях перетерпеть одиночество, отказаться от *признания*: быть выше этого, безрас судно-отсутствующим, терпеть безвольно и безнадежно, быть где-то вдали. Мысль (из-за того, что кроется в ее глубине) следует похоронить живо. Обнародуя ее, я заранее знаю, что она не будет, не должна быть признана. Пусть перестанет суетиться, пусть затаится и стареет почти незаметно где-нибудь в уголке, без всяких почестей. Сейчас и я, и она вместе со мной можем только стинуть в бессмыслии. Мысль губительна, но ее разрушительную силу не сообщишь толпе, она адресуется тем, кто сильнее.

То, что кроется в смехе, и должно остаться в нем сокрыто. Если наше познание пойдет дальше и мы познаем то сокрытое, ту неизвестность, что разрушают познание, — тогда это слепящее нас новое познание следует оставить во мраке (где мы находимся), дабы остальные так и жили в наивной слепоте.

Предельный ход мысли должен представлять таким, как он есть: чуждым действием. У действия есть свои законы, свои требования, которым соответствует практическая мысль. Независимая же мысль, углубляясь в поисках более далеких возможностей, не может не оставлять в стороне поле действия. Если действие — это «злоупотребление», а бесполезная мысль — жертва, то такое «злоупотребление» должно по праву, по всем статьям, иметь место. Если же включить жертву в цикл целесообразной практики, то ее целью будет не осуждать злоупотребление, а делать его возможным (закончив празднично расточать первины, можно скаречно потреблять выращенный урожай). Но как независимая мысль отказывается судить о поле действия, так мысль практическая не может препят-

ствовать своими правилами продолжению жизни на дальних пределах возможного.

ПОСЛЕДСТВИЯ ОДИНОЧЕСТВА. «Всякий глубокий ум нуждается в маске, — более того, вокруг всякого глубокого ума постепенно вырастает маска, благодаря всегда фальшивому, именно плоскому толкованию каждого его слова, каждого шага, каждого подаваемого им признака жизни».

*«По ту сторону добра и зла», 40**

ЗАМЕЧАНИЕ О БОДРЯЩЕЙ СТОРОНЕ ОДИНОЧЕСТВА. «<...> и само страдание они считают за нечто такое, что должно быть устранено. Мы же, люди противоположных взглядов, внимательно и добросовестно отнесишься к вопросу — где и как до сих пор растение “человек” наиболее мощно возрастало в вышину, — полагаем, что это случалось всегда при обратных условиях, что для этого опасность его положения сперва должна была разрастись до чудовищных размеров, сила его изобретательности и притворства (его “ум”) должна была развиться под долгим гнетом и принуждением до тонкости и неустрашимости, его воля к жизни должна была возвыситься до степени безусловной воли к власти; мы полагаем, что суровость, насилие, рабство, опасность на улице и в сердце, скрытность, стоицизм, хитрость искусителя и чертовщина всякого рода, что всё злое, ужасное, тираническое, хищное и змеиное в человеке так же способствуют возвышению вида “человек”, как и его противоположность».

*«По ту сторону добра и зла», 44***

Бывает ли более глухое, подземно-беззвучное одиночество? Во мраке неизвестности нечем дышать. Жертва — это сорный остаток возможных агоний.

Если я сумел заставить в себе умолкнуть других, тогда я и *есмь* Дионис, я и *есмь* распятый¹²¹. Если же я забуду свое одиночество...

Последнее озарение: я слеп, в последней тьме — так и остаюсь. И вижу там и тут, по-прежнему на своих местах, вещи: домашние туфли, кровать.

* *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла / Пер. Н. Полилова // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 272. (Примеч. пер.)

** Там же. С. 275. (Примеч. пер.)

Самая последняя и чистая шутка лихорадочного бреда. В облачном безмолвии сердца и в печали пасмурного дня, в этой бескрайней пустыне забвения, где усталость моя находит себе лишь ложе болезни, а скоро и смерти, мою руку, что свесилась вместе с простынею с кровати в знак полного бессилия, трогает вдруг проскользнувший сюда солнечный луч, тихо прося поднять ее ближе к глазам. И уже словно проснулись во мне другие жизни — ветреные, шальные, разом выступающие из долгого тумана, где они уже почитали себя мертвыми, — словно толпятся они, как в миг чуда на празднестве, — и уже в руке моей оказывается цветок, и я подношу его к губам.

ЧАСТЬ ПЯТАЯ
MANIBUS DATE LILIA PLENIS^{*, 122}

GLORIA IN EXCELSIS MIHI^{** 123}

На вышние небес
Меня славят, я слышу их голоса, ангелы.
Под солнцем я — ползучий муравей,
маленький и черный,
катящийся камень
меня настигает, давит,
умирая,
в небе
беснуется, слепит
солнце,
я кричу:
«оно не посмеет»,
оно смеет.

* Дайте лилий полными горстями (лат.).

** Слава в вышних мне (лат.).

Кто есмь я
не «я» нет-нет
но пустыня необозримой тьмы
которая и есть я
что это
пустыня необозримость тупая тьма
вскоре небытие без возврата
и так ничего и не узнав
Смерть
в ответ
губка истекающая солнечной
грезой
пронзи меня
дабы я более не знал
ничего кроме этих слез.

Звезда
я вслед за ней
о смерть
звезда громовая
безумный набат моей смерти.

Поэмы
не мужественные
а мягкость
ухо услады
вопит овечьим голосом
вдаль или вдаль
гаснет факел

БОГ

Кто кого
я умираю ты умираешь
где это он
где это я
не до смеха
я умер
умер и умер
в чернильной ночи
стрелой пущенной
в него.

МЕТОД МЕДИТАЦИИ

MÉTHODE DE MÉDITATION

Если бы человек *суверенно* не закрывал глаза, он перестал бы видеть то, на что стоит смотреть¹.

Рене Шар

ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ

Цель, к которой направлены эти страницы, — беспримерно удаленная.

Сколь бы ни была достойна внимания какаянибудь политическая задача — или иная, вдохновляемая дерзкими идеями (когда я об этом думаю, то сужу наугад, глубоко чувствуя свою ограниченность; меня освобождают от сомнений шутовское смирение, равнодушие к себе, радостное отрицание всего, кроме быстрого движения), — я не вижу среди человеческих начинаний ничего такого, что из за какихнибудь уступок не сводилось бы к подчиненной операции (в том или ином пункте отличной от интересующей меня *суверенной операции*).

Пожалуй, пусть я в более пространные объяснения, утверждение моей задачи потеряло бы в силе. В своем предуведомлении я бы охотно ограничился этими первыми словами, но, думаю, пришло время развеять, если возможно, недоразумения, возникшие из за хаотичности моих книг — посвященных тем же предметам, что и рассматриваемые ниже.

I

МОИ УСИЛИЯ – ВСЛЕД ЗА СЮРРЕАЛИЗМОМ, РЯДОМ С СЮРРЕАЛИЗМОМ

Дерзкое, вызывающее требование заявило о себе под именем сюрреализма. Правда, оно было невнятно и часто упускало добычу, погнавшись за тенью. Нынешнее замешательство, общее ослабление умов (кто сегодня предъявляет хоть какое-нибудь требование?) кажутся мне порой более предпочтительными. Однако если бы устремления сюрреализма по-прежнему существовали, я вряд ли мог бы говорить точно так, как сказано выше. И во всяком случае, я удивлен тем, что обнаружилось ныне: за редким исключением не вижу вокруг себя ни интеллектуального созна-

ния, ни смелости, ни желания, ни силы. А я могу взывать лишь к тем, кто раздражен*.

II

Мой метод противоположен йоге

По идее, метод медитации должен был бы продолжить учение йоги² (индийских упражнений в сосредоточенности).

Славно было бы, если бы в каком-нибудь учебнике практику йоги очистили от всякой морально-метафизической шелухи. Да, кроме того, и сами методы можно было бы упростить.

Спокойствие, глубокое, как во сне, дыхание, напоминающее колдовской танец, медленное, ироническое сосредоточение мыслей на пустоте³, ловко умыкающее разум к темам медитации, где последовательно рушатся небо, земля, субъект, — всё это можно было бы преподавать⁴. Голое описание этой дисциплины помогло бы достичь «экстаза йогов».

Ценность такого пути очевидна, ибо нет более быстрого средства, чтобы уйти от «сферы деятельности»⁵ (если угодно, реального мира).

Но именно в связи с тем, что йога — это лучшее *средство*, возникает нелегкий вопрос: если *прибегать к средствам* характерно для сферы деятельности, то как же разрушить ее, если с самого начала речь заходит о *способе*! А между тем йога есть ничто, если не именно такое разрушение.

III

МОИ СООБРАЖЕНИЯ ОСНОВЫВАЮТСЯ
НА «ИСКЛЮЧИТЕЛЬНОМ» ОПЫТЕ; ТЕМ
НЕ МЕНЕЕ «ИДТИ КАК МОЖНО ДАЛЬШЕ»
ИМЕЕТ СМЫСЛ ТОЛЬКО ЕСЛИ ПРИЗНАН
ПРИМАТ «КОНТИНУУМА»

Под *континуумом* я понимаю ту непрерывную среду, что представляет собой всё человечество, в отличие от рудиментарного представления о неделимых и резко обособленных *индивидах***.

* Я не мог выразить свою мысль иначе как философским языком. Но я не обращаюсь к философам. Вообще, то, что я хотел сказать, не так трудно понять. Даже если от сильного переживания в тексте останутся неясные моменты, это повлечет за собой меньше недоразумений, чем если читать по-профессорски.

** Обособленность людей, пропасть между *ты* и *я* обычно мыслят как нечто изначальное. Между тем в нашей сфере жизни разница между ними — это лишь углубле-

Одно из критических замечаний о «Внутреннем опыте», рассматривающее «казнь» исключительно в индивидуальном смысле, показывает, как ограничены делавшие его *индивиды* по сравнению с *континуумом*. Что в континууме существует точка, где испытание «казнью» неизбежно, не только нельзя отрицать, больше того — эта точка, располагаясь у предела, и определяет человеческое существо (континуум).

IV

Я НИ В ЧЕМ НЕ ОТДЕЛЯЮ СЕБЯ ОТ ЧЕЛОВЕКА
 ВООБЩЕ И ПРИНИМАЮ НА СЕБЯ ВСЮ
 ПОЛНОТУ ВСЕГО СУЩЕГО

То, что люди обычно исключают худшее (глупость, порок, лень), на мой взгляд, свидетельствует о раболепии. *Рабский* ум состоит в услужении у глупости, сама же глупость *суверенна*, — тут мне ничего не изменить.

V

В САМОМ ВАЖНОМ НЕЛЬЗЯ СОЗНАТЬСЯ

В том, что не раболепно, нельзя сознаться: это повод для смеха, для...; так же и с экстазом. То, что не приносит пользы, следует скрывать (под маской). Первым эту *заповедь* сформулировал перед смертью один преступник, крикнув толпе: «Никогда не сознавайтесь».

ние возможностей, которые неустойчивы. Если окажется, что в каком-то случае, в какой-то момент переход от *ты* к *я* может иметь непрерывный характер, то видимая дискретность людей перестанет быть фундаментальным качеством.

Именно таков случай однояйцевых близнецов. Марк Твен рассказывает, как один из близнецов утонул и никто так и не смог установить, который из двух⁶. Яйцо, которое было мною, могло бы разделиться на двух индивидов, отличных друг от друга, поскольку один из них, говоря «я», тем самым абсолютно отрицал бы другого, но я не знаю, *чем* каждый из них отличался бы от меня, не являющегося ни тем, ни другим. На самом деле это отличие, которое мы берем, как рану, есть не что иное, как утраченный континуум.

VI

ВИДИМОЕ ОСЛАБЛЕНИЕ СТРОГОСТИ
МОЖЕТ ВЫРАЖАТЬ СОБОЙ ЕЩЕ БОЛЬШУЮ
СТРОГОСТЬ, КОТОРОЙ ПРИХОДИЛОСЬ
СООТВЕТСТВОВАТЬ ПЕРВОНАЧАЛЬНО

Этот принцип следует сформулировать и наоборот.

Видимая строгость, утверждаемая в том или ином пункте, — это лишь следствие ослабления, забвения самого важного, каким в любом случае является СУВЕРЕННОСТЬ БЫТИЯ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ОСПАРИВАНИЕ

Идея безмолвия — это недостижимое, от этого руки опускаются!

Я не могу говорить об отсутствии смысла, иначе как наделяя его смыслом, которого у него нет.

Безмолвие нарушено, поскольку я заговорил...⁷

И всегда под конец какое-нибудь *lamta sabachtani*⁸ кричит о нашем бессилии молчать: я вынужден наделять смыслом то, что его не имеет, — и в конце концов бытие дается нам как невозможное!

Вся эта бесконечная глупость, высокомерное ребячество, грубое легкомыслие смеха и всё то невежество, что кроется в припадках раболепного бешенства, со всех сторон дают мне один и тот же ответ: *невозможное*! Наблюдаемое нами существо — человек — это, как ни смотри, воплощенное *невозможное*. Он — недопустимое, и допустить, вынести свою сущность он может, только делая ее еще глубже: недопустимой, невыносимой! Затерянный в лабиринте заблуждений, глухоты, ужасов, жаждущий мучений (выколотых глаз, вырванных ногтей), бесконечно тонущий в довольном созерцании отсутствия.

А стоит посметь надеяться на какой-то выход, что-то поправляя, что-то проклиная, разоблачая и осуждая, обезглавливая и отлучая, лишая (по-видимому) ценности (смысла) то, что другие..., как это сразу же влечет за собой новую пошлость, новую кровожадность, новое тупое лицемерие.

Как же мне (я обращаюсь ко всем людям) отречься от вашей глупости? Ведь я знаю, что без нее меня бы не было! Что стало бы со мной — я был бы как камни или как ветер, — если б не был причастен вашим заблуждениям?

Я — радостный крик!

Нет такого заблуждения, нет такого преступления, от которого не возгорался бы пламень моей души.

Я мыслю, как девка снимает платье.

В предельной точке своего пути мысль — само бесстыдство, сама непристойность.

Буйство пламени никогда и ни в чем не противоположно убийце, ростовщику, учительнице. Оно не оставляет ни падшую девицу, ни «светского человека».

Оно завершает путь глупости, плоской шутки, подлости.

МЕДИТАЦИЯ I

Важный человек — я прошу меня принять.

Министр пинком в зад с грохотом выбрасывает меня прочь.

В приемной я прихожу в экстаз: удар восхищает меня, овладевает мною, проникает в меня; он расцветает во мне, словно роза.

*

МЕДИТАЦИЯ II

Между двумя могильными плитами я нахожу светлячка.

И во тьме кладу его на ладонь.

Светлячок смотрит на меня, проникает до самого стыда.

И мы заставляем друг друга исчезать в его свечении: мы заставляем друг друга сливаться с этим светом.

Светлячок умиленно смеется надо мной и над мертвыми, и я тоже улыбаюсь, смеясь над тем, что разгадан светлячком и мертвыми.

*

МЕДИТАЦИЯ III

В мою комнату вступает солнце.

Шея у него тонкая, как у цветка. А голова похожа на птичий череп.

Оно хватает меня за пуговицу пиджака.

Я же еще более странно берусь за пуговицу брюк.

И мы глядим друг на друга, как дети:

«Я — тебя,

Ты — меня

Хвать за бороденку.

Первый, кто...»

*

Любая проблема — это в некотором смысле проблема *очередности*.

В первую очередь она подразумевает вопрос:

— Что мне делать (что я должен делать, или что мне выгодно делать, или что мне хочется делать) здесь (в этом мире, где я существую как человек и как личность) и сейчас?

Я стал писать, желая добраться до сути проблем. И, предавшись этому занятию, я *заснул*.

Мой ответ означал, что я устал за день. Но помимо этого он точно выражает мое видение мира. Столь же глубоко выражается в нем и природа человека в процессе познания: нельзя быть безразличным к тому, что какая-то склонность мешает желанию познавать.

Философии, если считать ее стремлением человека достичь собственных пределов, прежде всего следует силами философа разрешить первую проблему: является ли это занятие (доискиваться до собственных пределов) насущной необходимостью? для меня? для человека вообще?

Тот факт, что оно таковым для большого числа людей не является, обычно объясняют принципом *primum vivere** (то есть «кушать»), с одной стороны; а с другой — некоторой неполноценностью тех, у кого есть для этого время (нехваткой ума, легкомысленным нравом).

Если философия — это просто одна из наук, отличающаяся от других лишь областью исследования, то и самое неотложное следует рассматривать в ряду *подчиненных* задач, где преимущества и недостатки взвешиваются исходя из суждений, не имеющих отношения к главной проблеме. Если же она — познание, имеющее цель только в себе самом, то любые расчеты, направленные на достижение иных целей, лишают операцию ее исключительного характера (оскопляют, ставят в ряд с низшими, сознательно ограниченными формами познания). Отсюда в философии профессорская традиция, отсюда же — нагромождение материалов, ничего общего не имеющих с суверенной операцией. Такие труды не только не ведут к совершению операции, но уводят в сторону (ослепляют, мешают узнать, что неотложно).

При всём том критика, которой Гегель подвергает Шеллинга (в предисловии к «Феноменологии»), остается не очень уместной. Труды, представляющие собственно операцию, недоступны для неподготовленного ума

* прежде жить⁹ (лат.).

(как говорит Гегель, бессмысленно было бы тащить обувь, не будучи сапожником). И всё же эти труды, в силу свойственного им прикладного метода, тормозят совершение суверенной операции (достижения своих пределов). Суверенность операции требует как раз отказа подчинять ее какой либо предварительности. Операция свершается лишь при явной неотложной необходимости: а если такая необходимость появилась, значит, уже поздно приступать к трудам, суть которых — в подчинении внешним целям, в их несамостоятельности.

Научный труд является не просто рабским, но и увечным. Нужды, которым он отвечает, чужды познанию. А именно:

1) любопытство составителей кроссвордов: обретенная истина никого не интересует, поиск истин в том виде, как его практикуют, предполагает некое «удовольствие от неведения» (Клод Бернар);¹⁰ в этом основа научных истин, единственное ценное качество которых — *новизна*; а *новизну* старых открытий мы оцениваем несколько веков спустя;

2) нужды коллекционера (собирать и сортировать раритеты);

3) трудолюбие, высокая продуктивность;

4) привычка к безупречной честности;

5) профессорские заботы (карьера, почет, деньги).

Часто вначале — желание суверенного познания, желание идти вперед, куда возможно; желание это, едва родившись, исчезает, как только принимаются подчиненные задачи. В заблуждение вводят бескорыстие — независимость от применения — и постоянное употребление пустых слов. Науку делают люди, в которых умерло желание познавать.

Я пока не пытаюсь дать определение *суверенной операции*. Может быть, я рассуждал о ней, не зная, что это такое. Я даже готов признать, что, строго говоря, рассуждать о ней так, как я, наивно (указывает на неспособность по достоинству оценить стремление к возможному). Тем не менее я смог, хотя бы в своем воображении, выявить иллюзорность подчиненных операций.

Теперь следует продолжить.

Обычно раболепие точно обозначает свои пределы: способствовать развитию математических или еще каких-нибудь наук... Идя от предела к пределу, мы полагаем на вершине некую суверенную операцию. И добавлю: ведущий к ней путь не является подчиненной операцией. Необходимо сделать выбор: нельзя одновременно подчинять себя какому-то последующему результату и «суверенно быть». (Ибо «суверенно быть» значит «не мочь ждать»). И всё же мне не обойтись без подчиненных операций, ибо подлинная суверенность требует предварительно *завершить* их как можно полнее. На вершине разума — тупик, где «непосред

ственная суверенность бытия» решительно отчуждается: область высшей глупости, сна.

На определенном этапе чувство глупости безысходно. Разум дает мне уверенность (спокойную уверенность) в том, что я глуп. От этой мысли кружится голова. Достаточно, впрочем, быть равнодушным: и моими товарищами становятся отвратительная болтовня, умолчания, страхи, капризы. Невообразимое товарищество. Ничто, на мой взгляд, не может быть глупее, чем суверенно презирать других, — а именно на это обрекает меня мое положение. Это чувство, погружая меня в пустоту, озаряет легкостью «без формы и модуса». Я бы охотно определил экстаз как веселое, но и тревожное чувство своего безмерного тупоумия.

*

Я больше не вынесу этого мучительного волнения, этого легкого, словно воздушного упоения, вызванного чрезмерным напряжением всех сил.

Чувство уже замкнуло меня в себе, как могила, и всё же там, в вышине, мне чудится пение, похожее на переливы света между облаками в полдень, в нестерпимом просторе небес...

Как без конца избегать сокровенного ужаса бытия?.. И это сердце, кричащее от тысячи нежных радостей, — как не растворить его навстречу пустоте?

Радость моя до бесконечности длит неуловимую игру. Но, я знаю, наступает ночь. Со всех сторон падают черные занавеси.

Долгая, печальная смерть, спертая тишина могилы под живым газоном червей поддерживают это чувство воздушной безмятежности, это затерянное в звездных высях веселье.

И ничего...

*

Я хожу при помощи ног, я философствую при помощи глупцов. Даже при помощи философов.

Я воплотил неуловимое.

Если я пытаюсь до конца объять разумом человека и его незнание самого себя, подобное бесконечному звездному простору ночи, я ЗАСЫПАЮ.

И НЕВОЗМОЖНОЕ тут как тут. (Это я).

Как же мне не быть благодарным философам всех времен, бесконечно (бессильно) вопиющим мне: ТЫ — НЕВОЗМОЖНОЕ

Как же мне, больше того, не поклоняться этим голосам, словно эхо разносящим в безмолвии бескрайних просторов людское незнание о себе самих и о мире?

*Сон разума!.. и, как сказал Гойя: СОН РАЗУМА РОЖДАЕТ ЧУДОВИЩ¹¹.
Главное — заблуждение разума. Величайший комизм...*

Каково худшее из заблуждений?

То, при котором мы его игнорируем и важно почитаем за мудрость?

То, при котором, заметив его, мы знаем, что выхода нет?

*

Между высшим знанием и обыденным, самым что ни на есть распространенным, познанием нет никакой разницы. Познание мира у Гегеля — это познание мира первым встречным (*первый встречный*, а не сам Гегель, решает за Гегеля ключевой вопрос об отличии неразумия от разума: «абсолютное знание» в данном случае подтверждает обыденное понятие, основано на нем, является одной из его форм). Обыденное познание в нас — это как будто еще одна *ткань*! Человек состоит не только из видимых тканей (костных, мышечных, жировых); у любого взрослого имеет ся также более или менее обширная ткань познания, примерно одинаковая у всех нас.

Подготовительные работы к философии — это критика (негативная) или наращивание такой ткани.

В некотором смысле условие, при котором я смог бы *видеть*, — это выйти, выбраться из такой «ткани».

Но, наверное, мне следует сразу же оговориться: условием, при котором я смог бы так *видеть*, была бы смерть.

Ни в какой момент у меня не будет возможности *видеть*!

У противопоставляемых мне философов, которые суть просто по-разному сотканые части этой ткани, есть одно милое моему сердцу достоинство — глупость. Глупость (заставляющая их вновь и вновь совершать прорывы, над которыми мы всё время смеемся и которые рассеивают окутывающий нас мираж деятельности) — это, в конечном счете, окно, через которое я *видел бы*, если бы оно изначально не было сном (смертью) разума (зрительного аппарата).

Сфера познанного, куда вписывается наша деятельность, есть не что иное, как ее продукт.

В деревню въезжает машина или входит человек: я не *вижу* ни того, ни другого, а только ткань, сотканную деятельностью, в которой и сам я принимаю участие. Там, где я воображаю, что *вижу* «сущее», я на самом деле *вижу связи, подчиняющие* здесь-сущее этой деятельности. Я не вижу — я покрыт тканью познания, сводя к ней, к ее рабству свободу сущего (изначальную суверенность и неподчиненность).

Этот мир объектов, превосходящий меня (поскольку во мне он пуст), замыкает меня в сфере трансцендентности, как бы в моей собственной внеположности, во мне самом ткёт сеть *внеположности*. Тем самым моя деятельность ничтожит меня, создает во мне пустоту, *которой я подчинен*. И всё же я выхожу живым из этой переделки, завязывая имманентные узы (с бесконечной имманентностью, ни в чем не допускающей превосходства):

1) *эротические*: мне все-таки удастся увидеть женщину, раздевая ее, я вырываю ее из сферы объектов, связанных с деятельностью; *obscena** — это сама имманентность, обычно мы поглощены, впитаны сферой объектов, но благодаря полу (словно каким-то нерушимым, безобразным, скрытым корнем) мы всё еще связаны с какой-то неопределенной имманентностью (правда, если не сама сексуальность, то эротические узы переходящи: с кем бы мы их ни завязали, совместная деятельность имеет тенденцию подменять их подчиняющими нас объективными связями);

2) *комические*: веселье увлекает нас потоком; смех есть результат разрыва в цепи трансцендентных связей; эти постоянно разрываемые и постоянно восстанавливаемые комические узы с себе подобными — самые хрупкие и наименее тяжелые из всех;

3) *родственные*: мы рождаемся связанными с родителями, а потом связываем себя с детьми;

4) *сакральные*: связующие нас с фундаментальной имманентностью единства, часть которого мы составляем; и далее, как при любом отношении имманентности, — с неопределенной имманентностью (смешанный характер единств, связанных узами имманентности, определяется ограниченностью любой группы); подобно конечным объектам, эти единства обладают способностью к трансцендентности (сообщество трансцендентно своим членам, Бог — душе верующего, образуя новые пустоты в сфере деятельности); они подменяют собой чистую деятельность, подчиняются связанной цепи объектов, выступают в качестве цели, но, будучи задуманы трансцендентными по отношению к объективному миру деятельности, они в конце концов перестают от нее отличаться, становятся ее пышными ми подобиями;

* срамные части (лат.).

5) *романтические*: связанные с любовью к природе (дикой, враждебной, чуждой человеку); с превознесением сердечной эротики, с культом поэзии, поэтического надрыва; наделяющие ценностью вымысел в ущерб порядку вещей, официально-реальному миру.

*

Господство деятельности осуществляется, а не искажается господством государства, этой «пустой глыбы», внедряющей в инертное сознание господствующую часть из скучных (трансцендентных, иноприродных, бесцветных) элементов.

Во мне государство отверзает унылую и подавляющую пустоту, которая поистине делает меня неполноценным.

Деятельность господствует над нами (равно как и государство), делая приемлемым — возможным — то, что без нее было бы *невозможным* (если бы никто не пахал землю, если бы у нас не было ни полиции, ни законов...). Господство деятельности — это господство *возможного*, господство унылой пустоты, угасание в сфере объектов.

Подчиниться ВОЗМОЖНОМУ — значит позволить изгнать себя из суверенного мира звезд, ветров, вулканов.

Бог подчиняется ВОЗМОЖНОМУ, уклоняется от игры жребия, отказывается от выхода за пределы. Звезда превосходит божественное разумение. Тигру свойственно безмолвно-потерянное величие, которого недостает Богу¹². Человек — это коленопреклонение...

Страх простирает над миром тень Бога, как платье пансионерки скрывает наготу порочной отроковицы.

Сколь бы лихорадочна ни была любовь к Богу, она возвещает: 1) стремление к состоянию объекта (к трансценденции, к окончательной незыблемости); 2) мысль о преимуществе такого состояния. Положение вещей, удобное Богу, причем по сути своей, а не случайно, ПОДЧИНЕНО принципу ВОЗМОЖНОГО; теперь НЕВОЗМОЖНОЕ — это уже не изъян мой, но мое преступление.

Говорят, значение слова «Бог» лежит за пределами мысли, — так нет же! — в одном пункте оно допускает определение, границы. Еще поразительнее его узость: Бог осуждает стыд ребенка (если ангел-хранитель застанет его в платяном шкафу), осуждает неограниченное право на глупость и резкий, диссонансирующий смех; всё, что не есть ни Бог, ни материя, ни тождество Бога и

материю, невыносимо, а вместе с тем наличествует, до крика невозможное, — до смерти невозможное!

*

Восполнить пустоту трансцендентного мира можно с помощью жертвоприношения. Уничтожив какой-нибудь объект жизненной важности (но в котором тягостно ощущается деградация из-за его утилитарного использования), удавалось в определенном пункте пробить предел *возможного*; в этом пункте *невозможное* оказывалось освобожденным через прегстуление, обнаженным, лишенным покровов.

Врше я говорил: «...моя собственная деятельность ничтожит меня, создает во мне пустоту, *которой я подчинен*. И всё же я выхожу живым из этой переделки, завязывая имманентные узлы: 1) *эротические...*; 2) *комические...*; 3) *родственные...*; 4) *сакральные...*; 5) *романтические...*» Я не показал особо, что для образования этих уз необходимо «в определенном пункте пробить предел *возможного*». Любые узлы имманентности требуют предварительного прорыва трансцендентной сети деятельности: таковы обнажение, роды, умерщвление... (В комическом плане невозможное в недрах возможного обнаруживает шутка. Романтизм в своем движении, не без пустого бахвальства, возводит прорыв в принцип.)

*

На грани безмолвия — говорить в давящем разложении мысли, тихонько соскльзывать в сон — без грусти, без иронии, без удивления, — и уже шептать ответ на вопрос ночи — это ведет не к отсутствию приемов, но к их расстройству.

Нередко у меня бывает досуг упорядочивать свою мысль, подчиняться правилам. Но сегодня я выражаю другой процесс: «мною овладевает сон...»: это труднее! Иначе говоря, я приближаюсь к суверенной операции, где мысль не признаёт никаких подчиненных объектов и, сама пропадая в суверенном объекте, ничтожит в себе требование мыслить.

Хотя моя книга означает: «Вы умнее всех, как Гегель (или кто другой...), и тем не менее глупее всех, крепко-накрепко, по инерции, привязаны к “возможному”...» (как скрыть, что жизнь вообще кажется мне тонущей, вязнущей в глупости — в заблуждении, которое является ее условием; такова предпосылка сознания — на грани обличающего его смеха...), — но я не хочу сказать, что я и сам... «Вы умнее, но я усыпляю свой ум, дабы хоть на минуту избавиться от вашего ума».

В утешение: «Человек стремится к глупости... больше, чем к философии (нас приводит в восторг малое дитя)».

*

О себе самом я не особенно забочусь: я бы предпочел рассчитывать на других (распределение бытия на многих индивидов не имеет большого значения).

Но я никогда не сталкивался с вопросом более изнурительным, чем мой.

Всюду вокруг этакий плод трудовой деятельности — наивное ощущение могущества, обусловленное великими способностями человека, при меняющего свой ум!

С ребяческим легкомыслием мы наделяем жизнь *возможностью* (возможным характером), чему в конечном счете всё противоречит: это результат, постулат труда. Когда же я смеюсь или наслаждаюсь — передо мной *невозможное*. Я счастлив, зато каждая вещь *невозможна*.

Простая истина:

Рабская деятельность возможна (при условии, что он остается поработенным, подчиненным другим людям, каким-то принципам или даже необходимости производить, — человек живет ввиду чего-то *возможного*);

А суверенное существование никоим образом, ни на миг не отделяется от *невозможного*; жить *суверенно* я буду лишь на *высоте невозможного*, и что означает эта книга как не:

ОСТАВЬ ВОЗМОЖНОЕ ТЕМ, КОМУ ОНО НРАВИТСЯ

При всём том моя жизнь тоже была колоссальным трудом: такой ценой я познал, на мой взгляд, достаточную часть человеческого *возможного* (что и позволяет мне ныне говорить: «*возможно*, да, я склонялся голову!»). И всё же способностью писать я обязан тому, что порой предпочитал *ничего не делать*.

У меня мало общего с ленью (скорее уж, пожалуй, избыток жизненной силы). И всё же, когда лет в тринадцать (?) я спросил у товарища, кто у нас самый ленивый в классе, это оказался я; да и во всём лицее это был опять же я. В то время я усложнял себе жизнь тем, *что не мог писать под диктовку*. Пересматриваю сейчас свою школьную тетрадь: первые слова

учителя послушно ложились на бумагу под моим пером, но очень быстро я переходил на каракули (должно быть, делал вид, что пишу). И когда задавали домашнее задание, я не мог его выполнить, ведь я не слушал его условий; наказываемый всё более сурово, я долго терпел муку равнодушия.

Как верно осуществить операцию, если не в каком-то исключительном опыте? В конце концов, это момент глупости.

И сам господин, *повелевая*, подчинен своим собственным приказам; на вершине всего сон и смех, они издеваются, отстраняются, забывают. Столько тревоги в равнодушии? Но кому же верить? Предвещают ли эти слова восторг экстаза?

...слова! они знай доводят меня до изнеможения; и все-таки я дойду до конца их жалких возможностей.

Хочу найти среди них такие, которые — в какой-то точке — смогут восстановить суверенное безмолвие, нарушаемое членораздельной речью.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

РЕШИТЕЛЬНОЕ ПОЛАГАНИЕ

ПРИНЦИПЫ

1

При желании *смеяться* — значит думать, но это момент суверенный.

2

Сказать, что, смеясь, я открываю глубь миров, — это пустое утверждение. Раскрытая глубь миров не имеет в себе *смысла*. Но именно поэтому я могу соотносить с нею другие мысленные объекты.

3

В обыденном познании (которым философия обусловлена, хоть и превосходит его) любой мысленный объект соотносится с твердым телом. Это единственно мыслимый отправной пункт: познание отталкивается от твердого тела, полагаемого как известное, которому уподобляется то, что еще не известно и что предстоит познать.

4

Любая операция, соотносящая мысль с полаганием твердого тела, подчиняет ее. И не только из-за своей конкретной цели, но и из-за применяемого метода: твердое тело — это такой объект, который можно изготовить и использовать. *Познано то, что можно изготовить и использовать* (или то, что в целях познания уподобляют изготавливаемому и используемому). *Здравый смысл* соотносит мир со сферой деятельности.

5

Пересматривая давно уже утверждаемую позицию, я теперь могу сказать:

- что я не принимал (не признавал) подчиненного мира, требовавшего подчиненности и от меня самого;
- что раскрывающееся в хохоте я рассматривал как сущность вещей, к которой я имею свободный доступ;
- что я не видел никакой разницы между тем, чтобы смеяться над чем-то

и располагать истиной о нем; объекта, над которым я не смеялся, я как бы не видел;*

— что меня смешали не только комические мотивы, но и вообще существование «сущего» и, в частности, я сам;

— что смех полностью, беспредельно захватывал меня, вовлекал в игру;

— что я тогда уже смутно сознавал осуществляемый мною переворот; я думал, что, найдя объяснение смеху, узнаю, что значат человек и вселенная; и наоборот, пока смех не объяснен, познание проходит мимо главного;

— но всё это был мой произвол.

6

Сегодня я могу добавить:

— объекта, над которым я не смеялся, я не *вижу*, вижу только его соотношение со сферой деятельности (с твердым телом — с тем, что можно изготовить и использовать);

— как обыденное сознание соотносит предметы с твердыми телами, то есть с моментом подчиненной деятельности, так и я могу соотносить их с моментом суверенным — с моментом, когда я смеюсь.

7 ,

Соотносить мысленные объекты с суверенными моментами — значит осуществлять суверенную операцию, отличную от смеха и вообще от любого обыденного волнения. Это такая операция, при которой мысль останавливает процесс своего подчинения и, смеясь — или отдаваясь какому-нибудь другому суверенному волнению, — отождествляется с разрывом подчинявших ее связей.

8

Суверенная операция произвольна, и, хотя с точки зрения подчиненных операций она оправдывается своими результатами, к суждению с этой точки зрения она безразлична.

9

Декартовское «я мыслю»¹³ все-таки обусловлено осознанием нашей неподчиненности, но:

— такое осознание не может быть отправным пунктом объективного познания;

* Мало есть изречений, которые настолько мне по душе, как эта фраза из «Заратустры» (3-я часть, «О старых и новых скрижалях», 23): «И пусть ложной назовется у нас всякая истина, у которой не было смеха!» [*Ницше Ф.* Так говорил Заратустра / Пер. Ю.М. Антоновского // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 153. (*Примеч. ред.*)].

— мысль в развернутой — и *подчиненной* — форме, единственно воспринимаемая Декартом вне «я мыслю», основывается не на себе самой, но на манипулировании твердыми телами;
 — соотносительность объектов с освобожденной от пут мыслью является конечным пунктом; до этого разворачивается множество операций, в ходе которых мысль может иметь только подчиненный «объект» (идея свободы в принципе означает возможность выбора между двумя или несколькими видами подчиненности).

10

При суверенной операции суверенна не только мысль (как бывает, когда мы смеемся) — ее объект тоже суверенен и признаётся таковым, независимо от его включенности в порядок полезных вещей: сущее не подчинено ничему и в качестве такового вызывает смех и т. д.

11

Даже если бы суверенная операция была возможна лишь однажды, осталась возможной наука, соотносящая мысленные объекты с суверенными моментами* (она не таит в себе непреодолимых трудностей). Тем не менее она встречает ряд препятствий:

* Если бы мы обладали знанием, достойным этого имени, не ограничивающимся фрагментарными замечаниями, мы могли бы соотнести каждый объект с любым другим, без разбора. Но такая операция имеет смысл только при условии, что один из соотносимых объектов характеризуется в ряду видимостей одним из двух качеств: либо *твердостью*, либо *суверенностью*. Первым — поскольку она максимально изымает объект из зависимости от других, обеспечивает его автономное существование. Вторым — поскольку она отвергает возможность других объектов, по отношению к которым имел бы смысл суверенный момент. Однако автономия твердосги основана на изъятии, на принципе сохранности. А такая сохранность твердого тела имеет смысл в свете определенных целей — как предпосылка деятельности. Напротив того, автономия суверенности проистекает из отказа сохранять, из безмерной расточительности. В суверенный момент объект несубстанциален, *поскольку он пропадает*. Суверенность ничем не отличается от беспредельного расточения «богатств», субстанций: если бы мы положили предел этому расточению, образовался бы запас, предназначенный для других моментов, а это бы ограничило — *аннулировало* — суверенность настоящего момента. Наука, соотносящая объекты мысли с суверенными моментами, есть по существу не что иное, как *общая экономика*, рассматривающая смысл каждого объекта по отношению к другим объектам, а в конечном счете по отношению к утрате смысла. Проблематика этой *общей экономики* относится к сфере *политической экономики*, но последняя наука есть лишь *ограниченная экономика* (занятая только рыночными ценностями). Речь идет об основной проблеме науки, занимающейся использованием богатств. *Общая экономика* прежде всего показывает, что образуются излишки энергии, которые по определению нельзя использовать. Избыточная энергия может только про-

— суверенная операция не только ничего себе не подчиняет, она безразлична к своим собственным возможным последствиям; если я в дальнейшем попытаюсь свести подчиненную мысль к суверенной, я могу это сделать, но подлинно суверенному нет до этого дела, и оно всякий раз распоряжается мною иначе (о чем и говорилось у меня в первой части);

— намеренное подчинение подчиненных мысленных операций суверенному моменту хотя и не вводит каких то конкретных предположений (например, какую-либо теологию или философию) — но лишь полагает произвольно избранный момент бытия (с которым можно соотносить *или не соотносить* мысленные объекты);

— больше не позволяет действовать наугад, как обычно поступает наука, продвигающаяся вперед лишь там, где может, и за неимением средств остающаяся без решения главные проблемы. Мне пришлось *с самого начала* действовать глобально, *с самого начала* приходиться к таким положениям, которые выбирались не ради их доказуемости: приблизительность, даже ошибка были решительно лучше, чем ничто (к ним можно было вернуться впоследствии, но ни в коем случае нельзя было оставлять за собой пустоту); описание, которое требовалось сделать, должно было охватывать только всю картину в целом. Этот метод вытекал из подлинности предпринятого мною шага, а подлинность эта утверждается сама собой, и хотя, говоря о ней, можно описать какой-нибудь внешне выраженный ее аспект, но его нельзя *доказать* с помощью соображений, производимых одним лишь подчиненным разумом.

12

С другой стороны, при таком применении мысли возникает возможность недоразумения: в итоге мы рискуем спугать познание, соотносящее объекты с суверенным моментом, и сам этот момент.

Такое познание, которое можно считать освобожденным (а я предпочитаю называть его нейтральным), есть *применение отдельной (освобожденной) функции рабства, составляющей его принцип: эта функция соотносила неизвестное с известным (с твердым телом), а выделившись, стала соотносить известное с неизвестным.*

пасть даром, без всякой цели, а следовательно, и без всякого смысла. Именно эта бесполезная, бессмысленная утрата и *есть* суверенность. (Отчего *суверенность*, как и *твердость*, — наш неизбежный и постоянный опыт.) Изучающая ее наука не только не относится к области мечтаний, но и является единственно рациональной *экономикой*, превращающей парадокс кейнсовских «бутылок»¹⁴ в свой фундаментальный принцип.

К этому краткому изложению добавляю лишь намек на большой «труд», к которому оно служит *введением* («Проклятая часть», том I, 1949; тома II и III готовятся к печати).

13

Вышесказанному как будто противоречит то, что без хотя бы приблизительной схемы нейтрального познания невозможно дать и представление о суверенной операции. При желании я могу держаться и поступать суверенно, но раз я *думаю* — а человек неотделим от своей мысли, — то в принципе принимаю подчиненный характер обыденных мысленных операций. Суверенная мысль (без которой простые суверенные моменты в конце концов включились бы в порядок вещей) требует осознанного совпадения суверенного момента с той или иной мысленной операцией. Но хотя суверенная операция *начинается* с какого-то процесса, с какого-то зачатка нейтрального познания, в своем возможном развитии этот новый способ познания отличается от него.

Суверенная операция *требует* такого развития: оно осаждается следом в памяти и в текущем осуществлении функций, но, пока совершается сама операция, она безразлична к этому осадку, ей *нет дела* до него*.

СУВЕРЕННАЯ ОПЕРАЦИЯ

14

В сущности, нейтральное познание, идущее внутри области обыденного, опрокидывает весь ход мысли. В некотором смысле оно вообще образует новую область, но это второстепенное обстоятельство (может статься и так, что эта новая область внешне ничем не будет выделяться среди других). Процесс, на котором зиждется суверенная операция, сам основан на ней; а главное (хотя мои усилия ежечасно кажутся мне бесполез

* Бесспорно, есть определенный параллелизм между этим положением и идеями Хайдеггера. Он возникает:

- несмотря на мое сдержанное отношение к Хайдеггеру;
- несмотря на различие путей, по которым мы идем.

С Хайдеггером меня сближает (по крайней мере, внешне) даже не столько текст первого тома «Бытия и времени», сколько то, что он оказался бессилён написать второй том¹⁵.

С другой стороны, хотелось бы указать на ряд существенных различий:

— я исхожу из смеха, а не из тревоги, как Хайдеггер в «Что такое метафизика?»;¹⁶ это может иметь последствия как раз в плане суверенности (тревога — момент суверенный, но ускользающий сам от себя, негативный);

— опубликованные в печати работы Хайдеггера — это, на мой взгляд, скорее фабрика, чем стакан спиртного (скорее даже только трактат о фабричном производстве); это профессорский труд, подчиненный по своему методу и *привязанный* к результатам; я же, напротив, выше всего ставлю момент *отрыва*, я учу (если учу) не философии, а опьянению; я не философ, я *святой*, а может, *безумец*¹⁷.

ными, как для кальвиниста *благие дела*)¹⁸, такая операция есть цель, *это путь к опыту*.

15

В первую очередь эта дисциплина представляет собой *метод медитации*. Ей учат так, как йоги, а не так, как профессора. Наименее неточный образ суверенной операции — это экстаз святых.

16

Чтобы лучше описать ее, попробуем поместить ее в ряду видимых форм суверенного поведения. Помимо экстаза это:

- опьянение;
- эротическое волнение;
- смех;
- жертвенное волнение;*
— поэтическое волнение**

17

Эта попытка описания призвана уточнить, с каким процессом соотносить в дальнейшем различные мысленные объекты, но и сама по себе она уже вынуждена соотносить некоторые обыденные мысленные объекты с суверенным моментом.

18

Перечисленные типы поведения — это волнения, поскольку они не требуют особо значительных мышечных движений и потребляемая энергия идет только на своего рода внутреннее озарение (которому порой предшествует тревога — а в иных случаях всё тревогой и ограничивается).

19

Выше я обозначал суверенную операцию как *внутренний опыт* или *предел возможного*. Теперь я называю ее другим именем: *медитация*. Смена слова означает, что здесь вообще никакие слова не подходят (из всех названий *суверенная операция* — самое безрадостное; в каком-то смысле лучше

* В данном случае под *жертвой* я понимаю не только ритуал, но и любое представление или рассказ, в котором главную роль играет уничтожение (или угроза уничтожения) героя, вообще какого-то существа; а в расширительном смысле — и такие представления или рассказы, где герой (или другое существо) подвергается риску в эротическом плане (то есть *жертвенным волнением* я называю и то, чего всякими ухищрениями пытаются добиться (не очень успешно) кино и литература).

** Перечень этот неполон: в частности, к суверенным моментам относятся также и героическое поведение, гнев, наконец, абсурд.

уж звать ее *комической*); *медитация* мне нравится больше, но выглядит слишком благочестиво.

20

В смехе, жертве или поэзии, а отчасти даже и в эротике, волнение бывает вызвано вольным или невольным изменением в порядке объектов: поэзия производит перемены в плане образов, жертвоприношение, как правило, уничтожает живые существа, смех возникает в результате различных перемен.

При опьянении же, наоборот, изменяется, причем добровольно, сам субъект; так же и при медитации.

21

У опьянения и медитации есть еще одно общее свойство: и там и там смутные волнения сочетаются, во всяком случае могут сочетаться, с другими, вполне определенными. При опьянении изменению субъекта соответствует как следствие и то или иное — эротическое, комическое — изменение объекта. При медитации этому вообще нет пределов. Тем не менее в обоих случаях источником волнения остается деятельность субъекта: при опьянении ее провоцирует дурман; при медитации субъект *оспаривает сам себя*, сам за собой гонится (капризно, иногда даже весело).

22

При медитации вышедший из себя субъект сам себя ищет.

Он не позволяет себе и дальше замыкаться в сфере деятельности.

В то же время он отказывается от таких внешних средств, как дурман, эротические партнеры или искажения объектов (комические, жертвенные, поэтические).

Полный решимости, субъект ищет сам себя, хочет сам себя встретить в благодатном полумраке.

И в гораздо большей степени, чем с помощью дурмана, он вовлекает в игру самого себя, а не объекты.

23

Медитация — это комедия, где комичен сам медитирующий. А также и трагедия, где он трагичен. Но комизм комедии или трагизм трагедии ограничены. Медитирующий же — во власти неограниченного комизма и неограниченного трагизма.

24

Волнение, наиболее близкое к медитации, — это поэзия.

Поэзия — это первый, естественный способ выражения трагедии, эротики, комизма (и даже прежде всего героизма); посредством слов она вы-

ражает огромную растрату энергии; поэзия — это способность слов передавать волнение, неумеренную растрату ее собственных сил; к тому или иному определенному волнению (комическому, трагическому...) она добавляет не только волновой ритм стихов, но и присущую беспорядку обрывов способность уничтожать систему знаков, какой является сфера деятельности¹⁹.

Если устранить *тему*, а заодно признать несущественным и *ритм*, то высшим средством утвердить в *лишенном смысла* волнении *ничем не подрываемую*, по-видимому, суверенность оказывается для человека безбожное и безосновательное жертвоприношение множества слов.

Момент, когда поэзия отрекается от *темы* и смысла, — это, с точки зрения медитации, и есть тот разрыв, что противопоставляет ее смиренному лепету аскезы. Однако *современное* поэтическое творчество, ставшее игрой без правил и за неимением темы неспособное вызывать яростные порывы, вновь подчиняется *возможности*.

25

Если бы поэзия не сопровождалась утверждением суверенности (комментируя собственную бессмысленность), она, как смех и жертва, как эротика, и опьянение, *включалась бы* в сферу деятельности. *Включалась* — не значит полностью *подчинялась*: смех, опьянение, жертва или поэзия, даже и эротика, существуют особняком, автономно, *включаются* в эту сферу, *как дети в жизнь семьи*. В своих пределах они — второстепенные суверены и не могут оспаривать *верховенство* деятельности.

26

Ясно, что здесь возникает вопрос о власти, и поэзия не могла его обойти. В конечном счете она лишь *знаменованье* — меняет только порядок слов и не может *изменить мир*. Переживание поэзии обусловлено ностальгическим желанием изменить не столько порядок слов, сколько *мировой порядок*. Но идея революции, *исходящей* из поэзии, приводит к идее поэзии *на службе* революции²⁰. Я хочу лишь показать, какая драма кроется в этих словах: *оставаясь ограниченной, поэзия не могла в полной мере утверждать свою суверенность, отрицание всяческих пределов; она с самого начала была обречена на включенность; а при выходе за свои пределы ей приходилось связывать себя (пытаться связывать) с тем или иным фактическим оспариванием порядка вещей*.

27

Теперь, что означает оспаривание — фактически политическое — установленного порядка? Оно требует власти и теоретически могло бы требовать ее во имя того, что превыше рабской необходимости (таким бы был

принцип поэтической революции). Они действуют по-разному, это факт, но им не следует перечить. *Главное* полагание политических суверенностей (имеются в виду суверенности прошлого, основанные на героизме и жертве)* оказывается *второстепенным*, так как включается в сферу деятельности. Классическая идея суверенности связана с идеей повелевания**. Суверенность богов, Бога, монархов подчинила себе всю деятельность; но оттого она была и более искажена, чем суверенность хохота или ребенка. Ибо, *заводя* порядок вещей, она становилась его обоснованием и больше не была независимой. В этих условиях суверенность, желающая быть суверенной, непременно оставляет *власть* тем, кто хочет ею обладать в силу поистине роковой необходимости.

28

Суверенность — это мятеж, а не отправление власти. Подлинная суверенность отказывается...

29

Полная суверенность отличается от второстепенной тем, что требует беззаветной самоотдачи субъекта, который по возможности должен быть свободным человеком, обладающим реальными ресурсами в сфере деятельности.

30

Суверенная операция изначально оказывается столь трудной, что ее приходилось искать в подмене понятий. В христианстве раб-субъект приписывал суверенность богу-объекту, переносил ее на этого бога, которого, по его же словам, надлежало присваивать себе, как самый настоящий объект *обладания*. Бог мистиков в принципе свободен (относительно), несвободен мистик (даже наоборот, он добровольно отдает себя в моральное рабство).

31

Более горд буддист. Христианин в муках повинуетс^я верховенству деятельности, в этом ему видится божественная воля, которой *удобна* его подчиненность. Буддист отрицает это верховенство, но все-таки ведет себя как раб: в своих глазах он падший, и суверенность, желаемую им для

* Жертва, которая в форме искусства играет в современном обществе второстепенную роль, некогда занимала главенствующее положение.

** Однако иной была так называемая *архаическая суверенность*, по-видимому заключавшая в себе некоторое бессилие.

себя, он вынужден помещать в мир иной. Так и он тоже впадает в противоречие *труда*, нацеленного на достижение суверенного момента.

32

Но труд человеку нужен лишь для того, чтобы утвердить или подкрепить свои силы. А труд аскезы вообще перечеркивает любой суверенный момент, не предусматриваемый им в качестве цели! Сколь бы привлекательна она ни была и каких бы удач ни добивалась порой *вопреки* своим принципам, мистическая традиция отягощена подчиненными предположениями и тоже оказывается плоской, двусмысленной, неудобной, словно тесный башмак для ноги.

33

Мы никоим образом не можем выработать суверенный момент из рабского состояния: суверенность нельзя приобрести. Я могу сознавать ее в ходе суверенной операции, но эта операция *предлагает* суверенный момент, она не может его выработать.

34

Такую суверенность даже нельзя определить как благо. Я дорожу ею, но стал бы я ею дорожить, не будучи твердо уверен, что могу также и посмеяться над нею? На этой вершине (похожей скорее на острие иглы) я могу жить лишь при одном условии — в любой момент говоря себе: «суверенный? но почему?» Описывая суверенные моменты, я определяю нейтральное познание; для моей суверенности это так же естественно, как пение для птицы, и никакой признательности за мой труд она не испытывает.

35

Я пишу, чтобы покончить с игрой подчиненных операций (что, в общем-то, излишне).

36

Суверенная операция, *черпающая авторитет лишь из себя самой*, — одновременно и *искупает этот авторитет**. Не будь в ней такого искупления, она имела бы какие-нибудь точки применения, стремилась бы верховенствовать, длиться. Но ей не позволяет этого ее подлинность: она есть лишь бессилие, недолговечность, злобное (или веселое) саморазрушение, неудовлетворенность.

* Здесь, в заключение, я намеренно пользуюсь вновь словами из «Внутреннего опыта» (с. 84 [наст. изд.]), взятыми у Мориса Бланшо.

37

Попытаюсь всё же определить ее хоть чуть-чуть поточнее. Не то чтобы нужно или можно было сказать... но *она сама говорит*, собирая вдруг во-едино всю целостность «медитирующего»...

О том, что она говорит, речь пойдет в следующей главе...

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

НАГОТА

В конце концов всё ввергает меня в игру, я подвешен, обнажен, в беспросветном одиночестве — перед непроницаемой простотой *сущего*; а когда отверзается глубь миров, зримое и ведомое мне больше не имеет ни смысла, ни границ, и я не останавлиюсь, пока не зайду как можно более далеко.

Теперь я могу смеяться, пить, предаваться чувственным удовольствиям, тешить душу в словесном бреде; могу обливаться смертным потом казни, могу умереть: если бы я полностью не растворил в себе мир, я был бы по-прежнему подвластен необходимости, я не мог бы играть самим собою больше, чем могут играть мною радость, казнь или смерть.

Я играю собою, если сладострастие или боль выбрасывают меня из сферы, где у меня есть только один смысл — сумма моих ответов на вопросы утилитарности; я играю собою, когда на грани возможного с такой силой тянусь к переворачивающему меня, что мысль о смерти мне отрадна — и я смеюсь от наслаждения ею.

Но самая ничтожная деятельность, малейший проект кладут конец игре — и я, за неимением игры, снова оказываюсь узником полезно осмысленных предметов.

*

.....ВОТ ЭТО все-таки *мгновение*.....

.....вот оно, сиюминутное, ни без меня, ни со мной, ни смерть, ни свет — и без меня и со мной, и смерть и свет — легкий смех поднимается во мне, как прилив, и безмерно заполняет отсутствие. Всё сущее — СЛИШКОМ.

*

...это больше не имеет значения, я стал писать эту книгу и ясно и отчетливо* пожелал, чтобы она была такой, как есть.

*

Ощутив всю полноту восторга, когда ничто уже не имеет значения кроме самого мгновения, я ускользал от обыденных правил. Но очень скоро вновь обретал их в неизменном виде; и как в порыве моем экстаз — или вольное мгновение — неподвластны возможности и пользе, так и полезное существо, определяющее для человечества, оказывается обусловлено потребностью в материальных благах, и, на мой взгляд, нехорошо ставить перед ним более высокие цели. Мой метод полярно противоположен возвышенным идеям, спасению и всякому мистицизму.

* Разумеется, то, что я называю *суверенной операцией*, можно было определить лишь во тьме. Я описал игру сложных элементов, еще не вполне ясных процессов, а *суверенные моменты* лежат за пределами моих усилий. Моменты эти относительно общедоступны: достаточно немного пылкой самоотдачи (а вот немного трусости уведит в сторону, и мгновение спустя мы начинаем заговариваться). Смеяться до слез, переживать чувственное наслаждение до крика — что может быть обыденнее (самое странное — то раболепие, с каким мы разговариваем потом о всяких важных делах, как ни в чем не бывало)? Сам по себе экстаз близко от нас: вообразите манящее очарование поэзии, силу хохота, головокружительное чувство *отсутствия*, но только всё это в упрощенно-неразличимом виде, сокращенном до геометрической точки. Или же я представляю себе, как ночью в окне уединенного домика вдруг возникает любимое, но ужасное лицо мертвой: от этого тьма разом превращается в свет, а зябкая дрожь — как ни в чем не бывало, в улыбку безумия, — ибо бурный восторг мало чем отличается от любого рядного состояния (нас обманывают лишь тяжкие, томительные моменты, требующие богатства средств).

ПОСТСКРИПТУМ 1953 ГОДА

Мне как-то не по себе из-за этой книги*, где я хотел исчерпать возможность бытия. Не то чтобы она мне не нравилась. Но мне претит ее медлительность и невнятность. Хотелось бы сказать то же самое в нескольких словах. Хотелось бы, чтобы оно двигалось свободно, не вязло в трясине. Впрочем, это было бы нелегко и не принесло бы удовлетворения.

В том способе мыслить, который я пытаюсь ввести, самое главное — ни в коем случае не утверждение. Я, конечно, действительно думаю то, что говорю, но я знаю: что-то во мне ведет к тому, чтобы мое утверждение в дальнейшем исчезло. Если я чем и должен войти в историю мысли, то, наверно, тем, что распознал в нашей человеческой жизни эффекты «исчезновения рассудочной реальности» и вынес из их описания какой-то исчезающий свет;** может, этот свет и слепит, но он возвещает непроницаемость *тьмы*, он возвещает только тьму.

Мне часто кажется сегодня, что зря я стал так легкомысленно играть с сумерками и простодушно выдвигать всякие гипотезы, не будучи в состоянии придать им должную разработку. И всё же от моей тогдашней гордыни мне скорее радостно, чем стыдно. Теперь я корплю над неспешно-тяжеловесными исследованиями, а между тем нет никаких сомнений, что тому неподобающему положению, которое оставляет нашему разуму необходимость, соответствует одна лишь непринужденность игры.

Эта игра в «рассудочную реальность» и ее исчезновение существует *на самом деле*. Она требует от игрока порядочности, честности и великодушия (великодушия без честности не бывает). Но если выйти из « рассу-

* Я рассматривал «Метод медитации» как продолжение «Внутреннего опыта».

** Не могу точнее сформулировать здесь эту мысль, которая по природе своей может быть выражена только вкрявь и вкось.

дочной реальности», то остается одна лишь игра, а порядочность, о которой я говорил, не имеет ничего общего с законом. На законе зиждется реальность, он придает ей абсолютную ценность, но его бы не было, если бы не мистический шантаж, идущий от смерти и боли. Смерть и боль — это принцип рабства (нет рабов без страха смерти и боли), но одновременно и мистическая основа закона.

Одна лишь *яростная* мысль равна исчезновению мысли. Но она требует упорной тщательности и уступает ярости — своей противоположности — лишь в самом конце, когда, став собой и вопреки себе яростью, она избавится от своего расслабленного дления. Но уничтожение мысли — оставляющее по себе лишь разоблаченную, призрачную связность мысли и многочисленные ее провалы, веселые или трагические, — не может обратиться на кого-то другого ту ярость, что лежит в его основе. Ярость, обусловленная движением мысли, не оставляет никаких лазеек.

*

Остановлюсь на одном моменте, который, кажется, имеет мало общего с ходом моей мысли во «Внутреннем опыте». Хотелось бы поставить мою мысль в ее узкие рамки, далекие от мира простоты и доступности, где она может кому-то понравиться задешево.

У истоков низости, на мой взгляд, — патетическая переоценка рода человеческого. Без сомнения, различие между человеком и животным обоснованно, поскольку человек противопоставляет себя природе. Но он сам плохо справляется с завоеванным преимуществом. Человек говорит о себе: «Я божествен, бессмертен, свободен...» (или же важно произносит: «личность»). Но это еще не всё. Каждый наивно, бесконтрольно принимает принципы, выдаваемые за незыблемые: мы считаем бесчеловечным убивать человека, еще более бесчеловечным есть его... Обычно мы еще добавляем, что не менее отвратительно эксплуатировать его. Я никак не возражаю против этих принципов; мне даже ненавистны те, кто плохо их соблюдает (хотя, вообще говоря, они тем и чтят их, что нарушают). Но всё это мистицизм и лицемерие. Эксплуатация человека человеком, как бы отвратительна она ни была, задана *в человечестве*. Даже антропофагия, когда положено, сосуществует с запретом, ритуальным нарушением которого является.

Повторю, мне не нравится ни эксплуатация, ни убийство (ну и, само собой разумеется, каннибализм...); притом я бездумно соглашаюсь, что

мы эксплуатируем, забиваем и едим животных^{*}. Несомненно, однако, что такие реакции произвольны. Они удобны, без них человечество пало бы еще ниже. И всё же было бы трусливо видеть в них нечто большее, чем традиционно-практический подход. Мысль, не вводящая этот произвол в надлежащие ему пределы, есть мысль мистическая.

Именно непонимание человеческой специфики, содержащееся в мистическом гуманизме, делает его банальным. Человеку свойственно с тошнотным отвращением противопоставлять себя зверю. Но на этом определяющая нас тошнота не кончается: это вообще главный принцип игры, в которой проходит вся наша жизнь с начала до конца. Человечнее всего мы тогда, когда с омерзением не признаём друг друга людьми. Такая склонность к тошноте сильнее действует применительно к целым народам: тогда она действует вслепую! Применительно же к отдельным людям или классам она имеет конкретные объекты. Когда какой-нибудь человек противопоставляет себя другому, чье поведение кажется ему мерзким, налицо то же самое изначальное противопоставление человека и зверя. Здесь оно не столь отчетливо; оно уязвимо и чаще всего основано на ошибке. Если его оспаривать, то начинается новый способ противопоставления и поношения: мы противопоставляем себя самому принципу противопоставления друг другу людей разного сорта! Если сделать еще одно последнее усилие и дойти до конца человеческих возможностей, мы отбросим во тьму тех, кто, не признаваясь в своей трусости, остановился на полпути.

В этом я гораздо реальнее отхожу от мистицизма, чем большинство моих современников. Я даже чувствую себя настороже, так как по потребности мыслить нахожусь в состоянии загнанного зверя. В конце концов, тот пункт, по которому я схожусь с общепринятыми суждениями, — это строгость. Напряженность и иссушенность ума, строгость мысли, желание припереть к стенке всякую расслабленность... — этот бешеный отказ от легких путей я воспринимаю как благодать. Но нередко быва-

^{*} Не следует ли в этой связи вспомнить о зоофилии? Если серьезно, то наивные люди приписывают животным повадки и реакции, аналогичные поведению человека. В верованиях индуистов и буддистов звери наделены душой... Если не ошибаюсь, это от непоследовательности, инфантильной нелогичности мысли или же грезы. При таких воззрениях изначально предполагается утверждение, согласно которому нехорошо и жестоко обращаться с себе подобными как с вещью. Затем животное более или менее фиктивно получает prerogative человеческого существа и как бы извне уподобляется тому, что было определено как человеческое существо, отделенное от животных.

ет, что в своем нагом, непристойном виде строгость оказывается беспечностью.

Все эти слабости и невольные двусмысленности моей книги, все эти радости и тревоги, на которых ничто не основано, не имеют никакого смысла вне себя самих, ибо всецело принадлежат игре. Мое часто скованное, слишком тяжеловесное изложение говорит о беспредельном просторе, который игра — если больше не считать ее терпимо-нижестоящей по сравнению с серьезностью — открывает для праздного ума (ума суверенного, который никогда не смешон и не трагичен, но бесконечно смешон и трагичен вместе). Одна лишь серьезность имеет *смысл*; игра же, у которой его больше нет, серьезна лишь постольку, поскольку «отсутствие смысла — тоже смысл», но она вечно блуждает во тьме индифферентного бес-смыслия. Ее тупая истина основана на серьезности, смерти и боли. Но серьезность смерти и боли есть раболепие мысли.

ВИНОВНЫЙ

LE COUPABLE

...в стакан с джином
праздничной ночью
падают с неба звезды

я залпом пью грозу
расхожусь
напоив сердце грозой..¹

ВВЕДЕНИЕ²

В начале первого издания «Виновного» я написал нижеследующие слова, (в целом) соответствовавшие по смыслу моему тогдашнему впечатлению от жизни — на улице стоял 1942 год — в мире, где я был чужим. (В определенном смысле такое положение меня и не удивляло: фрезы Кафки гораздо чаще, чем мы думаем, так или иначе отражают глубину вещей...):³*

Некто Дианус** написал эти заметки и умер.

Он сам себя называл (в обратном смысле?) виновным.

Сборник, публикуемый под этим заглавием, представляет собой завершенную книгу.

В приложении помещены письмо и фрагменты одного незавершенного произведения.

*

*В этом коротком введении к переизданию двух моих первых книг*** я не собираюсь искать принцип, лежащий в основе моих размышлений... я просто хочу сказать, в чем, на мой взгляд, я по своему образу мысли расхожусь с другими. Особенно с философами. Прежде всего я расхожусь с ними своей неспособностью. Я слишком поздно начал приобретать требуемые познания; меня убеждали, что я очень способный, что мне следовало бы... а собственно*

* Издательство «Галлимар», 1944.

** Дианус — псевдоним, взятый из римской мифологии; я впервые воспользовался им, когда в апреле 1940 года опубликовал первые страницы «Виновного» в журнале «Мезюр»⁴, который печатался тогда в Абвиле.

*** «Внутренний опыт», второе, исправленное издание, с приложением «Метода медитации», 1954; «Виновный», второе, исправленное издание, с приложением «Аллилуйя». Эти две книги образуют тома I и II «Суммы атеологии» (издательство «Галлимар»).

критические замечания — в отношении первой книги настоящего труда их было немало — оставили меня равнодушным. (У меня есть другие заботы, возможно, более благоразумные...)

Сегодня мне хотелось бы предложить главное объяснение того, что я держусь поодаль: мне страшно. И я никогда не чувствовал себя обязанным открывать истину, мои попытки напоминают, и всё отчетливее, усилия человека больного, измученного, на последнем издыхании. Именно страх движет мною, страх — или отвращение — перед тем, что вовлечено в игру в целостности мысли.

Я не силен в поисках истины (то есть особенно всяких фраз, которыми ее выражают). И теперь я должен заявить: я ищущу и взываю не столько истины, сколько страха — страха от головокружительного скольжения, страха от возможной беспредельности мысли.

Мне представлялось, что у человеческой мысли два предела: Бог и чувство его отсутствия; но Бог, будучи всего лишь смещением САКРАЛЬНОГО (религиозного) и РАЗУМНОГО (утилитарного), уместен только в таком мире, где на смешении утилитарного и сакрального начинают строиться успокоительные учения. Бог внушает ужас, если перестает совпадать с разумом (Паскаль, Кьеркегор). Но если он перестает совпадать с разумом, то я оказываюсь перед отсутствием Бога. Поскольку же такое отсутствие совпадает с окончательным обликом мира — где больше нет ничего утилитарного, — и, с другой стороны, не имеет ничего общего с грядущим воздаянием или возмездием, — то в итоге вопрос встает вновь:

— ...страх... да, страх, которого достигает только беспредельность мысли... да, страх, но перед чем?..

Ответ заполняет вселенную, заполняет вселенную во мне:

— ...ясно, что страх перед НИЧЕМ...

*

Ясно, что я должен трепетать, поскольку страшашее меня в мире не ограничено разумом. Я должен трепетать, поскольку меня не увлекает возможность игры.

Но для человека игра, которая по определению остается незавершенной, в конечном итоге обречена на проигрыш...

В игре ставится под сомнение не только материальный результат, который, вообще говоря, можно получить и трудом, но и тот же самый результат, получаемый без труда, посредством игры. Благодаря игре или же фортуне. Воинская фортуна отождествляется с храбростью, с силой, но в конечном счете храбрость и сила — это формы удачи. Хоть они и сочетаются с трудом, но труд как минимум не выступает в чистой форме. В то же время труд дает прибавку — повышает шансы игрока; повышает постольку, поскольку игрок тоже по-своему трудится.

Но при сочетании труда с игрой преимущество в итоге оказывается за трудом. Добавление труда к игре в конце концов ведет к тому, что игра полностью уступает место труду, на долю игры остается лишь узкое пространство неизбежности.

Итак, даже если бы я по своим наклонностям не был подвержен тревоге, мне всё равно не оставляли бы реального выхода пути, открывающиеся в игре. В конечном счете игра ведет только к тревоге. А единственно возможное для нас — это труд.

Тревога, по сути, не есть возможное для человека. Нет-нет! Тревога есть именно невозможное! она есть невозможное в том смысле, что невозможное меня определяет. Человек — единственное животное, сумевшее с тяжелой точностью сделать из своей смерти невозможное, ибо он — единственное животное, умирающее в этом точном смысле слова. Условием завершенной смерти является сознание. Я умираю в той мере, в какой сознаю, что умираю. Но ведь смерть отнимает сознание, и потому я не только сознаю, что умираю: в то же время смерть отнимает у меня само это сознание...

Быть может, человек и вершина, но только вершина катастрофы⁵.

Словно солнце в закатном бреду, погребаемый смертью тонет в величественном, ускользающем от него сиянии; оно ускользает и вместе с тем возвеличивает его. В такую минуту слезы смеются, смех плачет, а время... время доходит до такой простоты, что она его ликвидирует.

*

По сути, речь, которую я веду, могла бы завершиться только моей смертью. Если только не путать смерть с буйно-театральным видом, который она могла бы случайно приобрести. Смерть — это столь совершенное исчезновение, ликвидация, что на вершине ее истина — в безмолвии, ибо говорить о ней невозможно. Здесь же призываемое мною безмолвие, конечно, достигнимо лишь извне, издалека.

Добавлю еще: если бы теперь я умирал, то, разумеется, даже непереносимые страдания шли бы еще в актив моей жизни. Страдания, которые вообще-то могли бы сделать мою смерть более тягостной для остающихся в живых, ничего бы не меняли в ликвидации меня.

Вот почему я говорю, что смерть есть конец речи. Потенциально это всё еще речь, но ее смысл — уже отсутствие смысла — заключается в словах, кладущих речи конец. У этих слов если и есть смысл, то только в той мере, в какой они непосредственно предшествуют безмолвию (кладущему концу); полноценным смыслом они могли бы обладать, лишь будучи забыты, резко и решительно провалившись в забвение.

Но так или иначе я остаюсь, мы остаемся в той сфере, где доступен только предел безмолвия. Строго говоря, недоступно даже двусмысленное безмолвие экстаза. Или же — как смерть — доступно лишь на миг.

*Как бы сделать так, чтобы моя мысль медленно — скрытно и по возможности без обмана — слилась с безмолвием?**

* Нет — пока нет! Остается еще сблизить мою мысль с мыслью других людей! Всех других людей? Возможно; и вот мой *предварительный* вывод: а не можем ли мы, в конце концов, собрать вместе все возможности мысли (примерно так, как это сделал Гегель, который, возможно, в каком-то смысле утонул...)?

ДРУЖЕСТВО

I НОЧЬ

День, когда я начинаю писать (5 сентября 1939 года), — не простое совпадение. Начинаю из-за нынешних событий⁶, но не для того, чтобы говорить о них. Делаю эти заметки, потому что ничего другого не могу. Теперь надо отжаться порывам вольности, прихоти. Как-то вдруг пришла пора говорить без уверток.

Невозможно читать. По крайней мере, большинство книг. Не хочется. Утомлен чрезмерной работой. Измотаны нервы. Часто напиваюсь. Когда ем и пью что хочу, чувствую себя верным жизни. Жизнь — это всегда волшебство, празднество, пир: тяжкий, невнятный сон, хотя в нем и есть какие-то чары, которыми я играю. Чувство удачи заставляет встречать трудную судьбу лицом к лицу. Не было бы и удачи, не будь это бесспорным безумием.

Стоя в переполненном поезде, начал читать «Книгу видений» Анджелы да Фолиньо⁷.

Делаю выписки, не в силах выразить, в какой жар меня бросило: здесь рвется покров, и я выхожу из тумана, где бился в бессилии. Святой дух обращается к святой: «Я буду всё время говорить с тобою; речь моя будет звучать непрестанно, и не смей слушать ничьей другой, ибо ты связана со мною, и я отпущу тебя лишь затем, чтобы ты вернулась вновь, отпущу лишь сегодняшней радостью; в прочем же — никогда, никогда, если ты меня любишь». И дальше — столь пылкая любовь, что этот костер можно было бы разжигать только мучительной казнью. В глазах христиан я живу по-свински, не обращая внимания на эту нелепую мысль; меня хоть как то затрагивает только одно — горение; страдаю от того, что сам не горю вплоть до смерти — вплотную к ней, чтобы дышать ею, как дыханием любимой.

Всё происходит в жаркой полутьме, искусно избавленной от смысла. Зло, во власти которого пребывает земля, кажется неувимым — без молвно ускользящим, возмущающим и воодушевляющим.

Недобрая пора, приглушенно воют сирены (в небольшой долине Ф.⁸, где вокруг один лес да туманное небо, — странный стон заводского гудка среди высоких деревьев и старых домов). Моя истина, моя нагота — в кошмаре. От логической структуры, которую в него вводят, мне смешно. Охотно зарываюсь в туманные пелены этой неясной реальности, среди нового мира, которому принадлежу. До чего же невыносим (хоть криком кричи) этот грязный туман... Сижу один, захлестываемый приливом веселья — тихого, дружелюбного к самому себе, словно морские волны. Ложусь спать в бескрайнем свете моей ночи, весь в холодном упоении, в тревоге; всё переносу, зная, сколь всё тщетно. Никто с таким безумием не переживает войну — это могу *один лишь* я; другие не любят жизнь так мучительно-упоенно, не могут узнать себя в потемках дурного сна. Им неведомы сомнамбулические пути от счастливого смеха к безысходному возбуждению.

Я стану говорить не о войне, а о мистическом опыте. Не то чтобы война мне безразлична. Я был бы готов проливать свою кровь, терпеть тяготы, готов даже к тем моментам дикости, какие случаются у нас, когда смерть рядом... Но как забыть хоть на миг о своем неведении, о том, что я блуждаю по подвальным коридорам? Весь этот мир, вся планета и звездное небо — для меня лишь могила (где я то ли задыхаюсь, то ли рыдаю, то ли превращаюсь в какое-то непостижимое солнечное светило). Столь темную ночь не озарит никакая война.

Желание женского тела — нежного и очень-очень нагого (надушенного, в соблазнительных украшениях): в таком болезненном желании я хоть как то понимаю, кто я. Медленно теряю голову от некой слепящей тьмы, всем своим существом гнусь, тянусь к невозможному. К какому-то жаркому, многоцветному, смертельному взрыву... который избавит меня от иллюзии прочных отношений с миром. Публичный дом — единственный мой храм, только там я бываю настолько неумиротворен. Я могу жадно алкать того жара, каким пылали святые; но в легкомыслии своем проклинаю их «*requiescat*»*. Я знавал озаренный покой экстаза, но, если бы он давал мне стабильность, я мог бы лишь проклясть его — и пусть меня изгонят из царства, которое я успел увидеть.

* да (у)покоится (лат.).

Мистический опыт отличается от эротического тем, что он вполне успешен. Эротический эксцесс приводит к упадку сил, отвращению, невозможно продолжать дальше, а от неутоленного желания мы страдаем больше всего. Эротика превосходит силы человеческие. Как писал Юнгер о войне⁹, пробуждение под столом среди остатков пира уже заранее задано в неутолимой муке, замешанной в любой оргии.

Та оргия, где я присутствовал (участвовал) нынешней ночью, была самая низкопробная. Но я так прост, что быстро приспосабливаюсь к худшему. Среди криков, воплей, падающих тел я остаюсь безмолвен, нежен, невраждебен. Глядеть на это мне ужасно (но еще ужаснее те резоны, те приемы, которыми иные спасаются от этой мерзости, от потребностей, не имеющих иного выхода).

Не сужу и не стыжусь. Эротика, выставленные напоказ тяжкие груди женщин, разорванные криком губы — всё это мне тем желанней, что отнимает всякую надежду. Иначе с мистикой, где видишь обетование света. Я с трудом ее выношу и скоро возвращаюсь к тошнотворной эротике, нагло презирающей всех и вся. Мне сладостно погружаться в грязную тьму и гордо замыкаться в ней. Девка, с которой я пошел, была по-детски простодушной, почти бессловесной. А та, что грохнулась со стола на пол, — скромной и кроткой, отчаянно кроткой на мой равнодушно-пьяный взгляд.

Боги заняты природой вещей не так, как человек — политикой, и для богов война или проституция — это просто природа вещей, которая не может быть ни благой, ни злой, но только божественной.

Боги смеются над резонами, которыми они руководствуются, — настолько эти резоны глубоки и невыразимы на чужом языке.

Божественность (то есть божественное, а не Бог — раболепный творец и врачеватель человека), сила, власть, упоение и восторг вне себя, радость оттого, что тебя больше нет, что «умираешь оттого, что не умираешь»¹⁰, вся моя жизнь, точно женщина в лихорадке, бьется у меня в сердце; а с другой стороны — сухость, неутолимая жажда и одновременно холодно-кровие при любых испытаниях.

Надеялся, что небо разверзнется (в миг, когда умопостижимый порядок познанных — и всё же чуждых — вещей уступит место тому, чье присутствие постижимо лишь сердцем). Надеялся, но небо так и не распахнулось. Есть что-то безысходное в этом ожидании, словно хищник притаился в засаде и терзается голодом. Абсурд: «Я что, Бога хотел растерзать?»

Как будто я настоящий хищник, но я еще сильнее болен. Ибо я смеюсь над собственным голодом, не хочу ничего есть, скорее пусть сожрут меня. Меня заживо снедает любовь; нет иного *исхода*, кроме скорой смерти. Жду ответа в темноте своей. Быть может, если меня не сотрут в порошок, я так и останусь забытым отбросом! На это изнурительное беспокойство — никакого ответа, всюду по-прежнему пусто. Тогда как если бы... но у меня нет Бога, чтобы его молить.

Тот, кто представляет мою жизнь как болезнь, исцелимую одним лишь Богом, пусть, пожалуйста, — проще простого — помолчит хоть минуту, и если при этом настанет настоящее безмолвие, то пусть уже не боится отступить: ибо он не увидел того, о чем говорит. А я смотрел в лицо этому *непостижимому** — в тот миг я пылал величайшей любовью, какую можно себе вообразить. Я живу медленно, *счастливо*, никак не перестану смеяться; меня не гнетет груз успокоительного рабства, которое начинается, как только речь заходит о Боге. Нас, живущих в мире, терзает *непостижимое* (пронцаемое и преображаемое смертью, зато полное славы) и одновременно манит своим соблазном правильная перспектива теологии. Хотя мы и видим свою оставленность, бессильно тщеславясь между отсутствием всякой разгадки и той плоской разгадкой, какой является наш мир, — но в мире этом всё изъязвлено.

Ибо если, в конце концов, существует какое-то незбылемое удовлетворение, то за что же я отвергнут? Но я то *знаю*, что это удовлетворение не удовлетворяет, что слава человека зависит от его сознания, что он ничего не ведает выше славы и неудовлетворенности. Наступит день, когда я стану совсем трагичным и умру, — и один лишь этот день, ибо я уже заранее живу в его свете, делает значимым то, что я есмь. У меня нет иной надежды. Радость, любовь, вольная раскованность зависят во мне от нежелания быть удовлетворенным.

Кажется, будто в голове у меня поселился краб — или краб, или жаба, какой-то ужас, который мне нужно любой ценой исторгнуть из себя.

В миг этой темной невозможности остается только пить, развратничать или же сражаться. Внутри у меня всё сжимается: нужно выпнести ужас, вытерпеть его, так чтобы не кружилась голова.

* Под «этим *непостижимым*» я подразумеваю не Бога, а то, что мы переживаем, когда, подобно тем, кто пользовался этим словом и связанными с ним верованиями, приходим в смягчение, заставляющее ребенка бежать к матери. В реальном одиночестве верующему соответствует лишь *иллюзорное*, а неверующему — *непостижимое*. (*Примечание 1960 г.*)

Я знаю, откуда мой недостаток доброй воли. Никто так мало, как я, не стремится выбраться из безысходности. Я всегда старался замкнуться, укрыться от всего возможного. Стремился достичь света, хотя мой порыв отягощался сном. Я натываюсь на этот предел, если хочу действовать; если пытаюсь овладеть тайнами внутренней жизни. Время от времени — сильная страсть, вторжение чего-то случайного; потом оцепенение, неподвижность сфинкса, пустоглазого, глухого ко всему, что предлагается разгадать, поглощенного одной лишь собственной загадкой. Теперь я знаю, что такое чередование меня парализует, но мне нравится в нем звериная мудрость, прихотливая и уверенная в себе, как никакая другая.

Охваченный этим параличом, я медленно располагаю сам себя на земле и небесах. Я — «дерево, вливающееся корнями в землю»:¹¹ медленно и крепко. Бывают минуты, когда мне просто необходимо ощутить в себе это невидимое прорастание, как оно вяжет и копит силы. Увеличение мощи компенсируется чувством растущей неустойчивости.

Пытался восстать против самого себя. Сидя на кровати, лицом к окну и к ночной тьме, ожесточенно упражнялся, пытаюсь сам сделаться *сражением*. Жертвенная ярость и ярость жертвоприношения сцеплялись во мне как зубья передач, когда они приводят в движение карданный вал.

То, что называют *субстанцией*, — это лишь временное равновесие между излучением (утратой) и накоплением силы. *Стабильность* никогда не заходит дальше такого относительного, недолговечного равновесия; по видимому, она никогда не бывает статичной. От таких состояний равновесия зависит сама жизнь, но относительное равновесие означает, что она всего лишь возможна; тем не менее жизнь — это накопление и утрата сил, где постоянно нарушается равновесие, без которого ее бы не было. Следовательно, никакая субстанция не может обособиться, и так называемой субстанцией могло бы обладать только всё мироздание в целом, но приходится заметить, что для субстанции требуется единство, а для единства — та система концентрации-взрыва, которая исключает длительное существование. Таким образом, всё принадлежащее мирозданию оказывается по природе иным, чем субстанция, так как субстанция — это лишь неустойчивое качество, по видимости принадлежащее отдельным существам. Мироздание не более объяснимо через это вялое понятие субстанции, чем через хохот или поцелуи. Хохот и поцелуи не порождают понятий и позволяют истиннее соприкасаться с «сущим», чем идеи, потреб-

ные затем, чтобы делать вещи сподручными; что может быть нелепее: делать «сущее» — если угодно, всё мироздание — аналогом полезной вещи! Смеяться, любить, даже рыдать от ярости и от собственного бессилия познать — всё это средства познания, которые нельзя отнести на счет ума, они, самое большее, сочетаются с ним, так что он даже уподобляет смех, любовь или слезы прочим способам взаимного действия и противодействия вещей. Для ума эти способы изначально предстают как подчиненные аспекты реальности, однако смех и прочие непроизводительные эмоции способны отнимать у него силу. Ум осознаёт свое убожество, но ни в коем случае нельзя смешивать два не сводимых друг к другу опыта, которые мы получаем от мироздания. Одно лишь расстройство и подчинение ума позволяет говорить о Боге. Бог раб требует, чтобы и я был в рабстве, на втором витке устанавливаемой им бесконечной цепи. Смех над мирозданием освобождал мою жизнь. Смеясь, я ускользаю от силы тяжести. Не желаю давать этому смеху умственное выражение: отсюда снова началось бы рабство.

Необходимо сделать и следующий шаг.

«Там, где я была, я искала и не находила любовь. Я утратила даже ту, которую влачила за собой до тех пор, и теперь я сделалась не-любовью» («Книга видений», XXVI, перевод Элло).

Толкуя о Боге, Анджела да Фолиньо выражается по-рабски. Тем не менее это способно тронуть меня до дрожи. Я заикаюсь — и сказанное святой тоже переживаю как заикание. Не говорю уже о том, что может отражать собой состояния вещей, обусловленные временем, логические связи, которые ныне размыкаются (смыкаются по-другому).

Дальше у нее сказано:

«...Когда из мрака является Бог, то нет ни смеха, ни жара, ни благочестия, ни любви — ни на лице, ни в сердце, ничто не вздрогнет, ничто не шевельнется. Тело не видит ничего, отверсты лишь душевные очи. Тело покоится во сне, неподвижно и с отсеченным языком; все многочисленные и неизреченные знаки приязни, выказанные мне Богом, все Его дары и улады, все Его слова и дела — всё это мелко рядом с Тем, кого я вижу в бескрайнем мраке...»

Если хохот достаточно неистов, никаких пределов больше нет.

Словно Ариаднина нить, эти заметки связывают меня с подобными мне существами, а всё остальное для меня — пустое. Однако я не смог бы дать их прочесть никому из друзей. Оттого мне кажется, что я пишу их словно в могиле. Хотелось бы, чтобы их обнародовали, когда я умру, но может статься, что я проживу достаточно долго и публикация состоится

при жизни. От этой мысли я страдаю. Может, и передумаю, но пока что меня мучает тревога*.

Невообразимо радостным, невообразимо наивным был мой разговор с двумя «гуляющими девками»: в лесу из зеркал и цветных светильников они были голые как волчицы. От моралистов я становлюсь наивно «диким».

II «УДОВЛЕТВОРЕННОЕ ЖЕЛАНИЕ»

*Желал бы я найти в супруге то,
Что мы находим всегда в девицах для утех:
Признаки удовлетворенного желания**¹²*

Пишу, радуясь случаю, позволившему мне утолить свое желание. Жизнь вновь кажется доступной и возможной. Никакой предвзятости.

В пронзительной ясности духа, всматриваясь в черное небо, усеянное звездами, в холм, поросший черными деревьями, я вновь обрел то, от чего мое сердце делается как уголь, покрытый пеплом, но тлеющий внутри: чувство некоего присутствия, не объяснимого никакими понятиями, грозное безмолвие, создаваемое экстазом. Я весь бурно истекаю из себя, словно жизнь моя медленными потоками разливается по чернильному небу. Я перестал быть самим собой, зато исходящее из меня держит в объятиях безграничность, которая присутствует моим исчезновением; этим экстазом охвачен уже не «я» и не другой, а поцелуй, в чьей глубине исчезают пределы губ, столь же темный и нечуждый мирозданию, как земля, когда она летит сквозь исчезающие небеса.

В такой миг может начаться Жертва. В такой миг начинаются вновь Неудовлетворенность, Гнев и Гордость. Среди безмолвия черная птица с неуклюжими крыльями, отягощенная ненавистью даже к себе самой, жаждет ликвидировать то, что еще зовется Нежностью и Любовью; экс-

* Действительно, в начале 1940 года мне пришлось отдать фрагменты этого текста (под псевдонимом Дианус) в журнал «Мезюр». Вернувшись из эвакуации, я узнал, что во время боев на севере страны тираж журнала находился на железнодорожной станции Абвилль, а поскольку этот город сильно бомбили, то я посчитал, что всякие шансы на публикацию надолго пропали. Однако журнальный номер остался цел. В 1943 году был издан «Внутренний опыт». Первому изданию «Виновного» суждено было выйти в начале 1944 года, в феврале. (Примечание 1960 г.)

** Уильям Блейк.

таз больше нельзя вынести, осталось одно пустое мужество
..... Я вновь одинок; наконец передо мной простерся сад, разбитый в глубину, наподобие просторной гробницы, отверзшейся у моих ног; он мрачен и глубок, так что кажется бездной.

Я описываю неточно и, скорее всего, невнятно. Словно человек при смерти хочет каким-нибудь знаком в последний раз заявить, что еще жив. Знак указывает, что нечто происходит, — но что? И все-таки, думается, за мыслью моей можно следить, проверять меня на верность (в первой части я вернее себе, чем во второй).

В убийственном хаосе. Моя крепкая крестьянская бабка¹³ сопротивляется. Удары алкогольной дубины переживаются только как «удовлетворенное желание». В беспорядке этих страниц трудно разглядеть бесвязную посредственность чьей то жизни. Если во мне еще осталась какая-то доблесть, я трачу ее на то, чтобы справиться с пошлостью обстоятельств, стать неуловимым, молча выбраться из того, в чем я был заключен.

Люблю проходить — если нужно, даже готов сделать крюк — мимо церкви Мадлен: в просвете между колоннадами двух дворцов Габриеля видна игла Обелиска, взметнувшаяся выше Бурбонского дворца и сходящаяся своей иглой с золоченым куполом Инвалидов¹⁴. В моих глазах эти декорации несут отпечаток трагедии, некогда разыгранной здесь народом.¹⁵ королевская власть, ключевая точка этой монументальной композиции, поверглась в кровь и прах под свист злобной толпы, а затем возродилась в каменном безмолвии — скромно-непроницаемой для невнимательных прохожих. Отрадно думать о «мировой душе», погребенной и восславленной в архитектуре Инвалидов. Я легко избегаю чар, владеющих умами более легковесными, однако во мне глухо откликается величие этого вдвойне одряхлевшего гегельянского здания¹⁶. Взлеты, падения, умолчания — всё это составляющие непостижимой тайны, из глубин которой вознесся Обелиск. С начала войны я уже дважды проходил у подножия монолита, который никогда раньше не видел в такой темноте. Нынешней ночью я там не был, и высшее величие мне не дается. Стоя у цоколя, я видел, как гранитный блок теряется в глубинах неба; его грани очерчивались прямо в мерцании звезд. В ночной мгле этот камень высился величественно, словно гора; он был подобен смерти и пескам — безмолвный, прекрасный как сумерки и прорезанный трещиной, словно надтреснутый рокот барабана.

Я хочу описать мистический опыт и лишь по видимости отклоняюсь от этой цели, но кто сумел бы распознать путь в том хаосе, что я устроил?

На обнаженное, выставленное напоказ тело можно смотреть равнодушно. Так же легко и в небе у себя над головой видеть одну лишь пустоту. Однако в моих глазах выставленное напоказ тело все-таки обладает той же властью, что и при сексуальных играх, а в светлых или темных небесных просторах я могу разверзая рану, припадая к ней, словно к женской наготе. Умственный экстаз, испытываемый мужчиной, который обнимает женщину, имеет объектом свежесть нагого тела; так и странно-стью своей медитации я в пустом пространстве, в разверстых глубинах мироздания достигаю какого-то избавительного объекта.

Я описал то, что чувствовал этим вечером, медитируя в виду черной тучи, рваные очертания которой казались мне «акробатическими» — изгибами переплетенных членов.

Я отделяю оргии от своей мистической жизни. Описание тантризма в книге Элиаде¹⁷ оставило во мне чувство отвращения. В обоих случаях я стараюсь не смешивать друг с другом разные порывы. Попытки компромисса, пусть и далекие от расчетливых нег тантризма, только отдаляли меня от возможностей такого рода. Я расскажу о них — позднее, — а сейчас хочу засвидетельствовать стихийное состояние, с которым связан мой опыт.

Любить до крика, утопая в глубоких расселинах молний; важно только знать, *что именно* находится на дне пропасти. Пишу, еще продолжая пылать, дальше не пойду. Мне было бы нечего добавить. Не могу описывать пожар неба, то, что вдруг возникает там остро, нежно, просто, непереносимо, словно агония ребенка. Мне страшно, когда я пишу эти последние слова, страшно от пустого безмолвия, *которое емь я*, перед... Нужна твердость, чтобы выдержать столь яркий свет и совсем не тщеславиться своим умом; твердость, чтобы не ослабеть, когда выясняется единственная истина — что попытки подогнать *здесь-сущее* под какую-либо интеллектуальную категорию лишают гордого веселья и что так бы вает от веры в Бога. Чтобы сохранить мужество в этом сиянии, нужна безумная дерзость неведения: сгорать, крича от восторга, ждать смерти — из-за чьего то незнаемого, непознаваемого присутствия; самому стать любовью и слепым светом, достигнув абсолютной непостижности солнца.

До этой мужественной непостижности нельзя дойти, пока не проникнешь в тайну вожеления к наготе. В первую очередь следует преступить запреты, строгое соблюдение которых зависит от божественной трансцендентности, от бесконечной униженности человека.

А человечество, этот огромный обломок, так и будет плыть вниз по течению, оставаясь безучастным к гулу наших речей; и вдруг впереди за грохочет водопад...

Упруго-сверкающая нагота ягодич, неопровержимо-истинных как утесы, окруженные морем и небом. Межвоенные годы — это такое время, когда ложь была так же необходима для жизни, как и алкоголь. Невыразимая безысходность.

III АНГЕЛ

Эротика жестока, она ведет к нищете, требует разорительных трат. Она слишком дорого стоит, чтобы вдобавок отягощать себя аскезой. Зато мистические и экстатические состояния, не влекущие за собой материального или морального разорения, не обходятся без жестокостей по отношению к самому себе. Испытав на опыте и то и другое, я ясно вижу противоположные последствия этих двух видов эксцесса. Чтобы откаться от своих эротических привычек, мне пришлось бы изобрести новый способ распинать самого себя; и чтобы он пьянил не хуже алкоголя.

Мне тяжело видеть аскетические лица, горящие глаза и худые скулы, я думаю о себе. О моем слепом отце, с пустыми глазницами и длинным, по-птичьи тонким носом, как он кричал от боли¹⁸ и долго беззвучно смеялся: лучше бы я был похож на него! Не могу не вопрошать ночную тьму и с дрожью вспоминаю, как всё свое детство вынужден был видеть этого невольного, томящегося страхом аскета!

Столкнувшись с судьбой, которой невозможно избежать, человек инстинктивно отшатывается; оставив разврат и экстаз, я открыл для себя путь воздержания. Тем утром одна лишь мысль об аскезе вернула меня к жизни: я не мог вообразить ничего более желанного. Теперь же не могу представить себе эту картину без отвращения. Не желаю исхудать, враждебно глядеть запавшими глазами. Если такова и вправду моя судьба, то я не могу ее избежать, однако и вынести ее тоже не могу.

Выбрал себе первичную форму аскезы: абсолютную простоту. Крайняя переменчивость, чередование экзальтации и депрессии делают жизнь бессодержательной; нет ничего хуже, чем избыток безвольного пыла. В итоге бедность кажется мне выздоровлением.

Записываю один образ, передающий (довольно плохо) экстатическое видение: «На небе появляется ангел: это всего лишь сверкающая точка, плотно непроницаемая, как ночь. Он прекрасен своим внутренним светом, но вот, неуловимо покачнувшись, он взмахивает хрустальным мечом, и тот разбивается».

Этот ангел воплощает собою «движение миров», но я не могу любить его как существо, подобное другим. Он — та скрытая рана или трещина, которая превращает любое существо в «разбивающийся хрусталь». Но хотя я не могу любить его ни как ангела, ни вообще как что-то отдельное, я улавливаю в нем нечто такое, отчего возникает желание умереть и потребность не быть.

Унизительно низводить сладострастное наслаждение печалью — ибо, чем горше печаль, тем сильнее сладострастие — до пошлого литературного сюжета. Когда у сладострастия глаза аскета, когда нас во всей простоте грызет мука, то дело тут происходит на небесах, в ночи, в холодной мгле, а не в истории словесности.

«Бог, — говорит Анджеда да Фолиньо (гл. 55)¹⁹, — дал своему любимому сыну испытать такую бедность, какой никогда не было и не будет у другого такого бедняка. А ведь в его владении всё Бытие. Он обладает субстанцией, и она столь от него неотъемлема, что принадлежность эта выше человеческого слова. И, однако же, Бог сделал его бедняком, словно бы субстанция ему не принадлежала».

Речь идет только о христианских добродетелях: бедности и смирении. Что недвижимая субстанция не является, даже для Бога, высшим удовлетворением, что нищета и смерть образуют мир иной, необходимый для славы Того, *кто есть* вечное блаженство, — равно как и для славы любого, кто так или иначе обладает призрачным атрибутом субстанции, — такая разрушительная истина во всей своей наготе не могла быть доступна святой. А между тем, исходя из экстатического видения, этой истины не избежать.

Убогость христианства заключается в желании убежать в аскезу от такого состояния, где неустойчивость, не-субстанциальность причиняет боль. Однако ему приходится *жертвовать* субстанцией — которую оно с таким трудом обеспечивает.

В каждом существе зияет какая-нибудь трещина, но от претерпеваемого зияния и падения мы приходим к славе (к зиянию возлюбленному)²⁰.

Христианство достигает славы, избегая того, что (по человеческим меркам) славно. Ему прежде всего приходится думать о том, как уберечь субстанциальное от неустойчивости вещей земного мира; тогда становится возможным жертвоприношение Бога, и его необходимость тотчас делает свое дело. В таком понимании христианство адекватно выражает собой удел человеческого: человек достигает жертвенной славы, только избавившись от тревожного беспокойства, проистекающего от нестабильности. Но христианство остается на уровне тех, кто быстро поддается слабости — кто не в силах выносить эфемерное упоение (эротикой, праздником). Точка, где мы расстаемся с христианством, — это бурное излияние. Анджела да Фолиньо достигла и описала ее, только сама того не ведая.

Есть вселенная, и среди ее тьмы человек открывает составляющие ее части, открывает самого себя. Но это открытие никогда не завершается. Умирая, человек оставляет после себя других, обреченных разрушать то, во что он верил, осквернять то, что он чтит. Я узнал, что вселенная такая, но те, кто придет мне на смену, наверняка увидят, что я заблуждался. Человеческая наука должна была бы основываться на своей завершенности; будучи же незавершенной, она и не есть *наука*, она лишь головокружение — неизбежный продукт воли к науке.

Величие Гегеля в том, что он поставил науку в зависимость от ее завершенности (как будто бывает достойное своего имени познание, пока его лишь вырабатывают!), но от здания, которое ему хотелось бы оставить по себе, сохранился лишь чертеж части, построенной еще до него (чертеж, который не составляли ни до него, ни после). Этот чертеж, именуемый «Феноменологией духа», по необходимости представляет собой лишь начало, и в итоге он неудачен: завершение познания происходит, только если признать человеческую жизнь началом, которое никогда не будет завершено. Достигни она даже предела своих возможностей, ей всё равно не обрести удовлетворения, не удовлетворить живущих в нас требований. Согласно той истине, что будет у нее в полусне, она могла бы признать эти требования ложными. Но, по ее собственному правилу, истина эта может быть таковой лишь при одном условии — что я умру, а со мной и всё незавершенное в человеке. И когда прекратятся мои страдания, когда незавершенность вещей перестанет подрывать нашу самодостаточность, жизнь отдастся от человека, а вместе с жизнью и та ее далекая неизбежная истина, что незавершенность, смерть и неутолимое желание образуют для человека вечно незаживающую рану, без которой он замкнулся бы в недвижности — в смертельно поглощающей смерти, ничего более не меняющей.

Если доводить мысль до конца, то оказывается, что научные данные имеют смысл постольку, поскольку делают невозможной окончательную картину мира. В том, как наука разрушала и продолжает разрушать всякие устоявшиеся концепции, — состоит ее величие и даже не просто величие, но истина. С развитием науки из тьмы, наполненной призрачными видениями, выступает четкий образ нашей жизни: человек жаждет познания, возможность которого от него ускользает, и в конце концов в своем ученом невежестве он оказывается неожиданным результатом своей же собственной деятельности. Вопрос стоял о бытии и субстанции, а теперь отчетливо выясняется (отчего сейчас, когда пишу, мне открывается «глубинный план миров» и больше нет разницы между познанием и экстатической «потерей сознания»), что там, где познание искало бытия, оно нашло незавершенность. Когда незавершенная, незавершаемая наука признаёт, что объект и сам не завершен и незавершаем, то возникает тождество объекта и субъекта (познаваемого объекта и познающего субъекта). Тогда рассеивается беспокойство от того, что незавершенное (человек) чувствует необходимость обрести завершенность (Бога); неведение будущего (*Unwissenheit um die Zukunft*^{*}, которое так любил Ницше) есть предельное состояние познания, а случай, каковым является человек, — адекватный (а стало быть, и неадекватный) образ незавершенности миров.

В представлении о незавершенности я обнаружил совпадение умственной полноты с экстазом, чего не мог достичь прежде. Не важно, что я тоже подошел к гегельянскому положению об устранении различий между объектом — познаваемым — и субъектом — познающим (хотя это положение и дает ответ на основное противоречие). С крутого склона, по которому я взбираюсь, мне теперь видна истина, основанная на незавершенности (тогда как Гегель основывал ее на завершенности), но никакого основания вообще больше нет, одна видимость! Я отказался от того, чего жаждет человек. Меня увлекает за собой — во славе — поддающееся описанию движение, столь мощное, что его ничто не остановит, ничто не могло бы остановить. Здесь то *оно и происходит* — то, чего нельзя ни оправдать, ни опровергнуть исходя из каких-либо принципов; это не полагание, а движение, в пределах которого возможны любые операции. Моя концепция — это надрывный антропоморфизм. Я хочу свести, приравнять совокупность всего сущего не к жизни человека, парализованного рабством, а к моей стихийной *невозможности*, которая не может избегать своих границ, но не может и удерживаться в них. В этот момент *Unwissenheit*, возлюбленное, экстатическое неведение, становится выражением безнадежной мудрости. В предельной точке своего развития мысль стре-

* неведение относительно будущего (*нем.*).

мится к своему «закланию», одним прыжком попадая в жертвенное пространство, и так же, как эмоция нарастает, пока не взорвется рыданием, так и мысль в своей полноте доходит до точки, где свищет опрокидывающий ее ветер, где свирепствует последнее, неустрашимое противоречие.

В каждой доступной реальности, в каждом существе надо искать жертвенное место, рану. У всякого есть уязвимая точка, через которую только и можно до него добраться; у женщины она под платьем, у божества — на горле жертвенного животного.

Кто, ненавидя эгоистичное одиночество, попытался пропасть в экстазе, тот схватил «за горло» небесную ширь: пусть она кричит и обливается кровью. Обнаженная женщина открывает простор для наслаждений (будучи прилично одетой, она не будоражила); так разрывается пустая ширь и, разрываясь, открывается тому, кто пропадает в ней, словно тело в отдавшейся ему наготы.

История не имеет завершения: когда эту книгу станут читать, даже самый маленький школьник будет знать, чем кончилась нынешняя война; сегодня же, когда я пишу, ничто не поможет мне сравняться в знании с этим школьником. Военное время столь явственно показывает незавершенность истории, что просто неприлично умереть за несколько дней до его конца (всё равно как читать приключенческий роман и бросить его за десять страниц до развязки). Согласие с незавершенностью истории — скрыто присутствующее в смерти — лишь редко дается живым. Один лишь Ницше писал: «Ich liebe die Unwissenheit um die Zukunft»*. А партизан слепо гибнет, уверенный в желанном результате.

Наука, как и история, не имеет завершения: я умру без ответа на важнейшие вопросы, так и не узнав результатов, которые изменят весь горизонт человечества (они изменили бы и мой собственный, как изменят горизонт тех, кто доживет).

Существа не завершены по сравнению друг с другом, животное — по сравнению с человеком, человек — по сравнению с Богом, который завершён лишь потому, что воображаем.

Человек, зная, что он не завершён, тотчас воображает существо завершенное, и воображает истинно. Отныне у него есть не только завершенное, но, по контрасту, также и незавершенное. До сих пор незавер-

* «Я люблю быть в неведении относительно будущего» (*Ницше Ф.* Веселая наука / Пер. К.А. Свасьяна // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 629).

шенное объяснялось его бессилием, а теперь, когда у него появилось и завершённое, в нем от избытка силы высвобождается желание незавершённого. Он может сколько угодно смиряться, приbedняться, наслаждаться в Боге своим смирением и бедностью; самого Бога он представляет себе бессильным против желания быть незавершённым, быть человеком, бедняком и умереть в муках.

Теология отстаивает принцип завершенности мира — во все времена, во всех местах и даже в ночь Голгофы. Достаточно, чтобы Бог был. Надо убить Бога, дабы разглядеть, что мир болен незавершенностью. Тогда властно возникает мысль, что надо любой ценой *завершить* этот мир, но невозможное, незавершённое тут как тут: всё реальное разбивается, трескается, иллюзия недвижной реки рассеивается, стоячая вода течет, и слышен шум близкого водопада.

Иллюзия завершенности — если говорить о людях — явлена в лице одетой женщины; стоит хотя бы частично ее раздеть, как становится зримой ее животность, и вид ее высвобождает во мне мою собственную незавершенность... В той мере, в какой люди кажутся совершенными, они пребывают обособленными, замкнутыми в себе. Но их разверзает рана незавершенности. Всё, что можно назвать незавершенностью — животная нагота, рана, — заставляет разных и отдельных людей *сообщаться* и обретать жизнь, пропадаая в *сообщении* друг с другом.

Когда-то давно, сидя пьяным на платформе метро «Страсбург — Сен Дени», я использовал для письма обратную сторону фотокарточки с обнаженной женщиной. Наряду со всякими бессмыслицами я написал: «Не-сообщение как раз и означает разительную необходимость сообщения». Я был вне себя, но не терял сознания и молча страдал от нестерпимой потребности кричать, обнажаться. Такое же страдание и во всём: потребность сгинуť наполняет всю жизнь болью, но благодаря такой потребности человек избегает завершенности. Неудовлетворенность, заключенная в сумятице истории; развитие науки, не оставляющей никакой возможности для покоя; образ Бога, для которого единственный исход — казнь; девка, которой приспичило и которая, больше не сдерживаясь, задирает платье, — это разные средства такого «сообщения, ощущаемого как нагота», без которого всё пусто.

IV ТОЧКА ЭКСТАЗА

Я начал эту книгу более месяца назад благодаря тому, что всё перевернулось, всё оказалось поставлено под вопрос, и это освободило меня от дел, в которых я увязал. Когда разразилась война, я больше не мог ждать, то есть ждать освобождения, которым для меня и является эта книга.

Принцип этой книги — хаос, у нее во всех смыслах нет никакого предела. *Мне нравится*, чтобы мои прихоти и излишества не имели цели. Однако через них проходит единая воля, пренебрегающая моим нетерпением, далекая и безразличная к влекущим ее опасностям. Превыше суеты, по ту сторону расчетливых амбиций — желание избыть до конца очевидную судьбу: столь же очевидную и столь же неопределимую, как любимый человек. Хорошо бы умереть от такой судьбы.

Я жаждал экстаза и обрел его. Свою судьбу я называю *пустыней* и не боюсь утверждать эту безжизненную тайну. Достигнув своей *пустыни*, я желаю, чтобы она была доступной другим, кому ее, должно быть, *не хватает*.

Просто, как смогу, я расскажу о путях, которыми доходил до экстаза, дабы и другие могли до него дойти таким же способом.

Жизнь — результат неустойчивости, неравновесия. Но возможной ее делает стабильность форм. Метания из одной крайности в другую, от желания к желанию, от расслабленности к напряженной экзальтации порождают только разор и пустоту. Приходится определять более или менее стабильные маршруты. Опасаться стабильности основ — так же малодушно, как не решаться ее нарушить. Беспрерывная неустойчивость еще пошлее строгого правила: вывести из равновесия, принести в жертву мы можем только то, что есть. Нарушение равновесия, *жертва* тем значительней, чем более уравновешенным и *завершенным* был их объект. Эти принципы противостоят морали, закономерно всё нивелирующей и враждебной к смене состояний. Они разрушают как романтическую мораль хаоса, так и мораль противоположную ей.

Желание экстаза не должно отвергать метод. На обычные возражения можно не обращать внимания.

Метод означает насилие, учиняемое над обычной расслабленностью.

Метод не сообщается в письменной форме. На письме запечатлевается след пройденного пути, но остаются возможными и другие дороги; единственный общий истинный — это неизбежность восхождения, напряжения.

Ни строгость, ни искусственность ни в чем не унижительны. Метод — это заплыв против течения. Течение унижает; средства для движения против него казались бы мне еще приятней, будь они еще хуже.

Приливы и отливы в медитации сходны с процессами, происходящими в растении, когда формируется цветок. Экстаз ничего не объясняет, ничего не оправдывает, ничего не освещает. Он всего лишь цветок, столь же незавершенный и столь же подверженный гибели. Единственный выход — взять цветок и смотреть на него до гармонии, когда он, *будучи* незавершенным, *будучи* подверженным гибели, всё объяснит, осветит и оправдает.

Дорога ведет через безлюдную местность, однако в этой местности водятся призраки (наслаждений или ужасов). Потустороннее — как потерянный жест слепца, воздевшего руки и широко раскрытыми глазами глядящего в упор на солнце, внутренне сам превращаясь в свет. Только представьте себе столь резкую перемену, столь внезапную вспышку, что идея субстанции оказывается пустой; место, внешний мир, образ — все эти слова стали пустыми; наименее же неуместные слова — *слияние*, *свет* — по сути неуловимы. Трудно говорить о *любви*: это слово спаленное и обессиленное, именно из-за тех *субъектов* и *объектов*, в чьей немощи оно обыкновенно вязнет.

Говорить о душе и Боге? о любви, соединяющей их вместе? Может быть, этими двумя понятиями, на вид менее всего связанными, выражалась бы какая-то молниеносная разновидность любви? На самом деле это и значило бы увязнуть глубже всего.

Электричка въезжает на вокзал Сен-Лазар, в ней у окна сижу я. Не поддаюсь слабости, видящей здесь лишь ничтожную частицу беспредельного мироздания. Если считать мироздание завершенной целостностью, это возможно, но если мироздание лишь незавершенно «зиждется», то каждая его часть не менее осмысленна, чем целое. Мне было бы стыдно искать в экстазе такую истину, которая, вознося меня на уровень завершенного мироздания, лишала бы смысла «прибытие поезда на вокзал».

Экстаз — это *сообщение* между элементами (которые необязательно поддаются определению), и сообщение обладает значимостью, какой не

имели элементы: оно уничтожает их — так же, как свет звезды уничтожает (медленно) саму звезду.

Незавершенность, рана, боль необходимы для сообщения. Завершенность противоположна ему.

Для сообщения нужен изъян, «дефект»; оно, как смерть, проникает через брешь в броне. Для него требуется совпадение двух разрывов — во мне и в другом.

То, в чем не видно «дефекта», стабильно, выглядит как завершенное целое (дом, человек, улица, пейзаж, небо). Но «дефект», изъян может возникнуть внезапно.

Целое нуждается в рассматривающем его сознании: оно является целым только в сознании. Равным образом и дефект целого явлен только в сознании. «Целое» и «дефект целого» оба даны исходя из субъективных начал, однако «дефект целого» обладает *лубинной* реальностью. Целое есть произвольное построение, а потому заметить дефект означает увидеть произвольность построения; «дефект целого» реален только *лубинно*, потому что его замечают через какое-то несовершенство произвольно; это несовершенство, как и построение, расположено в нереальности; оно возвращает нас к реальности.

Имеются:

подвижные, изменчивые фрагменты: объективная реальность;

завершенное целое: видимость, субъективность;

дефект целого: изменение, происходящее в плане видимости, но являющее реальность — подвижную, фрагментарную, неуловимую.

Мужчина и женщина, которых влечет друг к другу, связаны между собой сладострабием. Сообщение, сливающее их воедино, обусловлено наготой их разрывов. Их любовь означает, что они видят друг в друге не бытие, а рану и потребность пропасть: нет более страстного вожделения, чем вожделение подранка к чужой ране.

Раненый и одинокий, желающий гибели человек стоит перед лицом мироздания. Если он видит в мироздании завершенное целое, то перед ним Бог. Бог — это соположение в одном целом (как привычно людям) всего, что могло бы случиться. Разрыв в таком видимом целом сам происходит в плане видимости: распятие — это рана, через которую верующий сообщается с Богом.

Пицше показал, как «смерть Бога» вызывает затем возвращение к реальности — подвижной, фрагментарной, неуловимой».

Следует ставить в один ряд:

*смешное мироздание,
нагую женщину,
казнь.*

Представив, как меня казнят, я впадаю в транс.

Нагота дарует мне болезненную потребность в объятиях.

А мироздание оставляет меня равнодушным, оно меня не смещит: это еще одно пустое понятие.

Действительно, предметом экстаза не является мироздание. Его предметом не являются также ни женщина, ни казнь. Женщина требует по-человечески пропадать в ней. Казнь уstraшает. Экстаз не может иметь своим предметом ни страшное, ни слишком человеческое.

Возвращаясь к смешному мирозданию: раз оно смешно, то должно отличаться от такого мироздания, представление о котором меня не смещит; «смешное мироздание» есть, несомненно, транспозиция: воображая себе нечто смешное, я транспонировал его, удерживая в сознании его чувственный аспект, но мысленно отрицая его особенный аспект.

Вначале я не имел в виду ничего особенного. Я имел в виду что угодно смешное, без уточнений. А теперь расскажу анекдот (мне самому его только что рассказали). Человек стоит на скамейке и красит электрическую лампу в синий цвет²¹, кисточка едва достает до лампы; подходит другой и очень серьезно говорит ему: «Держись-ка за кисточку, я сейчас уберу скамейку». Я мог бы не рассказывать никаких анекдотов, но в данном случае «изменение происходит в плане видимости». Сознание имело в виду связанное целое, — к которому принадлежали лампа, кисточка, маляр; подобное целое реально существует только в сознании, так что достаточно мысленных движений, чтобы его нарушить. Но видимое не есть пустота. Когда занавес видимости прорывается, сквозь этот разрыв сознание на миг замечает «смешное мироздание».

«Изменение в плане видимости» было необходимо для возвращения к «реальности — подвижной, фрагментарной, неуловимой».

Между «женщиной», «казнью» и «смешным мирозданием» есть своего рода тождество: они пробуждают во мне желание пропасть. Но эта мысль еще недостаточна. Главное — это нарушение обычного порядка, в конечном счете — невозможность безразличия...

Дальше я еще вернусь к этому рассуждению, прерванному сном (оно ведет к утомительно-трудным проблемам).

Только что рассматривал две фотографии казни²². Эти снимки сделались мне привычны; и всё же один из них столь ужасен, что я не выдержал.

Пришлось отложить перо. По обыкновению сел перед открытым окном; не успев сесть, почувствовал, что меня захватывает какое-то экстатическое движение. На сей раз я больше не сомневался, в отличие от болезненных сомнений накануне, что это сияние не менее желанно, чем эротическое сладострастие. Я ничего не видел: *этого*, как ни старайся, не увидишь, не ощутишь и не постигнешь. *Это* вызывает тягостную печаль от того, что не умираешь. Хотя всё, что я любил, видится мне с тревогой, но те незаметные реальности, с которыми связывалась моя любовь, следовало бы представлять как стаю туч, скрывающих *здесь-сущее*. Восторженные образы обманчивы. *Здесь-сущее* мерится мерилом ужаса, ужас его вызвал; потребовалось яростное потрясение, чтобы *это было здесь*.

И снова, внезапно, при воспоминании о *здесь-сущем*, пришлось разрываться. Встаю, голова пуста от любви и *восторга*. Сейчас расскажу, как я достиг столь сильного экстаза. На стену видимости я стал проецировать образы взрыва, разрыва. С самого начала сумел сотворить в себе величайшее безмолвие. Мне это теперь удастся почти каждый раз, когда хочу. В таком безмолвии, чаще всего тусклом, я стал представлять себе всевозможные терзания. Картины непристойные, смешные, скорбные следовали одна за другой. Я представлял себе недра вулкана, войну или свою собственную смерть. Не оставалось сомнений, что экстаз достижим и без представления о Боге. С насмешливым отвращением думал о монахах или монахинях, «отрекающихся от особенного ради общего».

В первый раз, когда стена подалась, я был ночью в лесу. До этого полдня испытывал резкое сексуальное желание и отказывался искать удовлетворения. Решил до конца исчерпать это желание, без отвращения «медитируя» о соответствовавших ему картинах.

Потянулись друг за другом мрачные дни. Когда на празднике нет чувства локтя, радость так и остается нестерпимой: толпа зря волнуется, а есть не ест. Следовало бы кричать о великолепии жизни, а я не мог. Из быпок радости сменялся пустым возбуждением. Следовало бы стать просто тысячей голосов, взывающих к небу; порывы «от трагической ночи к спящей славе дня» оглуляют сидящего взаперти человека; только целый народ сумел бы их вынести...

То, что целый народ выносит и горячит, для меня смертная мука. Не знаю больше, чего хочу; изнурительными приступами, назойливо как муха, подступает возбуждение, тоже смутное, но тлеющее изнутри. Только раз наткнулся на стену, оставался один, отступал назад; в итоге, когда силы иссякают, наверное, остается только блуждать — у пределов невозможного.

Пожалуй, такие блуждания неизбежны. Эта жажда без жажды, эти слезы младенца в колыбели, не знающего ни чего он хочет, ни из-за чего плачет, могли бы служить *ultima verba**, последним посланием нашему миру мертвых солнц, пресытившихся солнцем живым.

Без младенческого неразумия и не попасть в этот мир мелких желаний попить и поплакать; без этого неразумия слова распадаются в пустоту; собственно, туда и не попасть, пока говоришь, пока довольствуешься привычной сферой, где каждое слово сохраняет смысл. Можно только хвастаться и лгать, пытаясь прибавить *последнее слово* к тому, что уже сказано. Не видя, что это *последнее слово* уже не является словом, что если всё расстроить, то *сказать* будет уже нечего: орудия младенцы не могут создать язык, у них нет такой потребности.

Вот что я знаю и могу сказать.

Жажда без жажды требует непомерного питья; слезы требуют непомерной радости. А непомерное питье требует жажды без жажды, и непомерная радость требует, чтобы нельзя было заплакать, даже когда накапывают слезы. Пусть у истоков жажды и слез стоят одни лишь мои излишества, но, по крайней мере, они требуют этой жажды и этих слез. Если иные, крича о своей жажде, плача или же с сухими глазами, хотят еще и *говорить*, то мне они смешнее детей: это они неумело жульничают. Если я сам кричу или плачу, то теперь я знаю, что таким образом высвобождается моя радость; так глухие раскаты вдалеке — это всё равно гром. У меня хватает памяти, и, вместо того чтобы быть философом, живущим своей тоской, или же проклятым поэтом (как если бы у меня была только половина или четверть памяти), я становлюсь почти младенцем. Более того: такой нищетой, таким страданием — бессловесно — *испускает* последний дух наша суть, и это сидит в глубине меня словно секрет — тайный сговор с неуловимой, непостижимой уму природой вещей. Радостный рев, детский смех, быстрое утомление — я создан из всего этого, всё это выгоняет меня нагим на холод и под удары судьбы, но, говоря начистоту, *я хочу быть выгнанным, хочу быть нагим*.

* последними словами (лат.).

По мере того как передо мной раскрывается недоступное, я отбрасываю первоначальные сомнения — боязнь сладостно-пресного блаженства. По мере того как я без усилий созерцаю предмет своего экстаза, мне становится ясно, что он меня терзает: рассекает как лезвием бритвы, кричащей, слепящей точкой. Даже и не точкой, ибо она проникает внутрь. Вызывающая, едкая нагота — это летящая к ней стрела.

От этой точки к человеку и от человека к этой точке «сообщается» молниеносная утрата.

Потребность пропасть есть самая сокровенная и самая далекая истина, истина жаркая, буйная, не имеющая ничего общего с так называемой субстанцией.

Для гибели и слияния необходимо быть особенным. Без особенности (какой то точки на планете, прибытия поезда на вокзал или еще какого-нибудь пустяка) ничто бы и не «высвободилось». Несложно показать разницу между жертвой (то есть сакральным) и божественной — теологической — субстанцией. *Сакральное* противоположно субстанции. Смертный грех христианства — понимание сакрального как «общего, творящего особенное». Ничто не бывает сакральным, не будучи сначала особенным (хотя и переставая им быть).

Экстаз отличен от получаемого сексуального удовольствия, но не столь отличен от удовольствия даруемого.

Я ничего не дарую, меня озаряет какая то внешняя (безличная) радость, я чувую ее, она несомненно со мной. От этого чувства я стораю, словно глубоко целую женщину; «кричащая точка», о которой я говорил, похожа на имеющуюся у человека «точку удовольствия», внутренне она переживается так же, как «точка удовольствия» в миг содроганий.

Я собирался как можно яснее рассказать о «средствах достижения экстаза». Мне это плохо удалось, а хотелось бы.

Метод медитации близок к технике жертвоприношения. Если внутренне сломать особость, замыкающую меня во мне самом, то обнажается точка экстаза; так и животное заменяется *сакральным* в миг, когда жрец убивает, разрушает его.

Если мне на глаза попадется изображение казни, я могу в ужасе отвернуться от него. А если на него смотрю, то становлюсь *вне себя*... Страшный вид казни разверзает то пространство, где была замкнута (ограничена) моя личная особость, он яростно взламывает, разрывает его.

Однако отсюда не следует, что через этот разрыв я получаю доступ к потустороннему, неточно определяемому мною как «ГЛУБИНА МИРОВ».

Эти термины не годятся, они непомерно смутны, но такими они и должны быть: действительно, их смутность можно было бы смягчить лишь *отрицательными* уточнениями.

Во-первых:

«ГЛУБИНА МИРОВ» не есть Бог. Если разглядеть эту «ГЛУБИНУ МИРОВ», раз и навсегда отменяется возможность того застойно-неизменного, о чем возвещало одно смешное слово...

Во-вторых:

«ГЛУБИНА МИРОВ» ничем не противостоит головокружительному, катастрофическому вихрю, уносящему вместе с нами в пропасть всё телесно-твердое, что возникает — или могло бы возникнуть — из глубины пространства.

(Действительно, «глубина миров» выглядит как всеобщая катастрофа, которой не остановят никакие границы... Так же выглядит и «СМЕРТЬ БОГА», которая резко расталкивает нас среди теологического сна и, в сущности, единственно соответствует требованию быть вполне добросовестным.)

Человек настолько соразмерен смерти, что он отнюдь не поддается страху — как раз видение страха и дарует ему освобождение.

Вместо того чтобы избегать надрыва, я его углубляю. Вид казни потряс меня, но уже очень скоро я стал переносить его равнодушно. Теперь я вспоминаю о предсмертных муках множества других людей. А мало-помалу (или, быть может, сразу) — и обо всём огромном человечестве, обреченном на беспредельный ужас...

Я жестоко раздираю надрыв — и в этот миг достигаю точки экстаза.

Сострадание, боль и экстаз составляют одно целое.

Иногда человеку хочется убежать от полезных вещей; убежать от труда, от рабского труда, навязанного ему полезными вещами. Тем самым они обусловили и замкнутую особость (эгоистическую близорукость), и всю приземленность нашей жизни. Труд создал человечество, но, достигнув вершины, человечество избавляется от труда²³.

Пора отнять хотя бы одну человеческую жизнь у узколобой деятельности, пора необходимости механических движений противопоставить тяжкую расслабленность сна. Пора остановить в сознании течение рассуждений и растворить его в этой пустоте — спокойно, чтобы возникающие слова и образы начали казаться странными и непривлекательными.

Простое *сосредоточение* обманывает, раздражает. Оно противостоит естественному ходу жизни, стремящейся наружу (правда, обычно это стремление глохнет, приводит к полезным вещам). Сладострастное ощущение, в которое впадает сознание, особенно надоедает, если достигнуто искусственными приемами.

Полезно соблюдать непринужденную, одновременно и стабильную и «фонтанирующую» телесную позу. У кого-то бывают для этого свои личные средства, но вообще есть некоторые эффективные способы, на которые можно положиться: глубоко дышать, сосредоточить внимание на дыхании как на разгаданной тайне всей жизни; чтобы мысли не растекались по бесконечным ассоциациям, можно поток образов как бы вводить в неподвижное русло с помощью упорно повторяемых фраз и слов. Подобные средства кажутся неприемлемыми? Однако отвергающие их зачастую терпят куда худшее: они во власти механизмов, которые этими средствами можно остановить.

Хотя вмешательство извне тут *недопустимо* (иногда поневоле приходится любить то, что было бы приятней ненавидеть), важнее всего не при нуждение, которому подвергаешься, но опасность чрезмерного соблазна. Первая операция избавляет и чарует; со временем это избавление прие дается; жить очарованным — както пресно, не по-мужски.

В течение нескольких дней жизнь соприкасается с пустотой тьмы. Это дает чудесную разрядку: сознанию является безграничное могущество, когда всё мироздание подвластно его желанию. Однако вскоре возникает беспокойство.

На начальном этапе эти традиционные рецепты бесспорны, просто чудесны. Мне сообщил их друг, узнавший о них из восточного источника. Мне знакомы и христианские практики: в них больше подлинного драматизма; им лишь недостает начального этапа, без которого мы остаемся в подчинении у рассуждений.

Мало кто из христиан, выйдя из сферы рассуждений, достиг сферы экстаза: надо думать, у них была какая-то предрасположенность, делавшая неизбежным мистический опыт, *вопреки рассудочной наклонности, свойственной христианству по самой его сути.*

Сладость, блаженство отталкивают меня. Для меня нет ничего выше стихийной прихоти.

V СООБЩНИК

...редкая удача — моя удача — во всё более ужасном мире заставляет меня вздрогнуть.

Обстоятельства жизни парализуют меня.

Быть может?

Но я убежден, что однажды разгляжу во всей его прозрачности «всё сущее», мертвых и живых. Солнце заходит, уже наполовину стемнело, небо, перечеркнутое длинными тучами, сверкает звездами, холм... а дальше — быть может — раскинулись пространства, которые всего лишь сон или потребность в пространстве. Я не слишком стремлюсь увидеть их: мне достаточно смеха или слез, невозможных, как невозможен сам этот мир. Сквозь них играет мой задор, и в них смотрит на себя поддерживающая его ирреальность. В следующий раз она будет смотреть на себя иначе.

Вернулся к животной жизни, лежу на кровати, с графином красного вина и двумя стаканами. Кажется, никогда я не видел, как солнце тонет в таком пылающем, кроваво-золотом небе, под бесчисленными розовыми облаками. Медленно воодушевляюсь невинностью, прихотливостью и великолепием этого обвала.

Удача пьянит как вино, но она безмолвна: в предельной радости, *почувший* ее начинает задыхаться.

Навязчиво преследует образ китайского палача на фотографии, который усердно отрезает жертве ногу по колено; жертва привязана к столбу, глаза закатились, голова откинута, сквозь перекошенный рот видны зубы.

Лезвие вонзается в плоть колена... Кто осмелится утверждать, что этот кошмар верно выражает «сущее», его натуру во всей наготы?

Рассказ о жгуче-остром опыте, несколько месяцев назад.

— На закате отправился в лес. Шел целый час, затем свернул на темную тропинку, где хотел освободиться от гнетущей сексуальной одержимости. При этом воображал, что главное — в определенной точке — погрузить в себе блаженство. Я представлял себе образ «хищной птицы, убивающей птицу помельче». В темноте воображал, как высокие ветви и

черная листва деревьев ополчаются против меня, против блаженства, со всей яростью хищной птицы. Почудилось, что на меня налетает мрачная птица... и раздирает мне горло.

Это иллюзорное ощущение было менее убедительным, чем другие. Я встряхнулся, кажется, даже расхохотался, избавившись от чрезмерного ужаса и неуверенности. В крошечной тьме всё было ясно видно. На обратном пути, несмотря на крайнюю усталость, шагал по крупным камням, где обычно все ноги вывихнешь, так, словно я невесомая тень. В тот момент я ничего не искал, но тут небо разверзлось. Я *узрел, узрел* то, что мешает видеть одна лишь добровольно взваленная на себя тяжесть. Утраченное беспокойство удушливого дня наконец разбило, заставило рассыпаться стенки раковины.

Я шел, черное небо впереди ежесекундно вспыхивало зарницами далекой грозы — трепещущими, немymi, огромными; высокие темные силуэты деревьев внезапно высвечивались словно среди бела дня. Но этот небесный праздник бледнел по сравнению с заревом, которое разгорелось... нет, все таки не во мне; в самом деле, нельзя указать какого-либо места тому, что столь же неуловимо и порывисто, как ветер.

Я был весь в этом *зареве*, со всею достоверностью, и, уже мало сознавая себя, пропадал в этом зареве; рядом с ним любая ярость оказывается вялой, самая острая бритва — зазубренной. Беспольное, нечаянное блаженство, лезвие, крепко зажатое в голой руке, которая обливается кровью от радости.

Со всею страстью, со всею злобной пронизательностью, на какую я способен, я внутренне желал, *чтобы жизнь разоблачилась*. С тех пор как началась война, я пишу эту книгу, всё же остальное для меня не имеет смысла. Я хочу только жить; хочу алкоголя, экстаза, жизни голой, как голая женщина, — и смущенной.

По мере того как жизнь, которую я веду, открывается мне и одновременно — так как я прожил ее, ничего не скрывая, — становится видимой извне, я могу лишь внутренне обливаться кровью, плакать и вожделеть.

Вся эта жизнь — счастливый смех, веселые ночи и всякие злобные насмешки — вся эта раздираемая ветром туча, быть может, одно лишь долгое рыдание. Оно оставляет меня холодным, во власти вожделений к какой-то невозможной наготе.

Есть то, что я жадно обнимаю. За ним — другое, чего мне не обнять, чудесно-невозможное. Всё это иссякает, разрешаясь одним судорожным иканием.

Голые (полураздетые) девки — словно икота, словно скрипучий пол.

Сколько холода, как от серных паров, в этом животе над чулками, в этом сообщническом переглядывании без надежды на любовь; сколько души и жестокой неги в этой наготы.

Женская нагота жаждет наготы мужской не менее жадно, чем пылает от удовольствия — тревоги.

Одна курительная трубка, два пристегивающихся белых воротничка, один голубой, четыре черные женские шляпки: четыре шляпки разных форм, чтобы класть их, вместо крестов, на могилы.

Человеческая нагота столь же вызывающая, как могила: она дурно пахнет, но мне смешно. Могила столь же неизбежна, как обнажение.

О чем надо просить любимую: стать добычей невозможного.

(То, что выше, написано не на трезвую голову. Я тогда выпил.)

Ненавижу фразы... Всё, что я отстаивал, все убеждения, которые разделял, — всё смешно и мертво; я — одно лишь безмолвие, мироздание есть безмолвие.

Мир слов смешон. Угрозы, насилие, властные чары принадлежат безмолвию. Глубинное сообщничество не выразить словами²⁴.

Вести себя по-господски — значит никогда ни в чем не давать отчета; мне противно объяснять свое поведение.

Суверенность безмолвна — или же низвергнута.

Наступающая святость жаждет зла.

Кто говорит о правосудии, сам и есть правосудие, он предлагает вершителя справедливости, отца, вождя.

Я не вершу правосудие.

Я приношу дружеское сообщничество.

Чувство праздника, вседозволенности, ребяческой радости — когда бьются.

Только «суверенному» человеку ведом экстаз. Если экстаз не дарован Богом!

Откровение, даваемое моим опытом, — это явление человека самому себе. В нем есть похоть и злоба, не сдерживаемые моральными тормоза-

ми; и счастливое дружество с теми, кто просто зол и похотлив. Человек — сам себе закон, если обнажится перед самым собой.

Мистик перед Богом вел себя как *подданный*. Кто ставит перед собой человека, тот ведет себя как *суверен*.

Святость требует от человека сообщничать с похотью, жестокостью, язвительностью.

Похотливым, жестоким и язвительным *святий* приносит дружеский стговор и смех.

Дружество *святого* — это доверие, знающее, что его обманут. Это дружество человека с самим собой, зная, что он умрет, что сможет упиваться умиранием.

VI НЕЗАВЕРШИМОЕ

Мысль отражает мироздание, и это самая изменчивая вещь; тем не менее она обладает реальностью мироздания. Поскольку же нет ни малой, ни большой части и самая крохотная часть не может быть менее (или более) осмысленной, чем целое, то «сущее» различается в зависимости от времени. Вероятно, сознанию необходимо мыслить точку, где всё сходится, — в конце времен (Гегель), вне времени (Платон). Эта необходимость сознания реальна: она составляет предпосылку смысла, сверх которого и без которого мысль уже ничего не измыслит, однако она изменчива. Но зачем ограничивать эти перспективы субъективной реальностью, которой противостоит неподвижная реальность объекта? Есть ведь возможность взглянуть на мир как на слияние субъекта и объекта, при чем субъект, объект и их слияние беспрестанно изменяются, так что бывают разные формы тождества между объектом и субъектом. Это не значит, что мысль обязательно достигает реальности, но, может быть, все-таки достигает? Это значит, что в игре участвуют только фрагменты, что реальность не обладает единством, а состоит из последовательно или одновременно соположенных фрагментов (без неизменных границ).

В постоянных ошибках человека, возможно, выражается незавершенность реального, а значит, и истины. Адекватное познание объекта, если этот объект по сути своей незавершен, должно развиваться во всех направлениях. Взятое в целом, то будет строительство и одновременно разрушение огромного здания, координируемое лишь кое-как и всегда лишь частично. Если представлять себе вещи таким образом, то приятно быть человеком. А если нет, то разве не безумие воображать какую-то деграда-

нию, из-за которой якобы наше тугодумие и глупость? Разве что Богу — существованию совершенному — очень хотелось незавершенности, словно чего-то бесконечно малого, которое больше, чем его полное отсутствие величии! (У Бога не может быть никакой *величины*; в нем нет ни различия, ни сравнения.)

Это значит, что в человеке и его ошибках мы видим такое зеркало, которое не может быть ни совершенным, ни кривым; природа — лишь фрагмент, отражающийся в зеркале, которым служим ей мы.

Это положение нечем обосновать (на последние вопросы никому не дано ответить): Мы можем только относить эти вопросы — отсутствие отклика на них — на счет той части реальности, что выпала нам на долю. Ну, а если допустить, что и не существует общего, способного подчинять себе части (чтобы они зависели от чего-то большего, чем оно само)? Вопросы и отсутствие ответа на них образуют границы, которые могут по-своему проявляться в различных возможностях.

Эти положения и предположения необоснованны, ни в коем случае не могли бы быть обоснованными: обосновать что-либо можно только необходимостью, исключающей другие возможности. Все вместе они достаются тому, кто говорит, когда фундамент давно заложен и всё здание уже успело рухнуть.

Трудно мыслить иначе: «дважды два четыре», истина, верная для любой реальности, для любой возможности! Если придерживаться ее... Больше нечего и открывать в пустом пространстве, кроме этой очевидной формулы, которая и сама пуста.

Если кто-то станет опираться на одну лишь эту пустую достоверность, сделав из нее фундамент для упрямого достоинства, то как же не посматься над ним, всё равно как над другим предложением: «дважды два пять»? Когда я вкрадчиво говорю себе: «дважды два пять... а почему бы и нет?» — на самом деле я ничего такого не думаю: в эту минуту от меня всё ускользает, но *этим ускользанием во мне всякого объекта я, пожалуй, не менее приближаюсь к тому, что поддается познанию, чем если бы, считая вечной истиной «дважды два четыре», я воображал, что постиг тайну вещей.*

Я пишу, а в это время над моей лампой пролетает божья коровка; вот она опускается мне на руку, я снимаю ее и сажаю на бумажный лист. В свое время я перерисовал на этом листе схему, изображающую, по Ге-

гелю, различные формы от одной крайности до другой: от Allgemeinheit* до Einzelheit**. Коровка остановилась на колонке Geist***, идущей от allgemeinen Geist к sinnliches Bewusstsein (Einzelheit)^{4*}, через Volk, Staat и Weltgeschichte^{5*}. Возобновив свое неуверенное движение, она попадает в колонку Leben^{6*} — теперь здесь ей и жить, пока не доползет в центральной колонке до «несчастливого сознания», которое связано только с ее именем²⁵.

Эта крохотная тварь заставляет меня смиряться. Мое сознание перед нею не счастливо: я с трудом избегаю неловкости, вызываемой несчастьем мне подобных; несчастьем, которое эксплуатируется педантами. Испытывая его, я чувствую, как сам становлюсь педантом.

Несчастному философу нужен алкоголь, как угольщику мыло. Но все угольщики чумазы, а философы трезвы.

Вывод? Поднимаю стакан спиртного за свою мысль: возврат к солнечному сознанию!

Ход моей мысли — не столько философическое несчастье, сколько счастливое отращивание к несостоятельности — очевидной — разных мыслей; алкоголь мне нужен для того, чтобы извальяться в чужой пыли.

Смирение перед Лотреамоном или Рембо: новая форма несчастного сознания, и, как у старой, у нее есть свои педанты.

Прочел две «беседы» одного индийского монаха²⁶, которого я знал, видел его целый час: одетый в розовый балахон, он понравился мне своим изяществом, красотой, счастливым жизнерадостным смехом. Удручает эта литература, приспособленная к морали Запада.

Можно было бы твердо заявить и ясно зафиксировать: истина не там, где люди рассматривают себя обособленно, она начинается вместе с разговорами, совместным смехом, дружеством, эротикой и существует только *ко переходя от одного к другому*²⁷. Неприемлем образ человека как обособленного существа. Смешон затворник, полагающий, будто своей мыслью он отражает весь мир. Он не может его отразить, потому что, будучи

* всеобщности (нем.).

** особенности (нем.).

*** дух (нем.).

^{4*} всеобщего духа к чувственному сознанию (особенности) (нем.).

^{5*} народ, государство и всемирную историю (нем.).

^{6*} жизнь (нем.).

и игром отражения, перестает быть соразмерным *тому, что не имеет центра*. Мир видится мне похожим не на обособленное, замкнутое в себе существо, а на *то, что переходит от одного к другому*, когда мы смеемся, когда любим друг друга; когда он мне так видится, передо мною распадается бескрайний простор, и я пропадаю в нем.

Тогда я сам мало что значу и, *обратно*, мало что значит чье либо чужое присутствие.

Я не верю в Бога: за неимением веры в себя.

Верить в Бога — значит верить в себя. Бог — всего лишь гарантия, данная моему «я». Если бы мы не отдавали свое «я» абсолюту, мы смеялись бы над ним.

Если я отдаю свою жизнь самой жизни, переживаемой и утрачиваемой (не люблю говорить: «мистическому опыту»), то открываю глаза на мир, где имену смысл лишь раненым, раздираемым, *жестоким*, где и божество тоже есть лишь разрыв, заклание, жертва.

Говорят, упражняющемуся в созерцании Бог не менее необходим, чем один электрод другому, если мы хотим, чтобы между ними пробежала искра. Для экстаза нужен объект, на который направится его искрометность: даже сокращенный до точки, этот объект действует столь терзающе, что было бы приятно или удобно иногда как-нибудь именовать его. Но, говорят также, тут есть и несомненная опасность: электрод, получивший имя Бога (тяжесть), важен только до вспышки. На самом деле объект или точка, которые находятся передо мной и к которым устремлен экстаз, — именно то, что другие видели и описывали, говоря о Боге. Всё ясно сказанное успокоительно: так и определение незыблемого «я», основоположения всех существ и природы, соблазняло возможностью прояснить предмет созерцания. Таким определением мы проецируем самих себя в пространство и вечность. Идея индивидуального существования благоприятствует полаганию объекта, к которому устремлен экстаз (собственно, полаганием объекта можно и уточнить его открытие в экстазе). Тем не менее такое полагание удручающе ограничено: когда вспыхивает искра экстаза, то необходимые электроды, субъект — объект, должны быть сожжены, уничтожены. Это означает, что в миг, когда субъект пропадает в созерцании, объект (божество или Бог) становится агонизирующей жертвой. (Иначе ситуация повседневной жизни, когда субъект сосредоточен на полезном объекте, будет удерживать нас в рабстве, своим собственном действии, чьим правилом является польза.)

Я избрал себе объектом не Бога, а, по-человечески, юного осужденного китайца, который истекает кровью, на фотоснимках, истязаемый па-

лачом (лезвие врезается в кость его колена). Узы ужаса и дружества связали меня с этим несчастным. Если же я смотрел на эту фотографию *до наступления согласия*, она отменяла во мне необходимость быть только самим собой: одновременно этот избранный мною объект распадался в беспредельности, пропадал в урагане боли.

Каждый человек чужд мирозданию, он принадлежность вещей, обедов, газет, которые замыкают его в своей *особенности*, оставляя в неведении относительно всего остального. Со всем *остальным* наше существование связывается смертью: кто смотрит в глаза смерти, тот перестает быть принадлежностью своей комнаты, своих близких, он отдается вольным играм небес.

Чтобы лучше это понять, рассмотрим две противоположные физические системы — волновую и корпускулярную. Первая объясняет явления посредством волн (свет, вибрация воздуха или волны на воде), согласно второй, мир состоит из корпускул — нейтронов, фотонов, электронов, простейшие соединения которых называются атомами или молекулами. Возможно, сравнение между любовью и световыми волнами или же между лично определенными существами и корпускулами произвольно или натянуто. Но эта физическая задача помогает разглядеть противоположность двух представлений о жизни: одно — эротическое или религиозное, другое — профанно-приземленное (одно открытое, другое замкнутое). Любовь — это столь полное отрицание отдельного существа, что мы находим естественным и даже в определенном смысле чудесным, что какое-нибудь насекомое гибнет от огня, к которому стремились. Но этот эксцесс мы уравниваем желанием одного обладать другим. Такая потребность не только искажает эротический порыв — она еще и устанавливает отношения взаимной принадлежности между верующим человеком и смутным присутствием божества. (Бог становится вещью верующего, как верующий — вещь Бога.) Так получается с необходимостью. Но знать это — не значит меня согнуть. Кричаще терзающая «точка», о которой я уже упоминал, настолько просвечивает жизнь своим излучением (хотя — или поскольку — она есть то же самое, что смерть), что, будучи однажды обнажен, объект сновидения или желания, слившись с нею, становится живым и даже пылающим и интенсивно присутствующим. Личность божества, однажды «явленная», отныне так же доступна, как любимый человек, как женщина, отдающая свою наготу для объятий. И тогда израненное божество или готовая к удовольствию супруга представляют собой «транскрипцию» «крика», достигаемого в экстазе. Эта «транскрипция» проста и даже неизбежна: мы должны видеть перед собой какой то объект. Но, достигая объекта в «крике», я знаю, что

ничего не мог достойное называться объектом. И, ничем больше не отделяемый от своей смерти (которую я люблю, утопая в удовольствии и призывах ее пришествие), я также должен соотносить этот знак терзания и уничтожения с образами тех, кто соответствует моей потребности любить.

Раньше судьба сталкивала людей с жалостью, моралью и самыми противоположными установками: с тревогой, а еще чаще с ужасом; они почти никогда не встречались с дружеством. До появления Ницше...

Писательство — всегда лишь игра с неуловимой реальностью; я не хотел бы, чтобы это стало попыткой, которая никому никогда не удавалась, — заключить мироздание в рамки стройных пропозиций. Мне хотелось сделать доступными для *живых* — безбожно-счастливых удовольствиями этого мира — те восторги, которые кажутся совершенно им чуждыми (и за которыми до сей поры ревниво надзирал уродливый аскетизм). Если бы никто не искал удовольствия (или радости), если бы имели значение только покой (удовлетворение) и равновесие, то приносимый мною дар был бы напрасным. Этот дар — экстаз, играющая сама с собой молния...

В последние дни сплю беспокойно, и сны мои тяжелы и мучительны — под стать моей великой усталости...

Позавчера снились склоны огромного вулкана, похожего на Этну²⁸, но пустынными просторами скорее напоминавшие Сахару; вулканическая лава казалась темным песком. Когда я приблизился к кратеру, было не то чтобы день и не то чтобы ночь, а какая-то мрачно-неопределенная пора. Еще не успев отчетливо рассмотреть очертания кратера, я понял, что вулкан начинает извергаться. Высоко над тем местом, где я находился (а я считал, что приблизился к вершине), вздымалась огромная стена из того же материала и того же цвета, что и песок, только гладкая и вертикальная. Слово образ надвигающейся катастрофы, по этой стене во мраке медленно текла огненная струйка. Я обернулся и увидел, что пустынный пейзаж изрезан длинными фумаролами²⁹, которые низко ползли по земле. Я побежал вниз по склону горы, понимая, что мне не уйти от опасности, что я пропал. Я испытывал крайнюю тревогу: хотел поиграть, а игра оказалась безвыходной. Через фумаролы я быстро добрался до подножия горы, но даже там, где я надеялся найти выход, передо мною, куда ни глянь, высились новые склоны; я находился на дне воронки неправильной формы, ее стены были покрыты трещинами, испускавшими длинные белые шлейфы тяжелого вулканического дыма. Меня удручала уверенность в неминуемой смерти, но я продолжал свой

путь, становившийся всё труднее; добрался до входа в какой то грот, каменные своды которого сказочно ярко переливались желтым, черным и синим цветом, образуя геометрический узор, как на крыльях бабочек. Я проник в это убежище, вошел в просторный зал, столь же геометрически правильной и красивой архитектуры, как и вход. Те, кто там находился, почти сливались с убранством стен — плотнее, чем статуи на церковном портале. Они были огромного роста и как-то устрашающе безмятежны. Я никогда не видел, не мог представить себе никого более совершенного, могучего и пронизательно-ироничного. Один из них величественно и бесстрастно высился передо мной, восседая в непринужденной позе, как будто ряды орнаментальных фигур, из которых он состоял, были волнами прозрачно-очистительного смеха, столь же яростно-беспредельного, как буря на воде. Перед его каменным лицом, упивавшимся лунным светом, который исходил из его нутра, движимый отчаянием и уверенностью разделить владевшую им гибельную веселость, я с дрожью, но нашел в себе силы *очнуться* и рассмеяться. Я обратился к нему и, несмотря на волнение, с притворной легкостью высказал то, что чувствовал: что я подобен ему, подобен его сородичам, которых различал в глубине не так ясно, как его, а они смеялись — спокойным, ледяным и пронзительным смехом — над моим крайним испугом и непостижимой отвагой. Тут напряжение возросло настолько, что я проснулся.

За день или два до того я видел во сне, что для меня настало время отныне ни с чем не считаться и растрачивать себя, даже не пытаясь перевести дыхание; это желание владело мною сильно, меня так и вздымали волны разнузданного красноречия. Словно в более смутном сне о вулкане, там тоже была смерть — одновременно пугающая и желанная, — вся суть которой в пустом величии и нестерпимом хохоте, какие бывают только во сне, — и она тоже предлагала прыжок и связующую власть чему-то неведомому, совершенно черному, чего поистине никогда не познать и что чарует не хуже самых блестящих красок, потому что в нем никогда не будет никакой, даже самой крохотной, частички познанного, ибо оно есть уничтожение той системы, которая была властна познавать.

Сентябрь 1939 года — март 1940 года

НЕСЧАСТЬЯ НАШИХ ДНЕЙ

I ИСХОД

Начинаю вторую записную книжку, в то время как на севере идут бои. Трудно объяснить, зачем пишу: что-то во мне этого требует. Всё во мне яростно сталкивается, всё сжато в комок. Всё проклято.

В ночь с 9 на 10 мая³⁰ я еще ничего не знал, не предвидел; беспрестанно просыпался и, чего никогда не бывало, стонал, жалобно шепча в подушку: «Пощадите!»

Спустившись поутру в залитый солнцем сад, я заметил по ту сторону ограды старика в синем фартуке садовника; его у нас называют «командиром». С характерным крестьянским акцентом, взволнованно, но просто и добродушно, он пересказал мне сообщение по радио: немцы вторглись в Бельгию и Голландию.

Ненавижу романтизм: я не настолько слаб на голову. Весь хаос во мне — лишь следствие нерастраченных сил. Я порвал (или потерял) письмо к N*, в котором развивал мысль, что с завершением истории у негативности не станет применения (речь шла о Гегеле). Оставшись без применения, негативность будет разрушать того, кто ее переживает: завершение истории будет освещено *жертвой*, так же как и ее заря.

Для нас жертва не может быть такой же, как в начале «времен». Мы переживаем опыт невозможного успокоения. Если святость ясно мыслит, она признаёт в себе потребность разрушения, потребность трагического исхода.

Еду (на несколько часов) в места, с которыми меня связывают отвратительные воспоминания детства (там обитает моя семья)³¹ и которые надо будет покинуть, как это делают проклятые, — смеясь. Чувствую бли

* Текст этого письма нашелся и приводится в начале «Приложения» (см. с. 363 наст. изд.).

зость трагического срока; это меня то парализует, то радует... Зачем об этом писать? Я подхожу к моменту, когда оставшиеся в прошлом куски моей жизни сходятся вместе, сталкиваются и смешиваются с тем, что у меня на сердце сегодня (сейчас мне ничто не помешало бы топнуть ногой по ступеням алтаря, где я, возможно, истеку кровью).

Прикрытая покровом, мгристо-сияющая бесплодная пустыня, сознание чувств, превратившихся в золу, покой старых пепелищ. Нет вернее силы, нет печальнее безмолвия. Всё ложь, раз сердце перестало обливаться кровью.

Великие и страшные события переносятся с трудом; и всё же они таковы, что мне не хотелось бы жить без них, пусть даже они ежедневно приносят беду.

Часто делаюсь малодушен: слишком богатое воображение отнимает мужество.

Умер Э.³² Я его любил; он появлялся как призрак (очень старый приветливый призрак). Мы редко с ним виделись. Его подточили последние события и убил страх; странная жертва!

Несколько раз проходил по площади Согласия, которая когда то была площадью Террора³³. Народ вправе делать всё. Пусть предаёт закланию тех, кого ему не хватает, чтобы избыть заключенную в нем потребность! Народ даже вправе игнорировать страдания, которых сам требует. Смерть Э. — логичная и *гала*.

Мне смешно было бы говорить: «Я люблю народ», ведь я с ним — одно целое. Истерзанный, но *отсутствующий*. В моих терзаниях больше муки, а тем более в моем отсутствии. Я не смог бы сказать «люблю...». Особенно тягостна сама речь. Моим терзаниям соответствует лишь безмолвие.

Поезд, где я пишу эти строки, проезжает по местам, которые в понедельник бомбили: первые, еще малозаметные гнойнички, первые признаки чумы.

Горе тому, кто не смеет глядеть в лицо действительности. Буквально нынешним утром — и это было нетрудно предугадать — всё вокруг слов — с цепи сорвалось!

С некоторой веселостью (скорее, с веселостью) вижу: что бы я ни писал, это как бы новый шаг, ведущий к смерти. Только этим и связаны вместе лихорадочные заметки, и другого объяснения им нет.

Не знаю, хватит ли мне мужества сохранить веселость...

Отел было в заголовке написанного выше поставить слова: «Час истины»; так называется момент в корриде, когда смертельно раненный бокс должен погибнуть. Лукавство? А как не лукавить со смертью? Лукавить! так я недавно решил умереть; но принесенное тревогой развеяло в прах.

После полудня долго прогуливались со «старым резонером»³⁴. Мы уже виделись во вторник; в тот раз я был поражен почти полным согласием между нами — и это в тот момент, когда всё вокруг вверх дном. На что взгляд, нет ничего яснее и значительнее, чем диалектика автономии и сообщения. Он ждал от моей страны чего-то такого, чего не может сделать никакая другая, чего не в силах уничтожить никакое поражение.

Еще старик долго говорил 5 июня — о «жизни святых», которая нас и д т во враждебных нам мирах с неясной логикой. Пишу перед отъездом из Парижа³⁵, а Париж в восемь часов утра накрыт облаком копоти. И в гостинице в центре города, и всё это выглядит мрачно. Настоящий апокалипсис, где нет ничего вразумительного. Сидя у себя на шестом этаже, пытаюсь погрузиться в медитацию — писать, пропадая в этом страшном тумане. От ужаса перехватывает горло, и всё же внутри нарастает какая-то сила: она ветвится во мне, словно дерево. Люди заставляют себя страдать до отвращения, и все-таки ими владеет сила.

Непомерная (убийственная) усталость, чувство беспредельной катастрофы, которой сам я более или менее избегаю, но о которой постоянно напевают чужие рассказы; мертвые дети, кричащие женщины, напирающие толпы. Ночью в Туре пожар, вспышки от стреляющих зениток. И всё это поблизости от оазиса, до которого, как мне порой кажется, я никогда не доберусь. Остается сделать самое трудное, но все препятствия постепенно устраняются (ожидание уничтожает желание). Еще бы немного сил! Немного сил? Дошел до того, что смеюсь над самим собой, словно мое имя записано в небесных книгах зла. Покой, как в храме, но этот храм посвящен злым богам.

В тот самый момент, когда я пишу, смерть подбирается к «старому резонеру». (Он умер двумя месяцами позже.)

Человеческое лицо — бесконечные извивы лабиринтов и лазеек, соответствующих движению ума, на котором всё основано. Никто больше не думает свести жизнь к простоте солнечного диска. Но каждый из нас носит в себе эту простоту, забывая о ней из-за случайных сложностей, зависящих от скупой тревоги нашего «я».

Представьте себе звезду, погрязшую в мелочах человеческих забот! Обращение к солнцу со словами «Дражайший господин!» показывает всю пропасть между мирозданием и человеком.

Меня ничто не заставит забыть о смехе, но вот люди слишком мало «солнечны», и не хочется больше хохотать над их мелочностью.

Когда ослабевает основа всех вещей, вполне естественно желать и напряженно искать *простоты*.

Нас заживо ощипали! А ведь у нас были перья! Но мы не летали.

От города к городу в наемном автомобиле; в убогих городах заторы, поток беженцев тянется по долинам. Низкие тучи, бесконечный дождь.

Началась горная дорога, сквозь цепляющиеся за склоны облака. Мир выглядит невообразимо печально; достаточно того, что иногда всплывало в тумане: враждебное, пустынное уныние создавало ощущение беспредельности, которая вот-вот опрокинется.

Поднимись облака повыше, нас заворожил бы пейзаж несравненной красоты. Эта гнетущая нагота украсилась бы многоцветьем сверкающих красок; ослепительный простор, наполовину занятый небом, и разнообразие планов подчеркивали бы необычность и богатство форм, крутизну провалов. Но удержат нас в напряжении перед этой картиной смогли бы лишь тревожный вид голых плоскогорий и меланхолия пустынных пространств.

Я шел из дома в дом, входил в комнаты, где сгрудились беженцы с женщинами и детьми. В одной из самых многолюдных комнат слышалось поросячье хрюканье: это дышала уложенная на тахте девочка-уродец с крысиными ножками и отмеченным печатью недуга мертвенно-бледным лицом.

По мнению А., Кьеркегор наделяет Иова одним правом — вопить, звать к небу³⁶. Ненавижу вопли. *Хочу* ситуации «землемера», хочу играть в эту игру, которая, по выражению А., вводит в невозможное возможное³⁷. В этой игре, по крайней мере, ни слова, ни правила языка ничего не определяют.

Хотя жизнь моя здесь, в деревне, пуста — и странна, и бессвязна, — всё же не хочется окончательно увязнуть.

Что это — любезность? Смирение? Но ведь, по определению, я «землемер»? Смех на моих устах не из-за вины ли, что остаюсь *самим собой*? Что не стал другим? Что не умер? Ну, если им так нравится... Я плачу, согласен платить. Так как же не смеяться?

Моя веселость — это стрела, пущенная с несравненной силой.

Будь всё ширится. От мира, который породил меня — и сделал таким, какой я есть, — скоро останется лишь воспоминание, да и то в обломках.

Истинная суть Кьеркегора, и особенно «землемера» (у Кафки) — тревога. Ну, а я? Если я смеюсь или, смеясь, чувую здесь или там сущее, то что мне сказать тем, кто захочет меня выслушать? Пусть лучше их скрутит тревога!

Тот, кто не умирал от ужаса в низко стелющемся тумане, тот радуется вету, как идиот, уверенный, что дневной свет принадлежит ему по праву. Как ему быть невинным в мире, где он сам же вводит понятие виновности? А тот, кто, напротив, не забывает пережитый в тумане смертельный ужас, сознаёт, что всем обязан пьянящему свету.

Я прочертил дорогу до той самой точки, куда изливается весь поток живущих. Этот поток упоений и страданий беспрерывно пропадает в океане, имя которому слава: *слава, что не бывает ничьим особенным владением.*

Когда я «медитирую» перед голыми горными склонами, то представляю себе ужас, что исходит от них в службу и бурю; эти горы враждебны, словно дерущиеся насекомые, они охотнее принимают смерть, чем жизнь.

Смешная истина пространства открывается мне, подобно тому как задравшему женскую юбку — вязкая истина любви.

Однако эротика требует непомерной траты сил... а при малейшем спаде напряжения ничего не выходит. Даже сам Сад не понял, что злоба и непристойность — не от злой природы, а от *святости* — трансов — человеческого тела. Пишу это потому, что мне удалось проникнуть в тайну... Она никогда бы не открылась мне, если бы я не так часто снимал платя с девок. Но я должен был найти в себе силу пойти еще дальше. Мне является что-то подобное вспышке молнии в горле... нет более желанной вспышки.

Добавлю: на пороге *славы* я увидел *смерть* в образе наготы, выраженной в длинные черные чулки с подвязками. Кто встретил кого-то более человеческого, кто имел дело с более ужасной фурией? Эта фурия повела меня за руку по моей преисподней.

Посыпать голову пеплом? Густой туман окутывает горы траурным крепом... Но смерть близко знакома мне. Взгляд теряется в углублениях стен, где пыль и паутина являют последнюю истину: невинную жесто-

кость, которая всегда начеку, подстерегая малейшую слабость. Рана на туше коровы, только что брошенной, облеплена мухами.

С сентября по июнь, пока шла война, я сознавал ее с тревогой. В вой не мне виделось то, чего не хватает в жизни, если называть ее повседневной, — то, что пугает, вызывает ужас и тревогу. Я принимал к ней мысль, стремясь утопить эту мысль в ужасе войны: в моих глазах война была то же, что казнь, падение с высокой крыши, извержение вулкана. Ненавижу вкусы тех, кто любит ее из-за возможности подраться. Она притягивала меня, навевая тревогу. «Люди войны» не ведают подобных чувств. Для них война — лишь наиболее подходящий им вид деятельности. Они идут в атаку, чтобы избежать тревоги. Им нужно как можно сильнее вовлекаться в игру.

Ну, а те, кто бежит от военной опасности, словно христианин от дома терпимости! Кто, мучаясь тревогой, не решается встретить ее лицом к лицу!

Над залитой солнцем пустошью в небесной синеве звенят насекомые. Воображаю какой-то арабский бред: невидимые глазу насекомые голосят в воздухе, словно айсауа³⁸. Само пространство впадает в транс.

Вдали из сумрака долин выступают старые горы, пустынные и голые, недоступные для человеческого благоустройства.

Через два месяца после катастрофы (проезжая через Виши)³⁹.

Более всего мне ненавистны эти богатенькие, под взглядом которых всё так и уменьшается в размерах. Жалкие шлюхи! При одном их виде теряю дар речи. Даже безмолвие смерти недостаточно тяготит, чтобы связать эти языки. Но беда зашла слишком далеко, обман слишком очевиден.

В тревоге. Повсюду, куда ни глянь, тревога. Всё утомляет, утомительно много препятствий.

Другие не поддаются тревоге. Они смеются, поют. Они *невинны*, а я *виновен*. И кто же я такой в их глазах? Циничный *интеллектуал*, весь изломанный и перекрученный. Как переносить, что ты такой тяжеловесный, неприятный, неизвестный? Я принимаю всё это, хоть и удивлен его чрезмерностью.

Лицемер! Писать, быть искренним и нагим — на такое никто не способен. Не хочу этого делать.

Яростные, слишком яростные порывы. Обуздывать себя не желаю... Но и не распускаю себя. Не зная, кто я такой, ни на чем не останавливаюсь. С дерзостью отщепенца. Ежеминутно сердце отверзается течет кровь и медленно, с жуткой гримасой, входит смерть.

Смущающийся христианин: для него это падение. Я не уклоняюсь от удара и ран. Ранен в глаза; в низ живота? И всё же хочу силы, не болезни, и силы — настоящей.

Философия — подстилка для всех... И как «святой» насмешник, неблагодарный друг тьмы. Мужская сила пса (скрытая).

Как стать сильным? Как всё принять? Как любить?

Стоять с достоинством дерева (но не в мышлении: то, что я додумываю до конца, остается без штанов), абсурдно нежным. Быть с жизнью, с женщиной — любовником пьющим, смешливым, полным внимания и нежности, в чем-то даже химеричным, но никогда не чище обнаженно го члена.

Сила — в познании тайны; тайна открывается лишь тому, кто тревожен. Счастливый, смеющийся ребенок не знает бессонницы этого мира, ни тревоги, ни экстаза которого не разделяет. Своим благодушием он отстранен, защищен от худшего. Вот чего еще следует требовать от тревоги: никогда не желать, чтобы ребенок умолк.

Для меня же — подавленность, пустота, разлука, страдание. Всё, чего мне остается ждать, — одиночество зверя.

Пристально всматривался в стены комнаты. Глаза закатывались.

И вдруг я вижу. От этого впору закричать. Словно оторванный своей собственной силой, хохочу, задыхаясь. Говорю «вижу», то есть это крик ужаса видит. Я больше не отделен от своей смерти. Если же представлять себя живым, то выжить — значит пасть, более не чувствовать себя хваченным за горло и ничего не видеть.

В аскезе есть некое бесстыдство — наедине с собой я им пользуюсь, — некая удаленно-враждебная грубость. В распущенности же — доброжелательность простака, но при этом бесконечно нежная стыдливость. Я мечтаю об аскезе без внешнего блеска, о жизни удаленно-печальной, но без всяких правил. Подобная аскеза не гарантирована от бурных приливов, ей пришлось бы мириться с опасными эксцессами во всём.

От моего нескончаемого «процесса» хочется умереть...

Внезапно — словно озарение, физическое счастье, причем, пожалуй, сильнейшее: я ящерица в трещинах стены, на солнце хаос кровопролития!

По воле случая... вчера я говорил бы только о тревоге; сегодня горжусь — должен гордиться — своим «прозорливым бесстрашием»! Источник любого настроения прихотлив. Животное существование, чье время отмеряют солнце и дождь, знать не знает категорий языка.

Май — август 1940 года

II ОДИНОЧЕСТВО

Нынешнее время не очень-то благоприятно для новых истин. Способность человека сосредоточивать свое внимание ограничена. Простейшее усилие — сложить несколько чисел, — и я на время забываю тех, кого люблю. А для иных такое время тянется вечно. Изменение исторических условий а fortiori* поглощает всё внимание без остатка. Занимаясь настоящим, теряешь из виду отдаленные времена, а тогда и настоящее делается нелепым.

Перемены и суета способствуют болезненным размышлениям — тогда как мирные времена очень мало. Расстройство людей и вещей — а не застой — годится для завоевания темных истин. Мать при родах смертельно страдает, мы рождаемся из пронзительных криков.

Кто смотрит на мир издалека, как бы умерев для него; кто глядит на него сквозь глубокие волны, *быстро* сменявшие друг друга в течение веков, — тот лишь смеется при виде новой прокатившейся волны, оставившей позади себя столько растерянных людей, которые цепляются за выброшенные ею обломки. Ему видна лишь бесконечная череда катящихся из глубины времен яростных волн, разметывающих непрочные связи и застылые фразы. Ему слышен лишь грохот бурных, розовеющих от крови валов. Головокружительный простор неба и грандиозное движение (в котором он сознаёт лишь *грандиозность*, не ведая ни начала, ни конца) выражают собой в его глазах человеческую природу, которой является он сам и которая ломает в нем желание покоя. Это поистине слишком величественная картина, от нее ему плохо: он раздавлен, задыхается. Но пока он не узрел ее, он и не был человеком: ему неизвестно было восхищение, когда не сдержать восторженного крика.

Никто не знает, в какую бездну одиночества может толкнуть человека судьба.

Точка, откуда вещи видятся во всей своей наготе, гнетет не меньше, чем могила. В этой точке его обязательно пьянит *божественное бессилие*; и оно терзает его до слез.

Вот я вновь — со смехом на устах — среди мне подобных. Но их заботы больше меня не трогают: в их толпе я слеп и глух. Во мне нечем воспользоваться.

тем более (*лат.*).

Пустынная сухость, состояние неопределенности (всего вокруг) — это благоприятные условия для отрыва от всего. Заключенному во враждебном одиночестве является нагота. Это самое тяжелое испытание, но и самое избавительное — глубочайшее дружество требует, чтобы человека оставили все его друзья, свободная дружба отрешается от тесных уз. Как же перешагнув через слабости друзей или *близких* читателей, я теперь изыскиваю таких друзей и читателей, каких может обрести мертвец. И я вижу, как их много, верных, молчаливых: словно небесные звезды! Смех и безумство открыли мне вас, а смерть соединит нас навеки.

Во мне бушует битва, чтобы мне быть пеной в точке, где сшибаются противоположенные волны. Сознавая, что среди людей я — точка разрыва и сообщения, мне приходится еще и смеяться над своими страданиями и бешенством. Нельзя быть в стороне от этого бешенства: пусть я и смеюсь над ним, но оно всё же мое...

Когда событий слишком много, то в *конечном счете* они требуют безмолвия. Чувствую себя вдали от собственных фраз: они недостаточно *зидываются*. Сегодня мне хотелось бы заикаться — и никогда еще не был столь уверен в себе. Вспышки мыслей внутри выражают меня вполне только стремительной, слепящей игрой света... Представьте себе человека, который от терзаний нынешнего дня болен — до такой степени, что перед глазами всё качается и пища извергается через нос; он сможет вынести всё это только пьяным — пьяным без неврозов и даже с веселостью, — в то время как в сознании у него земля уходит из-под ног (как будто он вот-вот умрет).

Такая боль не шутит: моя воля тверда, у меня крепкие челюсти... Наперекор суете предлагаю каждому мое одиночество. Чего бы стоило мое одиночество без суеты — и чего бы стоила суета без моего одиночества?

Желания, ожидания, заповеди, связи и формы жгучей жизни — подобно домам и государствам, всё подвластно смерти и уже завтра может исчезнуть; самим богам в небесных кушachs не меньше грозит упасть с этой высоты, чем бойцу — быть убитым. Понимая это, не сомневаясь в этом, я не чувствую ни веселья, ни страха. Чаще всего живу в отсутствии.

Прошлой ночью, зайдя дальше прежнего, я достиг, кажется, еще большей ясности сознания, не мог заснуть; это было болезненно, но просто, как при находке потерянной вещи: утратив ее, мы страдаем, а вновь найденная, она нас больше не забавляет. Весь день жил потом этой жиз

нюю, твердо и уверенно. Мысль, что нашлось нужное слово, казалась мне пустой. Я легко мог бы и отдать это обезоруживающе простое слово. Но для меня мысль об открытии чего-либо противоположна сообщению. Теперь скучаю, обескураженный.

Вчера, желая узнать высоту атмосферы, заглянул в словарь: оказалось, что столб давящего на нас воздуха весит не меньше семнадцати тонн. Недалеко от слова «атмосфера» наткнулся на *Атликсско*, город в Мексике, в штате Пуэбла, у подножия Попокатепетля (вулкана). Мне внезапно представился этот городок, похожий на городки южной Андалусии: в каком же забвении — не ведомый никому на свете — он живет? И все-таки живет-поживает, а в нем маленькие девочки, нищенки и даже, может быть, где-то в неприбранной комнате рыдает истекающий потом юноша... Вот и мир сегодня весь в рыданиях и бесхитростно харкает кровью (как чахоточный) — где-то на равнинах Польши? Лучше ничего не воображать. Крик раненого! В глубине моего одиночества я глух, здесь хаос хуже, чем на войне. Даже вопли агонизирующих кажутся мне пустыми. Мое одиночество — это целая империя, за обладание ею идет война; это забывгая звезда — алкоголь и знание.

Взвалить на себя непомерную задачу? или переживать любые задачи играючи? или же и то и другое: не уклоняться и *играть*. Не могу уклониться и не играть тоже не могу. Добьюсь победы упорством. Отказываясь от соблазнов, которыми живут остальные. Начинаю ощущать как свершившийся факт, что властвую, как напряжение одного требует ответного напряжения. Во мне сурово-прозорливое господство — и в то же время решимость. Я слишком уверен в себе, чтобы застрять там, где другим кажется, что вязнут.

УДАЧА

I ГРЕХ

Если бы я не сказал о грехе, недоставало бы самого главного. Как было не заметить, что вместе с жертвой я одновременно полагал и грех? Грех есть жертва, сообщение есть грех. О плотском грехе говорят, что это жертва на алтарь Венеры. «Я совершил сладчайшую из жертв», — так когда-то сказал поэт⁴⁰. Этим выражением древних нельзя пренебрегать. И подобно тому как любовь есть жертва, жертва есть грех. Юбер и Мосс так пишут о заклании:

«Начинается преступление, нечто вроде святотатства. Когда жертву приводили на место гибели, некоторые ритуалы также предписывали возжигания молока и масла и искупления <...> бывало, что исполнителя убийства наказывали: били или высылали <...> обряды очищения, которым должен был подвергнуться исполнитель после жертвоприношения, напоминали обряды, нацеленные на искупление преступника» («Жертвоприношение», с. 46–47)^{*, 41} Умертвив Христа, человечество приняло на себя неискупимую вину: это вершина жертвенности.

К чтению «Понятия страха»⁴².

Для того, кто понимает сообщение как терзание, оно является грехом, злом. Это разрыв в установленном порядке. Смех, оргазм, жертва — всё это душераздирающие обмороки и проявления тревоги: переживающий их — встревожен, он объят, охвачен, одержим тревогой. Но в том-то и дело, что тревога — это змей-искуситель.

Желающему уразуметь необходимы три вещи: беспечность ребенка, сила быка (хотя на арене она мало впечатляет) и готовность быка-ирониста выныкать в подробности собственного положения.

* Мосс М. Социальные функции священного / Пер. с фр. под ред. И.В. Утехина. СПб.: Евразия, 2000. С. 42–43. (Примеч. пер.)

Я говорю: сообщение — это и есть грех⁴³. Но ведь очевидно обратное. Грехом должен был бы быть один лишь эгоизм!

Хуже всего — *неверный свет*⁴⁴. Никому не избежать света от *мостовой*. Опаснее неясный свет, идущий со всех сторон (мы не знаем точно, откуда) и под определенным углом совпадающий со светом от мостовой. Человеком, мечущимся в таком неверном свете, владеют благоразумные верования. Ему никогда не поверить, что он покинут. Он не знает, что ему следует сначала признать свою покинутость, затем пожелать ее и, наконец, всецело проникнуться волей к покинутости. Как ему догадаться, что покинутость — самый прямой и открытый путь к сообщению? Всё время проглядывают какие-то *истины*, целые пучки истин, они завораживают его; затем эти пучки рассыпаются... Он без устали составляет их снова, немного иначе. Придет наиумнейший человек — сумеет связать их все в один пучок. А когда это вновь рассыплется, исчезнет ли целостная истина? Ничуть не бывало: с неисчерпаемым терпением снова заработает тьма; человек забвением излечивается от своего бессилия. Тем более что оно зиждилось на ошибке: в глубине души никто и не стремится к свету, сам Гегель не хотел его. Наш ум направлен к *неверному свету*, ищет неуловимых бликов. Яркий свет всё разрушил бы, свет обернулся бы тьмой! Даже во мне, пока я пишу эти строки, продолжается умственная работа... Я обречен знать, по крайней мере, то, что говорю сам. Наверно, мне не пропасть во тьме, пока не умру.

Если бы мое объяснение условий, при которых существование одного человека сообщается с существованием других, было принято всерьез, то мне бы следовало *продолжить* это объяснение. Но это никому не под силу. То, что поначалу объяснимо, в конце концов превращается в свою противоположность. Худшее, чем грозит тревога, — это благоприличная видимость, которую мы придаем случайным истинам; мы знаем описываем сами себя и разглядываем то, что нам представляется истинным. Такое *описание* обладает связностью, и мы признаём за ним объективность — это неизбежно, но проблема от этого только отодвинулась. Что изменилось? Что это нам дает, если на место чистого субъекта подставить субъектно-объектную связку человека и мироздания? И субъект, и связка оба существуют. Эта связка — одна из возможных форм неверного света.

Жаль, что ум не обладает болезненной чувствительностью зуба... мне-то достался на долю хворый мозг, но я один...

Признав свое ничтожество, ум должен еще объяснить по всем правилам обличения, как ему выпала такая участь! Для такой операции он не способен, но все-таки и не менее оснащен, чем для всех прочих.

Связность ограниченных описаний, возможность надежных предвидений, абсолютность числовых отношений — человек припадает к этим своим опорам, как ребенок к рукам матери. Какой смысл имели бы связность и абсолютность чисел, если бы существовал потусторонний мир совсем иной — и заключал бы их в себе? А какой бы смысл они имели, если бы его не было? если бы только была одна связность? Обеспокоенный еще тревожнее тоскует от этой связности и абсолютности: они не дают ни покоя, ни достоверности, даже не-припадание к ним сомнительно. Человека со всех сторон враждебно обступают реальное, возможное, связность описаний и то, что по ту сторону ее; идет война, и нельзя ни вообразить мир или перемирие, ни пожелать победы или поражения... Мы зовем истину окончательной, мечтаем о покое, но это опять-таки война.

Вижу себя в ночи отрешенным от самого себя. Вздыхается высокая гора, свищет холодный ветер; нигде нет защиты от ветра, холода и тьмы. Я взбираюсь по бесконечному склону, шатаюсь. У моих ног разверзается бесдонный, как кажется, провал. Я сам и есть этот провал, и в то же время я — вершина, скрываемая тьмой и всецело присутствующая. Мое сердце прячется в этой тьме, как смутно подступающая тошнота. Знаю, что с приходом солнца я умру.

Понемногу свет заливают место отсутствующего неба; поначалу как будто не по себе. Постепенно начинает мутить, а свет всё разрастается. Чувствую, как в этой мутной дурноте моего сердца скрывается солнце, которое мне теперь ненавистно. Оно медленно восходит в сиянии. Умирая, не могу больше кричать — выкрикивается лишь бесконечное безмолвие.

Христиане никак не поймут одного: как по-детски, немужественно они ведут себя перед Богом; если мы отрицаем Бога — и только тогда, — мы мужественны; на этом, а не на теологических абстракциях, зиждется само определение понятия, дефиниция Бога.

Слушал по радио выступление священника — кроткий детский голос, единственно приемлемый для священника.

Вопреки тому, что обычно думают, речь — это не сообщение, но его отрицание⁴⁵, по крайней мере относительно, как по телефону (или по радио).

Не славить наготу красивой девки, с упоением ощущающей в себе мужской член*, — это скудость мысли и морали. Отворачиваться от ее славы — всё равно что отворачивать взгляд от солнца.

Жесткость разума, серьезность, напряженная воля в самом безволии. Всецелая мужественность. Устранять всё доброе, жалкое, мягкое — во всяком случае, из умственной жизни. Не важно, что девка *должна* быть красивой или что ее поведение ведет к позору.

Тот факт, что мы не можем упорствовать в любовстрасти, но лишь встречаем какие-то линии удачи, а затем, отброшенные назад, платим за испытанное удовольствие множеством неприятностей, означает, что любовстрасти не способствует цельности. А коль скоро цельность человека есть гармония во времени, получается, что стремление к гармонии ведет к лживому отрицанию. Оно ведет к сокрытию *сущего*.

Я забочусь о других примерно так же, как если бы за них отвечал! Какаянибудь женщина катится в пропасть — а я малодушно не могу вынести ни женщины, ни пропасти.

Гордость (самоомнение) одних тянет за собой других, идущих следом. Познание хронически путается в заблуждениях. Для меня эти последовательные перемены мысли — одно общее движение. Впав в заблуждение, приходится терпеть его последствия и не терять гордости. Даже для полного заблуждения, для незнания — падения во тьму — требуется горделивая стойкость. Даже если при этом безосновательно оправдывать свою собственную гордость, утверждая, что чужая гордость безосновательна.

Принцип Ницше (считайте ложным то, что хотя бы однажды вас не рассмешило)⁴⁶ касается не только смеха, но и *утраты экстатического знания*.

* В издании 1944 года мне пришлось заменить два слова многоточиями. (Примечание 1960 г.)

II

ПРИТЯГАТЕЛЬНОСТЬ ИГРЫ

Мой характер сформировала боль. Боль и учительница, а у ребенка
порезаны кончики пальцев.

Без боли ты ничто!

И ячу при этой мысли: оказаться отбросом! Ною от боли, готовый
умоляться, но смириться не могу.

Мне спустя сжимаю и разжимаю зубы, меня клонит в сон.

Болят зуб, голова тупая.

Иппу, зову: надежда на избавление причиняет еще большую боль.

Не знаю ничего о себе, — что я за зверь, — ничего не ведаю о мире. По
почам неумогу, бьюсь головой о стену, ищу дорогу — не уверенно, а об-
реченно, падаю, расшибаюсь в кровь, валяюсь на земле... Мне неумогу
и предчувствую, как мне ломают клещами пальцы, как жгут подошвы
раскаленным железом. Никакого исхода, кроме клещей или раскаленно-
го железа. Ни лазейки, ни компромисса. А если бы железо и клещи про-
шли мимо? всё равно мое тело подлежало бы их власти. Это тело *дей-*
ствительно нельзя отделить от раскаленного железа. *Действительно* нель-
зя отделить (Нельзя же отделить его от головы.)

А если эта настойчиво предвещаемая мне боль со временем начнет
оставлять меня равнодушным? Я же все-таки стремился к покою и отды-
ху. Ни о чем не думать, греться на солнышке, отбросив все заботы. Слу-
чалось же мне когда-то проводить чудесные, прохладные часы на берегу
реки, в лесу, в кафе, у себя в комнате? Не говоря уж о радостях судорож-
ных.

Скольку вниз и вниз, вырвали коренной зуб, обезболивание не дей-
ствует. Ужасный момент!

А что было бы, до какой бы степени я струсил, если бы не надежда,
что кокаин окажет свое действие? Дома по-прежнему продолжает обиль-
но течь кровь. Ощупываю языком дыру в десне: в глубине ее какой-то
пищевок мяса; это кровяной сгусток, он увеличивается, выползает наружу.
Выплываю — возникает следующий. По консистенции эти сгустки — как
сопли, а на вкус — как тухлая пища. Они забивают весь рот. Надеюсь,
хоть сон избавит меня от чувства гадливости, перестану пытаться выковы-
ривать и сплевывать эти сгустки. Засыпаю, но через час просыпаюсь: во
сне кровь вытекла из переполненного рта на подушку и простыню — в

складках простыни прячутся то полувывсохшие, то слизисто-черные густки. Тоска и усталость. Воображаю, что у меня гемофилия, а там, может, и смерть. Почему бы и нет? Я не хочу умирать, вернее, думаю: смерть — грязная штука. Во мне растет отвращение. Ставлю рядом с кроватью тазик, чтобы не ходить плевать в уборную. Огонь в печи утас: мысль о том, чтобы встать и снова его разжечь, вызывает уныние. Заснуть больше не удается. Часы тянутся медленно. Время от времени задремываю. В пять или шесть утра решаюсь снова разжечь огонь: хочу воспользоваться бессонницей и избавиться хоть от одной неприятной работы. Нужно вычистить старую золу и угли из печки. Неуклюже принимаюсь за дело, скоро вся комната усыпана углями, шлаком, золой. Эмалированный тазик полон крови, весь в густках и брызгах, простыни в красных пятнах; мучает бессонница, по-прежнему течет кровь, и сладковатый привкус слизистых густков с каждым часом вызывает всё большее отвращение. В конце концов развожу огонь, руки у меня черны от сажи, измазаны кровью, на губах кровавые корки, комната полна густого угольного дыма, и, как всегда, упрямое топливо никак не разжигается. Совсем не нервничаю, тревоги не более, чем в другие дни, одна лишь грустная жажда покоя.

«Гром, хохот, песни слышались тише и тише. Смычок умирал, слабая и теряя неясные звуки в пустоте воздуха. Еще слышалось где-то топанье, что-то похожее на ропот отдаленного моря, и скоро всё стало пусто и глухо.

Не так ли и радость, прекрасная и непостоянная гостья, уходит от нас, и напрасно одинокий звук думает выразить веселье? В собственном эхе слышит он уже грусть и пустыню и дико внемлет ему».

*Гоголь, «Вечера на хуторе близ Диканьки»**

Нам не дано *знать*, что такое человек вообще — удача или неудача. Рассматривая это только с точки зрения борьбы, мы приходим к двусмысленному суждению: удача — это мы сами, а неудача — чума, воплощенная в разных мерзавцах. Напротив того, при ясном суждении приходится признать зло как факт и борьбу добра со злом (неисцелимую рану человека). При двусмысленном суждении ценности перестают быть условными, добро — то есть мы сами — это не удача, но нечто должное, это человек как он должен быть; всё подделано, подтасовано, словно подстроено каким-то Богом в неоспоримых своих целях.

* Гоголь Н.В. Собр. худож. произведений: В 5 т. М.: Издво АН СССР, 1959. Т. 1. С. 57. (Примеч. пер.)

Сознание человека устроено таким образом, что не может принимать расчет удачу — разве что в той мере, в какой ее удастся устранить или избежать. Спешим и забываем, *больше с нею не считается*. Если же довести размышление об удаче до конца, то оно как раз и срывает с мира покровы невероятных предвидений, в которые облакает его разум. Как и человеческая пагота, *нагота* удачи — которая, в конечном счете, всё и решает — неизбежна и отвратительна: одним словом, она *божественна*. Зависящий от удачи ход вещей во вселенной не менее удручает, чем абсолютная неопределенность какого-нибудь царя.

Мои размышления об удаче находятся *на обочине* развития мысли.

Тем не менее нельзя мыслить о чем-либо более резко (решительно). Мои размышления проникают в самую глубину и выдергивают стул из-под тех, кто ожидал от развития мысли возможности уссесться и отдохнуть.

Мы можем, должны подчинить разуму или, посредством науки, рациональному познанию часть того, что нас прямо затрагивает. Нам не отрицать того факта, что в какой-то момент все вещи и законы определены по капризу случая, *удачи*, а разум вступил в дело под самый конец и в той лишь мере, в какой это ему позволяет исчисление вероятностей.

И правда, всемогущество разума ограничивает власть случая; в принципе этого ограничения достаточно, ход вещей *долго* подчиняется законам, которые мы, как разумные существа, умеем различать, но в крайних точках он от нас ускользает.

В крайних точках обнаруживается свобода.

Крайние точки недоступны для мысли!

По крайней мере, в пределах наших возможностей они доступны ей только двумя путями:

1) ей дано распознавать и замороженно созерцать бесконечный простор катастроф. Исчисление вероятностей ограничивает их размах, но не отменяет их смысла (или, вернее, бессмыслия) — ведь, как смертные люди, мы являемся и выходцами из их империи;

2) не охваченная трудом часть человеческой жизни имеет доступ к свободе: это часть, обреченная игре, которая допускает контроль разума, но и определяет, в пределах разума, возможности кратковременного прыжка за эти пределы⁴⁷. Именно игра, завораживающая подобно катастрофам, позволяет позитивно преодолеть *головокружительную притягательность удачи*.

Я понимаю, каков предмет моих желаний: я даже связан с ним, живу в нем. Он ясен, как свет; он восхитителен, как первая звезда, замерцавшая в ночи. Кто захочет познать этот предмет вместе со мной, должен приспособиться к моей темноте: этот отдаленный предмет чужд и в то же время знаком; его касалась, нюхая цветы, любая девушка со свежим румянцем. Но столь велика его прозрачность, что от дыхания он замутняется, а от слова рассеивается.

Человек тысячью способов изменяет удаче, тысячью способов изменяет «себе существу». Кто решился бы утверждать, что никогда не поддастся унылой суровости пуританства? А не поддаться ей — опять-таки измена. Ткань удачи соединяет в каждой своей петельке тень и свет. Только преследуя и калеча себя на пути ужасов, депрессии, отказа (а также и бесчинства и экссесса), я смог прикоснуться к удаче, ощутить ее легкость, полную невесомость (стоит лишь на миг отяжелеть — и ты упускаешь удачу). Если искать ее — никогда не найдешь. Говоря, я несомненно ей изменяю: избежать измены можно только насмехаясь над этой изменой самому, или чтобы это делали другие. Весь я целиком, вся моя жизнь и все мои силы посвящены удаче: во мне лишь пустота, тщета... и так весело смеяться. Удача: воображаю в ночной печали вонзающееся в самое сердце острие ножа, счастье непомерное, счастье непереносимое...

Слишком много света, радости и неба
слишком широка земля быstroногим конем
я вслушиваюсь в воды и рыдаю днем

земля кружится у меня в ресницах
камни гремят у меня в костях
анемон светлячок
вызывают обморок

в саване из роз
раскаленная слеза
возвещает день.

Удачи ищут двумя разноприродными порывами: один — к захвату и головокружению; другой — к согласию. Первый хочет грубо-эротического соединения; неудача жадно набрасывается на удачу, поглощает ее или, по крайней мере, оставляет меченной знаком пагубы; на миг воспламенившись, неудача следует дальше своим путем или завершается в смерти. Другой порыв — гадание, желание истолковать удачу, стать ее отражением, пропасть в ее свете. Чаще всего эти противоположные порывы

сопоставляются друг с другом. Но если мы ищем желанного согласия в отрицении к насилию, то удача, введенная в регулярно-монотонный ход вещей, отменяется как таковая; она рождается из беспорядка, а не из принципа. Ей требуется случай, ее свет мерцает в черном мраке; уберегая нас от беды, мы ей неверны, и от такой неверности она сразу теряет свой блеск.

Удача — больше, чем красота, но красота черпает свой блеск из удач.

I подавляющее большинство (неудача) топчет красоту в проституции.

Не бывает незапятнанной удачи. Не бывает красоты без изъяна. Совершенная красота или удача перестают быть собой, делаются правилом. Желание удачи болит в нас, словно зуб, оно желает и ее самой, и ее противоположности — мутной сокровенности беды.

Если бы не боль, никто не мог бы вообразить себе молниеносно сгорающую удачу и следующее затем падение.

Идея удачи тонка, как паутина, и раздражает душу.

Удачу трудно переносить; обычно ее разрушают и гибнут. Удача хочет быть *безличной* (иначе это тщеславие, птица в клетке), неуловимо-печальной, она скользит во тьме, словно песня...

Не могу представить себе *духовную* жизнь иначе как безличной, зависящей только от удачи, а ни в коем случае не от напряжения воли.

Однажды я видел на крыше дома вбитые посредине ската большие и крепкие крючья. Если, допустим, человек упадет с конька крыши, то он мог бы удачно зацепиться рукой или ногой за один из таких крючьев. Сорвавшись с конька крыши, я бы разбился о землю. А подвернись крюк — мог бы удержаться!

Потом я говорил бы себе: «Когда то архитектор предусмотрительно поставил там крюк, без которого я бы погиб. Я должен был погибнуть, но нет, я жив, там вбили крюк».

Получалось бы, что я присутствую, живу на свете с неизбежностью; но в основе этого словно кроется нечто невозможное, немислимое.

Теперь, представляя себе быстроту падения, я вижу, что всё на свете существует лишь потому, что наткнулось на крюк.

Обыкновенно мы стараемся не замечать его. Мы объявляем свое существование чем-то необходимым. Равно как и существование всего мира, земли, человека.

Миром правит крюк, и я оказался ввергнут в бесконечную игру зеркал. Принцип этой игры был тот же, что и у останавливаемого крюком падения. Можно ли было проникнуть еще дальше в сокровенность вещей? Я дрожал, настолько было неумогу. Сокровенный, изнуряющий до слез восторг — не стану описывать этот шабаш, в сиянии которого слились все оргии всех времен, сколько их бывало на свете.

Сказать ли? Нужно так немного: как только я снова достигаю удачи, мне доступен и восторг, так что в некотором смысле он никогда и не прекращался. Мне редко бывает нужно удостовериться в этом, разве что по слабости. Иногда по беспечности, в сугубой нечистоте и в ожидании смерти.

Вот что разбудило во мне тревогу: всякая ценность — это удача, от ряда удач зависело, что она существует, от ряда удач зависело, что я ее нашел. Ценность — результат согласия некоторого числа людей, каждый из них движим удачей, удача приводит их к согласию, удача в том, что они утверждают (а не воля, не расчет — разве что задним числом). Я представлял себе такую удачу не в математической форме, а как касание, согласие человека со всем окружающим. Причем он и сам есть согласие, прежде всего с удачей. В его сокровенных глубинах и возможностях рас пространяется сияние. Он пропадает, задыхается, остается лишь чувство безмолвия, и наступает согласие, казавшееся совершенно невероятным. Выпадающие человеку удачи увлекают его в игру, следуют одна за другой, обогащают его способностью согласия с удачей, способностью ее от крывать, творить (ибо удача — это искусство быть, а бытие — искусство принимать удачу, любить ее). Между тревогой, чувством неудачи и согласием дистанция невелика: тревога необходима для согласия, неудача — для удачи, бессонница матери — для смеха ребенка.

Ценность, которая не зиждется на удаче, следовало бы оспаривать.

Экстаз обусловлен познанием. Я достигаю экстаза в поисках очевидности, неоспоримой ценности, которые заданы заранее, но в бессилии своем я до сих пор не умел их найти. То, что в конце концов может стать предметом моего знания, отвечает на вопрос моей тревоги. Я вот-вот начну пририцать: наконец буду знать и изрекать «сущее».

Когда же вопрошает одна лишь воля к тревоге, то ответом, если он придет, будет требование, чтобы тревога оставалась. Ответ таков: трево-

свой удел; ты таков, что тебе никогда не узнать ни себя, ни сущего на свете вообще ничего. После столь полного поражения остаются лишь ложность, подделка, плутовство под властью тревоги.

Убедившись в своем бессилии, тревога больше ни о чем не вопрошает и ни о чем вопрошает безнадежно; а удача приходит, никогда не ставя вопросов, и пользуется для этой цели приходом своей противоположности и помощницы — тревоги, с которой она тесно связана и без которой заиграет бы.

Удача — это результат вовлечения в игру. Это ни в коем случае не погоня. Вновь и вновь вовлекаемая в игру, удача есть *неузнанная* тревога (поскольку тревога есть желание покоя, удовлетворения). Ее приход ведет к единственно истинной цели тревоги — к отсутствию ответа; удаче не черпать тревогу, ибо, чтобы быть удачей и ничем иным ей нужно *жестить*, чтобы тревога сохранялась и удача оставалась в игре.

Если бы искусство не останавливалось на полпути, оно полностью слилось бы с приходом удачи; тогда искусство было бы чем то иным, большим, чем искусство*. Однако удача никак не может стать тяжелой; своей легкостью она и защищена от этого «большого, чем...». Она не знает такого успеха, который не завершен, который быстро лишается своего смысла, и скоро наступает пора его оставить ради следующего. Одна забрезжив, ее свет гаснет, и зажигается новый. Ее нужно вновь и вновь вовлекать в игру, ставить на карту в новых и новых партиях.

Личное везение имеет мало общего с удачей как таковой; его поиски чаще всего оказываются дурным союзом тщеславия с тревогой. Удача остается удачей лишь при условии безличной прозрачности, при условии, что без конца пропадает в игре сообщения между людьми.

Свет удачи тусклым ночником сохраняется в успешных творениях искусства, но сама удача — женщина, она ждет, чтобы с нее сняли платье.

Неудача или тревога поддерживают возможность удачи. Не так обстоит дело с тщеславием и разумом (и вообще со всем, что уводит от игры).

Любовь позволяет прикоснуться к неуловимой, душевной красоте, воплощающей удачу в женском теле, но для обладания удачей нужны

* В действительности искусство уклончиво. В принципе, по большей части художник ограничивается своей специальностью. Если иногда он выходит за ее пределы, то затем, чтобы послужить некой истине, более важной в его глазах, чем само искусство. Чаще всего он не хочет видеть, что искусство предлагает ему творить мир подобный миру богов или, в наше время, подобный Богу. (Примечание 1960 г.)

пальцы легкие, неулавливающие, пальцы самой удачи. Ничто так не противно удаче (любви), как задаваться вопросами, трепетать, пытаться исключить неблагоприятные случайности, ничто так не тщетно, как изматывающие размышления. Любви я достигаю в состоянии зачарованного равнодушия, безрассудно противоположного равнодушию как таковому. Тяжеловесность несовместима со страстью, никогда и не думает о ней. Любовь только там, где слабость, лицедейство или жажда страдания. Удача требует хаоса, сквозь который вновь и вновь завязываются ее узы. Пафос, предвзятые идеи и правила — всё это отрицание любви, которая, *несмотря на это*, остается жгучей (а мы в ответ на удачу *по своей воле* увеличиваем «шансы» против себя самих).

Отяжелеть хотя бы на миг — значит потерять удачу. — Всякая философия (любое знание исключает удачу) есть размышление над безжизненным осадком, над отлаженным ходом вещей, где нет места удаче или неудаче. Признать удачу* равносильно самоубийству познания; сокрывая, в отчаянии мудреца, удача рождается из восторга безрассудности. Моя уверенность основана на глупости мне подобных (или на интенсивности моего наслаждения). Что мог бы я сказать, если бы сначала не исчерпал, не измерил, не исследовал до дна все возможности духа? — Однажды я *попытаю удачи* и, порхая стильфом⁴⁸ с яйца на яйцо, стану делать вид, будто шагаю; моя мудрость покажется волшебной. Возможно, я закрываю двери для других — если предположить, что для достижения удачи требуется *ничего о ней не знать!* — У человека есть распознаваемая в его «привычках» линия удачи, он сам и есть эта линия, состояние благодати, выпущенная стрела. В этой игре участвовали животные, участвует в ней и человек, он пронзает воздух как стрела, я не знаю, где она упадет, не знаю, где упаду я сам.

Мало чего еще человек боится так, как игры.

Он не может остановиться на полдороге. Но я неправ, говоря «человек»... Человек — это также и противоположность человека — бесконечная постановка под вопрос того, что означает это слово!

Никому не воспротивиться неудаче, грозно пожирающей удачу, — разве только уступить соблазну быть скаредным с удачей. Скаредность враждебнее удаче, сильнее разрушает ее, чем гроза. Гроза раскрывает природу удачи, обнажает ее, дышит ее жаром. При двусмысленном гро-

* Что не имеет ничего общего с исчислением вероятностей. (Примечание 1959 г.)

ном свете нечистота, жестокость и недобрый смысл удачи предстают и они есть, украшенные царственной магией.

У женщины удачу можно распознать по заметному на ее губах следу интелуев, подаренных смерти в грозовой час.

В принципе смерть противоположна удаче. Однако иногда удача бывает связана со своей противоположностью — поэтому смерть может быть матерью удачи.

С другой стороны, удача, и этим она отлична от математической мало вероятности, определяется через осуществляемую ею волю. Сама же женщина не может быть равнодушна к призываемой ею удаче. Нельзя помыслить волю вне воплощающей ее удачи, как и удачу без стремящейся к ней воли.

Воля — это отрицание смерти. Или даже равнодушие к смерти. Одна лишь тревога привносит озабоченность смертью, парализуя волю. Воля опирается на несомненность удачи, противоположную страху смерти. Воля словно чувствует удачу, связывает ее, это как выпущенная к ней стрела. Удача и воля соединяются в любви. У любви нет иного предмета, кроме удачи, и одна лишь удача обладает силой любить.

Удача всегда беззащитна против себя самой. Она всегда беззащитна против игры, всегда в игре. Застыв раз навсегда, удача перестала бы быть удачей. И наоборот, если бы кто-то раз навсегда застыл, в нем сразу не стало бы никакой *удачи* (удача умерла бы в нем).

Иррациональная вера, горячее стремление к удаче притягивают ее. Она дается в самом своем жаре, а не во внешней, объективной случайности. Удача есть благодать, дар небес, она позволяет безоглядно и беспробужно бросать кости.

Притягательность завершенного объясняется его недостижимостью. Привыкнув к подменам, мы облачаем в одеяние удачи то, что застыло раз навсегда.

Сегодня утром меня терзала фраза «у женщины удачу можно распознать...». Это терзание сравнимо только с тем, как описывают свое состояние мистики.

Нет более сомнения: удача — это то, что ум должен иметь в виду, чтобы ограничивать себя своей собственной областью, то есть действием. Соответственно удача, противоположная всякому отклику на желание знать, есть предмет человеческого экстаза.

ПРЕДМЕТ ЭКСТАЗА — ОТСУТСТВИЕ ОТКЛИКА ИЗВНЕ. НЕОБЪЯСНИМОЕ ПРИСУТСТВИЕ ЧЕЛОВЕКА — ЭТО И ЕСТЬ ОТКЛИК, КОТОРЫЙ ДАЕТ САМА СЕБЕ ВОЛЯ, СВЕЩЕННАЯ НАД БЕЗДНОЙ НЕПОСТИЖИМОЙ ТЬМОЙ; ЭТА ТЬМА, ОТ КРАЯ ДО КРАЯ, БЕССТЫДНА СЛОВНО КРЮК.

Воля улавливает собственную воспламененность, в самой себе она различает что-то от грез, неуловимый во тьме звездопад.

Дистанция между удачей и поэзией объясняется тщетой так называемой поэзии. Расчетливое употребление слов, это отрицание поэзии, губит удачу, сводя вещи к самим вещам. Поэтическое извращение слов стоит в одном ряду с инфернальной красотой лиц или тел, которую смерть обращает в ничто.

Отсутствие поэзии — это затмение удачи.

Удача, как и смерть, есть болезненный «укус любовника, которого жаждешь и боишься». Удача — та болезненная точка, где жизнь совпадает со смертью: в сексуальном блаженстве, в экстазе, в смехе и слезах.

Удача обладает силой любить смерть, но это желание ее же и разрушает (хоть и не так неотвратно, как ненависть к смерти или боязнь ее). Трудно проследить абрис удачи: во власти ужаса и смерти, он не может от них отрешиться. Без ужаса, без смерти, то есть без *риска* ужаса и смерти, в чем было бы очарование удачи?

«...ее касалась, нюхая цветы, любая девушка со свежим румянцем. Но столь велика ее прозрачность, что от дыхания она замутняется, а от слова рассеивается». Когда тревожно, в мельчайших движениях не разглядишь дерзкой игры; когда тревожно, цветок вянет, жизнь пахнет смертью.

Жить — значит безрассудно, но и необратимо бросать кости. Это значит утверждать состояние благодати и не беспокоиться о возможных последствиях. От заботы о последствиях происходят скаредность и тревога, которая объясняется скаредностью: это трепет, вызываемый удачей. Нередко тревога карает нарождающуюся скаредность, ввергая ее в совершенно извращенное состояние, которое и есть тревога.

Религия как таковая состоит в том, чтобы всё *ставить под вопрос*. А различные религии — это здания, построенные на тех или иных ответах;⁴⁹ под прикрытием этих зданий всё по-прежнему без всякой меры ставится под вопрос. От истории различных религий целиком остается

вопрос, на который приходилось давать ответ; по сути, сохранилось бесновидство, ответы же развеялись, как дым.

Эти ответы — как счастливые или несчастливые броски костей в игре, где ставкой была жизнь. Такая игра на жизнь велась столь наивно, что ответы нельзя было воспринимать как плоды случая. А истиной в ответе была только сама ставка. Ответ требовал возобновления игры, заставлял постоянно всё ставить под вопрос, всё вовлекать в игру. Затем, однако, опит выводит из игры.

Если же ответом является удача, то мы без конца ставим все под вопрос, ставкой является всё в целом, а ответом — сама постановка под вопрос.

Удача требует *духовной* жизни; это и есть самая тотальная ставка в игре. При традиционных подступах к удаче — от карточной игры до поэзии — мы можем лишь слегка до нее дотронуться. (Когда я пишу, то прямо на кровати, где я пишу, ощущаю надрывно-жгучее, длящееся считанные мгновения прикосновение удачи; так и застываю, не в силах ничего сказать, кроме того, что надо ее любить до головокружения; насколько же далека удача при таком восприятии от того как я ощущал ее в своей пошлости!)

Ничто не выходит столь яростно за пределы *разумения*. Можно представить себе разве что крайнее напряжение, красоту и наготу. Никаких существ, наделенных речью, никакого суверенного властелина-Бога...

Несколькими мгновениями позже воспоминание об этом теряет четкость. Подобному видению нет места в мире. Оно определяется такими словами: «то, что здесь, но вместе с тем бессмысленно и *невозможно*». *То, что здесь*: это же сама неустойчивость! А вот Бог есть основание — то, чего никак не могло бы не быть.

Мое умственное любопытство делает *удачу* недостижимой: я ищу ее, а она от меня бежит, как будто я в чем-то ей неверен.

И все-таки опять... На сей раз я узрел ее *в ее прозрачности*. Как будто ничего нет, только в этой ясности — в подвешенности на крюке. Ничего нет, только то, чего могло бы, должно было бы не быть, что умирает, сторает и вовлекается в игру. Эта прозрачность представилась мне в новом свете: сама ненадежная, сама под вопросом, способная существовать только *такой ценой*.

Небо на закате лепит и восхищает, но все-таки оно не есть сущее.

Всё равно как женщина несравненной красоты, но мертвая: она не есть сущее, не есть что-то уловимое. В комнате, где она лежит, нет никого. В этой комнате нет Бога, и эта комната пуста.

По своей природе удача — как стрела. Вот эта, конкретная стрела, отличная от других, и лишь одно мое сердце пронзено ею. Вот я падаю и умираю — и теперь это наконец-то она; *она* и никакая другая. Мое сердце способно сделать ее *ею*. Она более неотличима от меня.

Как *распознать* удачу, если у тебя не было к ней любви, *которая скрывает себя*?

Удачу творит безрассудная, молча набрасывающаяся любовь. Она пала с высоты небес, подобно молнии, и это был я! капля, разнесенная молнией в пыль, краткий миг — ярче солнца.

Ни во мне, ни передо мною нет ни Бога, ни сущего: одни лишь неопределенные сочетания.

Мои губы смеются — оттого, что на них *распознаётся* удача: вот удача!

«Кажется, я пропал, — подумал Фома. — Большие нет сил ждать, и если раньше, пока я был не один, я еще мог надеяться какое-то время преодолевать свою слабость, то теперь новые усилия уже ни к чему. Жаль, конечно, что цель так близка, но к ней не прикоснуться. Если бы я добрался до последних ступеней, то наверняка понял бы, зачем тщетно боролся в поисках того, чего так и не нашел. Это неудача, и я умираю от нее».

Морис Бланшо, «Аминадав»⁵⁰, с. 217–218

«— Только в этой последней зале, под самой крышей, вполне развивается ночь. Обычно она прекрасна и успокоительна. Как приятно, что не надо закрывать глаза, чтобы избавиться от дневной бессонницы. И как прелестно найти во внешнем мраке те же потемки, что давно уже умертвили истину внутри тебя. Эта ночь особенная. Ее не сопровождают ни сновидения, ни мысленные предвестия, порой заменяющие сны. Но она сама есть огромное сновидение, не подвластное тому, кого она обволакивает. Когда она охватит твою постель, мы задернем полог, и роскошь тех вещей, что предстанут тогда взору, способна будет утешить самого несчастного человека. В тот миг и я стану по-настоящему прекрасной. Сейчас этот неверный свет во многом лишает меня привлекательности, а в тот благой час я предстану такой, какова я есть.

Я окину тебя долгим взглядом, лягу неподалеку от тебя, и тебе даже не придется меня расспрашивать, я сама отвечу на все твои вопросы. К тому же и лампы, надписи на которых ты так хотел прочесть, разом повернутся к тебе, и сентенции, которые тебе всё объяснят, перестанут быть неразборчивыми. Не будь же нетерпелив; на твой зов ночь воздаст тебе по заслугам, и все твои беды и тяготы пропадут из виду.

— Еще один вопрос, — спросил Фома, слушавший с живым интересом. — Эти лампы будут зажжены?

— Разумеется, нет, — ответила девушка. — Что за глупый вопрос! Всё поглотит ночь.

— Ночь... — задумчиво произнес Фома. — Значит, я тебя не увижу?

— Ну конечно, — сказала девушка, — а ты как думал? Поэтому я тебе обо всё сразу и рассказываю, что ты раз навсегда пропадешь во мраке и сам не сможешь ничего усмотреть. Тебе нечего и надеяться одновременно слышать, видеть и покоиться. Вот я и предупреждаю тебя о том, что случится, когда ночь откроет тебе свою истину и ты вполне успокоишься. Разве тебе не приятно знать, что еще несколько мгновений — и всё, что ты стремился понять, можно будет прочесть на стенах, на моем лице, на моих губах, всего в нескольких простых словах? Конечно, есть некоторое неудобство в том, что это откровение не постигнет тебя самого, но ведь главное — это уверенность, что ты боролся не зря. Представь себе прямо сейчас эту сцену: я обниму тебя и стану шептать на ухо слова чрезвычайной важности, настолько важные, что, однажды услышав их, ты весь преобразишься. Мне хотелось бы, чтобы ты мог видеть мое лицо, ибо тогда, тогда, но не раньше, ты меня узнаешь и поймешь, действительно ли нашел ту, которую думал искать в своих странствиях и ради которой чудесно попал сюда — чудесно, но бесполезно; подумай, какая это будет радость; ты более всего хотел увидеть ее вновь, и, проникнув в этот дом, куда так редко кого-либо пускают, ты решил, что близок к цели, что самое трудное позади. Кто бы еще мог выказать такую цепкость памяти? Признаться, ты был великолепен. В то время как другие, едва попав сюда, тотчас забывают о своей прошлой жизни, ты сохранил о ней кое-какое воспоминание и не утратил этих слабых примет. Конечно, ты не мог помешать сгладиться многим воспоминаниям, и потому ты для меня всё еще как бы за тысячами миль. Я едва различаю тебя, и мне трудно вообразить, что однажды узнаю, кто ты. Но очень скоро мы окончательно соединимся. Я раскрою тебе объятия, оплечу тебя, окружусь с тобой в глу-

бине великих тайн. Мы потеряем и вновь обретем друг друга. Более ничто не разлучит нас. Какая жалость, что ты не сможешь присутствовать при этом блаженстве!»

«Аминадав», с. 239–241

«Самому» сделаться ставкой в игре или поставить себя «под вопрос».

При стремлении к какому-нибудь мелкому предмету никто не ставит себя под вопрос «сам» (он временно не находится под вопросом). Любовь к мелкому предмету, хотя бы даже к разрывному плетению словес, препятствует разрыву в самом человеке (разве что, доведя до разрыва, фраза перестает быть чем-то ожидаемым, но становится переходом к разрыву или его выражением).

При безоглядной любви к удаче ничто не остается вне игры. Сам разум вовлечен в игру. Когда вмешивается способность рассуждения, то единственный ее предел — предел возможного.

Собственная удача человека вытекает из того, что в игру вовлекаются его естественные, или физиологические, шансы (правильные пропорции человека — интеллектуальные, моральные, физические). Добившись удачи, ее ставят на кон, всё время ставят под вопрос.

Но в конце концов удача очищается, освобождается от мелких предметов, сводится к одной лишь сокровенности удачи. Она больше не служит верным ответом — из тысяч других — на простой акт вовлечения в игру. В конце концов ответ и есть сама удача (игра, бесконечно ставящая всё под вопрос). В конце концов игра вовлекает в игру всё возможное, она сама зависит от этого вовлечения в игру (так что их и не различишь).

До этой точки доходят только израненными, изнемогающими. Невозможно поддерживать жизнь на подобной высоте, и в конце концов из-под ног ускользает почва. Как определить: удача это или неудача? А стоит чуть усомниться — и всё пропало.

Добро было бы разящим мечом судьи, если бы оно само не находилось под вопросом.

Изымать, пусть на миг, добро из игры — значит целовать полу судейской мангии.

Добро и иже с ним живут только в дыхании амока⁵¹. Добро целует след от ноги амока в грязи.

Говоря, что добро есть вовлечение в игру, я в камне заставляю биться сердце.

А шущая во мне идея *добра* занимает место «человека на крюке». Ею распорядился крюк случайности. Обособленная от ската крыши, от столкновения и падения, от крюка, идея *добра* застывает. Я принадлежу широкой: каждая возникающая во мне идея тотчас же одушевляется «вовлечением в игру».

Бог выражает собой отвращение к миру, где всё втянуто в игру, ничто не защищено. Напротив того, множество случайных существ соответствует возможности неограниченной игры. Если бы Бог существовал (однажды и навсегда, незыблемо), на этой вершине исчезала бы возможность игры.

Я больше не люблю себя — люблю серое облако, серое небо. Как будто удача ускользает от меня в ту, небесную игру. Небо — косвенная связь, соединяющая меня со всеми, кто дышит под его сводом; и даже с теми, кто станет жить в будущем. Множество отдельных существ под вопросом — как это вынести?

Томимый желанием узнать разгадку, человек схож с читателем детективного романа: но какое же может быть сходство между мирозданием и расчетом романиста, который должен соизмерять его с нами?

Разгадки не существует. За пределами «видимости» ничего нельзя помыслить; стремясь избежать видимости, мы лишь меняем одну видимость на другую, ничуть не приближаясь к истине, *которой нет*. Вне видимости нет ничего. Или: вне видимости *есть тьма*. И во тьме *есть только тьма*. Если бы во тьме и было *что-то*, что можно выразить словами, то это опять-таки была бы тьма. Всё бытие сводимо к видимости, или же оно есть ничто. Бытие — это отсутствие, скрываемое видимостями.

Представление о тьме богаче, чем о бытии. Удача приходит из тьмы, возвращается во тьму, она дочь и мать тьмы. Тьма не-есть, удача тоже не-есть. Будучи не-сущей, удача сводит бытие к падшей удаче (к шансу, который извлечен из игры и ищет себе субстанцию). По Гегелю, бытие — самое скудное понятие. Удача же, с моей точки зрения, — самое богатое из всех. Удача — это то, посредством чего бытие пропадает во вне-бытии.

Я называю вовлеченным в игру мир, увиденный из тьмы незнания. Это не то же самое, что законы, по которым мир увлекается в игру.

Истины разыгрываются как удачные ходы, как ставки на ложь бытия; они разыгрываются и переигрываются вновь. А истины, выражающие бытие, нуждаются в незыблемости.

Что значит: «Я мог бы быть тем-то и тем то...»? Немного менее дико звучит: «А если бы я был Богом?» Раздельность существ, раз и навсегда гарантируемая Богом, который сам отличен от других, не менее ужасает, чем пустота в тот миг, когда мое тело может в нее броситься. Для Бога невозможно стереть призрачные различия! Даже для него, хотя он со всей очевидностью является их отрицанием! Допустим, Бог защищен от раздельности. *Бог не есть я* — это положение так смешит, что я умолкаю во тьме одиночества: столь откровенный смех превращает мое одиночество в терзание. «Почему же я не Бог?» Мой ответ (ребяческий!): «Но я же — я». А «почему я — я?» «Если бы я не был я, то разве я не был бы Богом?» Велик мой ужас: я ничего не знаю, я держусь за ручку выдвижного ящика, сдавливаю ее костяшками пальцев. А если бы и Бог тоже подумал: «Почему я — я?» или «Почему бы не быть вот этим человеком, что пишет?» или «кем угодно?» Значит, приходится заключить: «Бог — это такое существо, которое вне всяких вопросов, Бог это такое “я”, которое знает, по какой причине оно должно быть самим собой»? Я похож на него, если я глуп. Тогда насколько же велик был бы мой страх, *если бы я был им*. Одно лишь смирение позволяет мне терпеть свое бессилие. А будь я всемогущ...

Бог умер: настолько умер, что я могу изъяснить его смерть, только лишь убив себя.

Естественный ход познания ограничивает меня мною самим. Он внушает мне, что мир кончится вместе со мной. На этой увязке мне нельзя задерживаться. Я блуждаю, бегу от самого себя, пренебрегаю собой и вновь нахожу привязанность к себе лишь окольным путем, через это самое небрежение. Я живу только при условии, что пренебрегаю собой, и дорожу собой только при условии, что живу.

Мое маленькое «я»! Вот оно опять: знакомое, верное, фыркающее: ну точно *оно*. Только этому старому псу больше не хочется, чтобы его принимали всерьез. На крайний случай, он лукаво желает, и этого ему довольно, иметь дикий вид сказочного пса и даже, когда настроение дурное, собачьего призрака.

До рождения у меня не было, так сказать, ни единого шанса появиться на свет. Перебираю историю своей семьи, по часам и минутам, вспоми-

и вот встречи, без которых *меня* не было бы: их вероятность была *бесконечно мала*.

Какой смешной обман: появившись на свет в таких условиях, человек придумал себе Бога по своему подобию! Бога, говорящего о себе «я»!

Вообразите Бога: как существо, обособленное от других, он говорит о себе «я», но это «я» не было его участью, не выпало ему как участь. Подобный абсурд переносит наше представление о себе во всеобщий масштаб. Бог — это такой тупик, куда мир (он разрушает нас и соответственно разрушает сущее) загоняет наше «я», давая ему иллюзию возможного спасения. Таким образом, в этом «я» смешаны ослепление от собственно небытия и мечта ускользнуть от смерти.

Если вернуться к простоте, то Бог теологии — не что иное, как ответ на сожаление нашего «я» о своем *изъятии из игры*.

Бог теологии и разума никогда не вступает в игру. А то невыносимое «я», в котором наша суть, — постоянно в игре; его беспрестанно вовлекает в игру «сообщение».

Когда — в начале всего — нам выпадает наша участь, это уже есть «сообщение»: в грозном соединении полов проскальзывают одна в другую гаметы⁵².

Удача сыпывает людей в сочетания — в которых они попарно, а порой и в большем количестве мечтают, действуют, друг друга любят, друг друга ненавидят, друг над другом властвуют, друг друга убивают.

До такого сочетания человек забывает о себе и тянется к тому, кого он любит. А результатом этого сочетания, словно дождь или молния из грозного неба, выпадает дитя.

При жертвоприношении неудача «грозно пожирает удачу», она метит жреца «знаком пагубы» (делает его сакральным). Тем не менее жрец сам не есть неудача, но он использует неудачу ради удачи. Другими словами, поглощение удачи неудачей иногда является удачей по своему происхождению и результату. Вероятно, это и есть секрет удачи: ее можно найти только в игре, а лучший способ вовлечь ее в игру — проиграть ее.

Блудницы, органы сладострастия, помечены «знаком пагубы». Неудача — это сосуд со страшным содержимым, а мне надо сунуть туда палец. Иначе как принять разряд удачи? Во мне играют смех и молния, но стоит

мне, измучившись ужасной игрой, выйти из нее, как грозовые раскаты мечты и замирание сердца уступают место пошлomu чувству пустоты.

Однажды в миг растерянности и беспокойства, когда я иступленно искал, что связывает меня с удачей, мне пришлось еще и убивать время. Я не хотел при этом поддаваться холоду. Чтобы не поддаваться, я решил было найти поддержку в книге, но все книги, которые можно было прочесть, оказывались тяжеловесными, недружелюбными или слишком напуганными — за исключением стихов Эмили Бронте⁵³.

Эта непостижимая женщина отвечала мне:

Великий смех Неба звучит у нас над головой
Земля никогда не сожалеет об Отсутствии.

Она говорила о времени,

когда ее волосы цвета чистого солнца
смешаются под землей с корнями травы.

1942–1943

БОЖЕСТВЕННОСТЬ СМЕХА

I УЧАСТЬ

Человек — это выпадающая ему участь, только выпадает ему не ответ на вопрос, а сам вопрос. Человек вопрошает и никак не может зарубцевать рану, которую развешивает в нем это безнадежное вопрошание: «Кто такой? что я такое?»

Я есмь, человек вообще есть постановка под вопрос его бытия, всякого бытия, где бы оно ни было; беспредельная постановка под вопрос, то есть бытие, ставящее под вопрос само бытие.

Всякая ли участь, коль скоро она кому-то выпадает (а могла бы выпадать какая-то другая), в итоге ставит его под вопрос? Она остается постановкой под вопрос из-за неограниченного числа возможных ответов (вместо того ответа, каким является она сама, — ответов, которые так и не выпали, не должны были никогда выпадать). Всякая участь (всякое существо) — это вопль поставленного под вопрос, утверждение случайности, *потенциального*. Но человек есть нечто большее: он поставлен под вопрос не только в том смысле, что и любая звезда (или любой микроорганизм), он сопрягает все способы быть под вопросом в формах своего сознания, а в итоге сам ставит себя под вопрос, сводит себя к безответному вопросу.

Человек есть выпавшая ему участь, и эта участь — быть под вопросом, субъективно становясь отдельным существом (стремясь к автономности в природе, например осознавая себя в смехе).

Сознание достигает высшей степени развития в постановке под вопрос⁵⁴. Мы не можем бесконечно уступать дорогу ответу... знанию... достигнув высшей точки, знание висит над пустотой. На вершине знания я уже более ничего не знаю, у меня нет сил и кружится голова.

II ЖЕЛАНИЕ СМЕЯТЬСЯ

Я всегда отступал перед своей участью: боялся быть *собой* — САМИМ СМЕХОМ!

Медленно подступает лихорадка... сгущается темнота, мир мучается родами, вены пульсируют в висках, холодный пот... Жжет глаза, сухо во рту, в горле шевелятся и рвутся наружу слова, они душат меня. Я не отвел глаз (а иногда очень бы хотелось...).

Удача одного оскорбительна для несчастья другого. Или же удача сгладится себя и прячется. Наступает болезненное недомогание, и в нем-то я пребываю.

Если сейчас рассмеяться, то за этот смех я могу заплатить непомерной болью. Я могу смеяться из глубины бесконечного бедствия. А могу смеяться и поддерживаемый удачей.

Ах! Если бы от этого умереть!... Сегодня умирают без лишних слов. Последний акт жесток — разумеется. Что тут еще скажешь?

По и Бодлер — на высоте невозможного;⁵⁵ я их люблю и сам пылаю тем же огнем. Может быть, у меня больше сил или *больше сознательности*?

По и Бодлер умеряют невозможное, словно дети: вовсю донкихотствуют и бледнеют от страха.

«Собери ка свою волю, ее грызут крысы!»

Моя воля: лежать на солнце, в тени, читать, попивать вино (и чтобы глотка жадно требовала горячей и жирной пищи), смотреть на пейзажи — туманные, солнечные, пустынные, радостные, наконец, писать, сочинять книгу (а для этого достичь строгого мастерства, которое противоречит моей детской доброжелательности; тщетно задаваться целью что-то написать, если меня что-то не подталкивает). Хочется передышки согласия с самим собой.

Моя воля: текущий ручей. Я почти и не человек. С зубастой пастью? зевота берет. Менторски что-то доказывать?... примерещится же. И растекаюсь, сам не ведая себя, только упиваясь и пьяня других.

И очевидно же, я не могу ничем *владеть* (хотя мне и надо есть, пить, иное и ничего не делать; на то и случай, удача... чем бы я был без удачи?).

Всё сплошная случайность.

Чередование (текущего ручья и парящего над водой орла). Лабиринт. Непоникуемый пейзаж, пышно-разнообразный, полный разноголосицы и «идостный». Всё в нем сбивает с толку. За разрядкой следует неловкость, словно пес, словно шальный пес, кружась, появляясь и исчезая. Я говорю о смехе.

Сирава от меня — щипец крыши из полого кирпича. Большой шмель с гудением залетает в одну из полостей, словно к себе домой. Над щипцом небо ярко-синее, всё в осколках, у меня ощущение какой-то неизбежности — которую я люблю. Я согласен с неизбежностью. Как мой отец — с ней, удрученный и все-таки запрокидывавший глаза к солнцу⁵⁶. Мое окно господствует над долиной (с большой высоты, как в N.⁵⁷). Я бездомен, экстатически согласен, *как если бы из глаз у меня струилась кровь*.

Нерушимо придерживаться рациональной истины? Позиция N.⁵⁸ (сократическая). Это не по мне.

Я бросаюсь в воду. Вода (всепоглощающая) — это время⁵⁹. Но приходится бороться с притягательностью покоя. Иногда покой невозможен; он сразу начинает притягивать меня, и я весь в тревоге. Когда же он легкодоступен, то опасность отступает, но не уменьшается.

Необходимо чередовать.

Необходима, при надобности, искусственная опасность — *тревога*, — чтобы поддерживать движение. Тревога, столь же неизбежная, как и страх, имеет то *преимущество*, что отнимает покой, даже если в принципе он возможен.

Когда нет действия, наступает тревога.

Действие является следствием тревоги и упраздняет ее.

Но в тревоге есть нечто большее, чем озабоченность опасностью, требующая ответного действия⁶⁰. Тревога — это страх и в то же время желание пропасть (обособленное существо должно пропасть и, пропадая, сообщаться с другими). Тревога и чувство реальной опасности смешаны друг с другом: чаще всего они слиты воедино. Иногда я *убегаю* в действие от чистой тревоги, в других случаях никаким действием нельзя среагировать на мотивированный страх; тогда мы реагируем на него так, как если бы это была тревога (особенно в первобытных формах: принося жертвы для полезных целей, когда одно лишь действие...).

Различные моменты плавания в водах времени:

- a1) реальная забота;
- a2) действие (производительная трата энергии);
- a3) разрядка;
- b1) тревога;
- b2) частичная, взрывная самоутрата... (непроизводительная трата, религиозный бред, но к религиозным категориям приписывается действие; другое дело — эротика, смех достигает божественной невинности...);
- b3) разрядка; и т. д.

Различные опшибки.

По-видимому, все они происходят из-за боязни плавать.

Кто-то хочет перейти от заботы или тревоги к покою без действия. Другой предпочитает заботу (или тревогу), покой ему отвратителен. Третий захвачен безостановочным действием, четвертый думает только о наслаждении. Никто не *знает*, что такое *плавание*. Всяческие методы противоположны *плаванию*: от них только *разучиваешься*. Плавание — это хаос, полный беспорядок; не считая самой малости (сознания), это болезнь, невроз... Никто не знает, как плыть, можно лишь *плыть, как плывется; нельзя желать ни заботы, ни тревоги*. Мы так строитивы, что приходимся воспитанием, усваиваемыми нами моральными правилами убеждать нас — против очевидности — в ничтожности заботы и тревоги. Если бы человеческие начинания непрерывно увенчивались успехом, забота и тревога были бы изгнаны, но человек всё же не был бы в согласии с потоком времени; он был бы только его отрицанием. Успех, поскольку он имеет место, создает лепной фасад (жизнь богатенькой девочки...).

Доля полезного действия и утраты...

Раньше человек пытался справиться с заботой посредством утраты (религиозной жертвы), ныне же он пытается справиться с тревогой при помощи полезного действия. Современная позиция более осмысленна (прежняя была наивной). По-настоящему мужественная позиция состояла бы в том, чтобы выделять для утраты *не более крупную, но более сознательную* долю.

Тревога ни к чему не сводима: этот принцип нельзя обосновать. В подобных случаях мы отказываемся признавать *необоснованное*, сколь бы неизбежным оно ни было.

Все эти дни сменялись тревоги, одна следовала за другой. Я говорю «тревога» вместо «опасение беды»; голая тревога, естественно, не имеет иного объекта, кроме того что бытие ввергнуто в разрушительное для не-

попр мя. Эта путаница неизбежна. Введем разграничение: тревога есть следствие желания, которое само, *изнутри*, порождает утрату бытия; а страх, опасение, забота — всё это грубые эффекты, обусловленные *извне* и относящиеся к нашим потребностям (в самосохранении, питании и т. д.); но, конечно, при каждом новом опасении может пробудиться и спягганная в глубине доля тревоги (желания).

Если под угрозой оказывается потребность в возрастающем наслаждении, то тревога подступает ближе, чем при простых состояниях вроде голода или страха перед непосредственной опасностью, общих для животных и человека. Незаметный переход от роста к утрате задается следующим принципом: *предпосылкой утраты является рост*, который не может быть бесконечным и разрешается только в утрате. В простейшем животном состоянии это бесполое размножение.

Частичная утрата — средство умереть, оставшись в живых. Избегать гибельного ужаса — вздорная затея. Желание влечет за собой всевозможный ужас — на грани непереносимости. Суть в том, чтобы подойти к смерти так близко, как можешь выдержать. Не изнемогая — а если надо, то и изнемогая.

...а если надо, даже умирая.

Из-за чередования шести моментов (группирующихся в две серии: забота, действие, разрядка — тревога, утрата, разрядка) при этом двойном процессе чередуются напряжение и испускание, сила и бессилие. Но в то время как действие и утрата существуют в оппозиции друг к другу, легко различаясь между собой, забота и тревога часто смешиваются. Так что скажем проще: при чередовании необходимо *сначала* действовать (ибо утрата предполагает вначале действие, напряжение), а уж *затем* терпеть утрату. Действие без заботы немислимо. Утрата исходит из самых глубин тревоги. Тут не может быть удобного ритма. Происходит разрыв — никогда не желанный — снаружи через заботу, внутри через тревогу, но вопреки осознанной воле, которою лишь запускается *действие*.

Перечитывая строки, написанные в прошлом году, вспоминаю: я ощущал смерть, холод в душе. Не тревогу, но холод, усталость быть *мною*, без счастья, без экстаза. Мой Бог? В том состоянии удрученности его отсутствие становилось невыносимо; перечитываемые мною строки писались для того, чтобы *оно* схватило меня за горло, они доказывали *присутствие Бога*. Бог жив, Бог любит меня... так решительно утверждало мое чувство страха. Все прежние противоположные переживания на миг отменялись, или казалось, что отменяются.

Сегодня утром, лежа в постели, я сначала подумал, что Бог *есть*, а потом, потихоньку, что и я сам, и Бог или его отсутствие одинаково *смешны* — смешные видимости.

Как, не имея — увы! — юношеских сил, достичь божественности сме-ха... Но ведь юность слишком полнокровна! Ее ограничивает порывистость чьего-то «я».

В итоге — согласие с человеком простым, молодым и здоровым, исконным противником всяких хитросплетений. Несогласие с христианином, интеллектуалом, эстетом.

Если христианин, интеллектуал, эстет идут до конца, то они исчезают как таковые; о них больше нет речи.

Всё та же дисгармония, неразумие. То я счастлив, пью, смеюсь. Потом, выдохшись, сижу у окна, под лунным светом, затопившим долину и террасу с рядами самшитов. Немного позже валяюсь на полу, на холодном кафеле спальни, тихо моля о смерти.

Красивые цветочки в лесу, измученность (давящая) от войны, всякие неустройства, заботы, питание — всё меня парализует, торопит, превращает в ничто.

К концу дня тревожная суета прекращается; иду на террасу и усаживаюсь в шезлонге. Летучие мыши кружат, мечутся, словно слепые, они вылетают из дровяного сарая, из комнаты, где мы моемся, едва не касаются крыльями крыш, деревьев, лиц. Небо чисто и постепенно бледнеет, вдали, над тихой долиной, тянется волнистая линия холмов. Я тщательно, в подробностях, описываю места, где, по-видимому, придется провести этот год:⁶¹ узкий дом среди торчащих вверх, налезających друг на друга облезлых крыш; длинная полоса земли, разделенная самшитовой аллеей, образует террасу; с этой террасы, расположенной выше крепостной стены городка, открывается вид на поросшие лесом холмы.

После долгой разрядки *отсутствие* звездного неба рассмешило меня.

В тревоге любая встретившаяся трудность непреодолима. И ничтожна, если произошла разрядка.

В начале разрядки я чувствовал себя разбитым: бессильным в любви, физически больным, настоящей тряпкой. Вместе с блаженным смехом возвращается взрывная сила жизни...

Первый результат тревоги во мне — чувство неспособности вовремя сделать необходимые дела. Рассогласованность со временем, а отсюда раздражения совести, чувство деградации. Прямая связь с записями в этой тетради: отстаю от намеченного плана — вместо того чтобы смеяться и унисон со временем.

При чередовании необходимо связывать себя со временем через действие — но действие, как и смех, требует предварительной разрядки (в этом секрет всего движения, быстрой смены движений).

То, чего я ищу, нельзя найти в книге, а тем более изложить в ней. Боюсь, что стремлюсь к поэзии. Поэзия как выпущенная стрела: если опропо прицелиться, то важнее всего — чего я и хочу — не стрела и не цель, но момент, когда стрела пропадает, исчезает в ночном воздухе; разбивается даже самое воспоминание о ней.

Ничто так не обременительно в моих глазах, как успех.

В успехе должно, конечно, подразумеваться одобрение со стороны естественной данности, а в нем некий эквивалент Бога, ободрительно-довлетворяющий.

Правда, смех — весьма странный успех. Действие, забота соответствующей естественной данности; а смехом снимается забота, разбивается тот каркас, что выстроен действием.

И все-таки добиться успеха — значит решить какую-то задачу. Существование предстает мне как загадка, которую надо разгадать. Свою жизнь я получил как препятствие, которое надо преодолеть. Не создать бы себе из этого какой-нибудь баснословный рассказ. Трудное дело: необходимо очистить загадку, изъять из нее всё человеческое. Даже если на самом деле тут есть ловушка, результат каких-то махинаций, с моей стороны было бы самомнением так представлять вещи. По видимости, никакой разумной причины нет; возможность причины возникает только как сомнение по поводу этой беспричинности. Всё прочее — тщеславие, головокружение и отчаяние: голодное или набожное.

Не могу чтить Иисуса, зато чувствую себя с ним заодно, с неприязнью к апатии, к угасшим лицам. С таким же желанием легких, пылких движений, которые казались невозможными. А еще — может быть? — и с такой же простодушной иронией (сразу и самозабвенно-доверчивой, и болезненно-прозорливой).

Удел человеческий выглядит печально оттого, что Бог возникает из чувства нашего убожества. Мы не можем переносить тоску. Чувство отсутствия Бога вызвано тем, что нам противно блаженство.

И снова «я»! мое время, моя жизнь, здесь, сейчас: может, я и ветер, колышущий колосья? и пение бесчисленных птиц? меня замечают пчелы, слепые облака...

Непостижимая радость, чернокожий паук в глубине сердца... Полевые маки, солнце, звезды, чем мне еще быть, кроме как криком на небесном празднике? Углубляюсь в себя — нахожу там вечную скорбь, ночь... смерть... и желание скорби, ночи, смерти.

А как же боль и горечь труда, беспраздничные города, сгорбленные плечи, лай приказов (ненависть), грязное рабство?

Подобно незадачливой мухе, я бьюсь о стекло у предела возможного, и вот я уже сам пропадаю на небесном празднике, подхваченный бесконечным смехом. Зато я СВОБОДЕН... (отец — обеспокоенный моей склонностью к «смутьянству» — часто повторял мне: «труд — это свобода»)... вызволен из рабства удачей.

Однако труд, свобода, удача — лишь земные горизонты человека. Мироздание СВОБОДНО, ему нечего делать. Как может находиться в нем удача — или смех? Философия — продолжение удачи за ее собственными пределами — располагается в зазоре между мирозданием и «работником» (человеком). Вопреки Гегелю: Гегель продолжал отождествлять субъекта-труженика с мирозданием как его объектом.

Разрабатывая философию труда (в «Феноменологии» именно Кнечт, освобожденный раб-труженик, становится Богом);⁶² Гегель упразднил удачу — и смех.

(Смеясь *на свой манер*, я почувствовал в спазмах смеха нечто болезненное, агонизирующее. Это было ужасно и восхитительно: здоровое чувство.)

В *мироздании* нет неудачи, значит, и удачи не может быть (то есть человек сам себе предстает как мироздание). Но человек — или удача — не имеет к себе прямого доступа. Удача лишает человека смелости — и он ее обожествляет (отрицает, распинает, пригвоздив к необходимости). Потребность *обеспечить*, увековечить удачу — это настоящее проклятие живой удачи, апофеоз отбрасываемой ею тени. Удача поначалу воспри-

ни шестся как разгром, от нее отшатываются со страхом, потом ищут
и ругания в слезах: затем слезы медленно, грозно переходят в смех.

Параллельно с этой болезненной «метаморфозой слез» происходила,
словно осаждение пород в волнующейся воде, работа разума. Результатом
взаимодействия этих движений и является теологический Бог.

Вчера гудение пчел мощно поднималось в кронах каштанов, словно
подростковое влечение к девушкам. Расстегнутые корсажи, послеобеден-
ные смешки, солнце спит, возбуждает и, хохоча до упаду, оживляет во
мне острое жало.

Каждое существо включено в мировой порядок (в животный ин-
стинкт, в человеческие обычаи), у них всему свое время, как положено.
у меня — нет, «мое» время обычно зияет, зияет во мне словно рана. То
я и не знаю, чем заняться, то тороплюсь, не зная, где начинается и где кон-
чается моя работа, мечусь лихорадочно и беспорядочно, полурассеянно.
А ведь я *умею братья за дело...* Но подспудно сочтется тревога — в форме
лихорадки, нетерпения, скарденности (дурацкий страх *потерять* свое вре-
мя).

Приближался к вершине... и всё сбилосъ. В решительный момент
икогда подворачивается какое-нибудь другое дело.

Начинать, забывать, никогда не «доводить до конца»... по-моему, это
и рный метод, единственно соразмерный объектам, которые сходны с
ним (с миром).

Когда же, как же я умру? другие-то это однажды узнают, а я никогда.

В винограднике крестьянин пашет землю и ругает свою лошадь; от
выкрикиваемых им угроз на весенние луга ложится недобрая тень. Этот
крик сливается с другими: целая сеть угроз омрачает жизнь. Подобно
брани возчиков и пахарей, тюрьмы и конвейерный труд всё уродуют:
угольно-черные руки и губы перед бурей...

Нет покоя, и заняться уже нечем. Я беден и всё больше и больше тра-
чу. С трудом это переношу (всё хуже выпутываюсь). Живу «синоминут-
но», часто не зная, что буду делать в следующий миг. Всё вперемежку, то
наслаждаюсь, то кручусь волчком, то роскошествую, то подьедаю объ-
едки.

Ненавижу тревогу, которая: а) утомляет меня; б) делает мне жизнь в тягость, лишает способности жить; в) отнимает у меня невинность. Тревога — это виновность. Ход времени требует силы и покоя. Сила обусловлена покоем. Половое бессилие возникает от чрезмерного беспокойства. Впрочем, невинность — это абстрактная идея, отсутствие виновности не может быть негативным: это *слава*. В крайнем случае, наоборот: отсутствие славы есть виновность. Виновный — значит, без доступа к славе.

Скоро спать. Уже заранее сердце сжимается от снов. Вспоминаю сны былых ночей, рассыпающиеся в пыль обломки. А вот что я люблю: цветы, сияние дня, нежность плеча...

Призываю к себе юношескую силу, порыв, торжественную или хрупкую красоту песни. А с возрастом — мужественную грусть музыки.

Из абсурдного, странного я любил блеск, желание ослеплять, шальную и легкую жизнь.

Чем более шальной и тревожной бывает красота, тем мучительнее разрыв. В любом случае, людская мука равнозначна убожеству. Но страдание и тревога сгорают в славе.

Стоит чуть-чуть обессилеть — движение жизни делается невыносимым. Возможность обессилеть — это основа всего. Самый робкий смех вбирает в себя безграничную обессиленность.

Пишу на рассвете. Как будто вот-вот не выдержу.

Пока меня не завораживает какая-либо возможность славы, я остаюсь жалким отбросом.

Я преодолею даже мелкие трудности, нежизнеспособность, бессилие. Немного побаиваюсь смеха, который способен растерзать меня ужасной радостью, настолько безумной, что на ум приходит нож убийцы.

Горше всего мне то недоразумение, которым изуродовано слово «слава».

Нельзя же отрицать, сколь связана человеческая жизнь с тем, что значит это слово. Нечего пожимать плечами: как бы его ни оболгали, это не влияет на чувства, с каким мы его переживаем. Нужно доходить до сути, до физической истины.

Вся земля говорила о славе, жила ею, и не только славой оружия. Слава еще пребывает во славе, свет пребывает во славе. Пребывающее во славе не может быть подлым. Отсюда не следует, что слава лишь покрывает позолотой всякие неприглядные затеи. Она там, где утверждается жизнь; она зависит от удачи или воли людей, утверждающих ее тем или иным способом.

Не будем отдавать славу капризно-легкомысленным людям, которые рекламируют ее, как дети свои игрушки, разменивают по мелочи, распродают с молотка. Вне этого комичного или низменного оборота от нее остается юношеское пламя, пожирающее человека, одушевляющее его гордым порывом, *согласием с чужими желаниями*.

Что бы ни случилось, верно откликаться на желание всех — значит пребывать во славе. А тщеславиться славой — значит губить ее.

Я учу счастливейшей, но и труднейшей морали. Ибо ее трудности одолеть волевым усилием: нет такой угрозы или кнута, которые помогли бы «грешнику».

У меня мало надежды. Жизнь изнуряет... Всё труднее сохранять детский настрой (радостно-смешливый). Наивная доверчивость жестока, не желает видеть напряженных усилий под угрозой. Никто бы не выстоял, переживая такие трудности, как я. Я мог бы предпочесть смерть. На исходе нервных сил...

Не менее, чем Гегель, я против поэтического мистицизма. Меня удручает эстетика, литература (свойственная ей нечестность). Неприятны заботы о собственной индивидуальности и о том, как себя подать (чем и я, бывало, занимался). Отворачиваюсь от смутного возвышенно-идеалистического духа, которому претят всякая приземленность и низкие истины.

Элементарно тяжело. В ясном уме, как у меня теперь (его снимает тревога в свой самый острый момент), исключена разрядка, без которой я больше не в силах смеяться. Этой нынешней ясностью ума правит действие. Отсюда невозможность самоутраты. Я мог бы опять засмеяться только после разрядки, а сейчас о ней и думать нечего.

Чем мучиться противоречиями самоутрат, сквозь которые неизбежно приходится плыть против течения — без воли, взмахами иррационального рожка, — попробую показать то действие, которое ими правит.

III СМЕХ И ТРЕПЕТ⁶³

Кто же способен досмеяться до смерти? (Безумный образ, но другого у меня нет.)

Если бы моя жизнь пропала в смехе, то моя уверенность оказалась бы несведущей, а значит — полной неуверенностью. Безудержный смех вырывается за пределы, доступные рассуждению, это прыжок, который не определяется своими предпосылками⁶⁴. Смех висит в пустоте и заставляет висеть в ней смеющегося. Никому в нем не закрепиться: удерживать смех — неуклюже; смех висит в пустоте, ничего не утверждает, ничего не утишает.

Смех — это прыжок из возможного в невозможное — и из невозможного в возможное. Но это лишь прыжок: удерживать его значило бы сводить невозможное к возможному *или наоборот*.

Откажись «удерживать» прыжок — удерживать движение в покое!

Когда нельзя ни «прыгнуть», ни остаться на месте, необходимо действовать.

Моя жизнь — изломанная, искрошенная, переживаемая в лихорадочном жару, без всякого порядка или помощи извне, в череде страхов, тревог и иступленных радостей — требует чего-то возможного, доступного, какого-то действия, соответствующего желанию. Надо не только любить, но и узнать, посредством какого действия я дойду до возможности любить. Необходимо вдаваться в эти детали.

Условием «смеха» является *знание*, умение разрешать обычные жизненные затруднения. По-видимому, решительно важно различать в смехе эту необходимость, чуждую трагедии: при трагическом мироотношении сознание удручено, почти по-христиански (то бишь покорствуя неизбежному убожеству) заброшено среди последствий грехопадения. Героизм — уклончивое мироотношение: герой избегает беды, взваливая ее на побежденного. Эротика только в супружестве озабочена счастливым исходом. Обычно же супружество отбрасывает ее на периферию, в неправильность ложных или пагубных ситуаций. Впрочем, эротика склоняется к той безысходности, в которой заключается героизм. Банальный, мало-значительный смех, как и эротика, отбрасывается на периферию и, подобно ей, бытует лишь тайком.

Смех же, о котором пойдет речь у меня, сам с необходимостью открывает беду; он не может бытовать тайком, им определяется горизонт возможного для человека.

В спокойном состоянии мы можем попеременно переживать смех, полное возбуждение, тревожные зрелища. В беде приходится любить страдание. Нередко беда побуждает к героическому мироотношению. Или к отчаянию, порожденным трагическими чувствами (к христианскому смирению). Любовь, связанная со смехом, — когда всё висит в пустоте, когда можно рассчитывать только на удачу, — труднодостижима; она требует крайне болезненного напряжения. При этом напряжение имеет целью не смех, а борьбу с неблагоприятными обстоятельствами. (Я скажу «любовь» — в смысле любви к жизни, к возможному и невозможному, а не к женщине...)

В основе поэтического мироотношения — доверие к естественным сочетаниям, к совпадениям, к вдохновению. Положение человека в предельном смысле сводится к тому, что в нем природа оспаривает сама себя (бытие само себя ставит под вопрос). Оспаривает в слепой упорядоченности, в игре дифференцированных элементов. Человеческая жизнь определяется ясностью сознания — не данной извне, а приобретаемой вопреки обстоятельствам, — которая непрерывно оспаривает сама себя, а в итоге растворяется в смехе (в незнании). Ясное и оспаривающее себя сознание непременно доходит до осознания пределов, где относительные результаты становятся шаткими, где быть — значит ставить себя под вопрос.

Если, представляя себе эту игру — где человек ставит сам себя под вопрос, — несколько замедлить движение, то возникает иллюзия, будто можно достичь удовлетворения и безупречной ясности сознания. В действительности «ясность сознания» — безупречная — ни на миг не может задержаться на себе самой: она разрушается, истощая собственную возможность. Ни в один момент своего развития ясность сознания не бывает независимой от постановки под вопрос, ее конечным результатом является точка, необходимая, чтобы окончательно поставить всё под вопрос.

На небе первые звезды, лежу, судорожно сжавшись... Встаю, снимаю одежду и обувь, натягиваю халат. Расслабившись, спускаюсь на террасу. Оттуда я смотрел на «мир», думая весело — гордо, безрассудно, — как можно точнее отвечать на тревожные трудности.

Просыпаюсь после полуночи, не зная почему, весь в поту от тревоги. Встаю, снаружи бесится ветер, небо усеяно звездами. Спускаюсь, прохожу до края террасы. На кухне выпиваю стакан красного вина. Вижу, что бывает трудность, на которую нельзя ответить никаким определенным действием: когда переживаешь последствия ошибки. Предположим, ошибка была глупой или преступной — но непоправимой: это и есть ситуация угрызений совести...

Угрызения проходят, если стать прозрачным. Но прозрачность ничего бы не разрешала, если бы не доводила жизнь до интенсивности смеха (как железо доводят до белого каления).

При смехе экстаз бывает разнuzданно-имманентным. Смех экстаза *не смеется*, но бесконечно разверзает меня. Его прозрачность пронзена стрелой смеха, выпускаемой смертельным обмороком. Такая безумная разверстость означает одновременно любовь к стреле и легкость, порожденную победным чувством.

Смеясь, я торжествую сочетание неуспеха и могущества; чувство могущества свидетельствует о том, что отдельный природный элемент — ставящий природу под вопрос — возобладал над природой в целом; но природа взяла бы верх, не дала бы поставить себя под вопрос, если бы этот элемент, победив ее, этим успехом ее оправдал: получился бы триумф природы, а не того, кто ставит ее под вопрос. Чтобы *поставить под вопрос*, требуется еще и неуспех, требуется *успешный неуспех* (успешно добиться неуспеха); в таком смысле чистая ясность сознания не может дойти до конца, это ведь не успешный разрыв! Постановка под вопрос плавно переходит в неопределенность дробных взаимодействий, как при смехе.

В смехе есть какое-то зияние, смертельная рана — это сама природа резко подвешивает себя над пустотой.

Когда человек одерживает верх над природой, он в то же время и терпит поражение, становясь удовлетворенным природой. Человек всегда — запыхавшаяся Данаида⁶⁵.

Высшая ясность сознания бывает не в ясности как таковой, а в момент, когда она обессилевает: наступает ночь, и тотчас становится возможным познание (лихорадочный юмор в финале «Аминадава», где жизнь отрешается от классических — христианско-идеалистических — перспектив).

Ставить нечто под вопрос — дело обособленного индивида. Ясность сознания — и прозрачность — суть факты обособленного индивида.

Но в прозрачности и славе он отрицает себя как обособленный индивид!

Постольку, поскольку обособленный индивид рассматривает себя как естественное существо, не замечая в своем одиночестве, что всё на свете, и он сам, есть сплошной разрыв, — он в равновесии с природой. Это и есть наконец покой обособленного индивида — он больше ничего не опасается.

Вступив же на путь, на котором всё ставится под вопрос, я беспрестанно борюсь с изнеможением. Этот путь противоположен естественному течению, которому всё время хочется последовать. К тому же, когда ставишь всё под вопрос, искомый результат бесконечно ускользает; воспользоваться им — значит поплыть вниз по течению. Человеческий мир кажется естественным, при том что почти целиком состоит из пустот.

Впрочем, нельзя подняться вверх, не спустившись опять вниз. Словам *подняться, спуститься* не хватает точности. Я поднимаюсь, спускаясь. Во мне самом природа противостоит природе. Я ставлю природу под вопрос только при том условии, что сам являюсь *ею*. Наименее, казалось бы, природные сферы — конторы, суды, всякие инструменты... — обладают отпосигельной независимостью от природы. Они сосуществуют и не могут ставиться под вопрос. Они отделены от природы интервалом — в пределе, большей легкостью удовлетворения: природа остается открытой для слушания. Если же я хочу оспаривать природу, мне надо в ней пропасть, а не обособляться в моей функции (как «служба» или инструмент).

Ставить под вопрос — несовместимо с покоем, речь распадается по мере своего произнесения; на письме моя мысль, даже бросаясь в возможность движения, неспособна исчерпать ее: изложенная письменно, она неподвижна как камень.

Не могу останавливаться на поэтических выражениях этой исчерпывающей возможности движения. Висящей в пустоте, изнуряющей мысли соответствует разрушающийся или распадающийся язык, но он играет только в поэзии. Поэзия, которая не вовлечена в опыт, превосходящий саму поэзию (отличный от нее), — это не движение, а сухой остаток от суеты. Подчинять бесконечную пчелиную суету банкам с медом — значит замыкаться от чистого движения; вот пчеловодство и замыкается, и умыкает мед у возбужденных пчел.

Заходя дальше, чем поэзия, поэт смеется над поэзией, смеется над ее утонченностью. Примерно так же похоть смеется над робкими ласками. Поцелуем, взглядом можно внушить ядовитую страсть, но как ограничиться одними взглядами да поцелуями...

Бог — не предел человека, но предел человека божествен. Иначе говоря, человек божествен в опыте своих границ.

Ухожу от себя, пропадаю — в некотором смысле — и оказывается, что я опять спасовал при малейшей трудности.

Падаю духом, нос вытягивается, я запутываюсь в себе и в других.

В облачном небе, которое ветер рвет на множество кусков, угадывается беззвучная трагедия вещей, где еще больше безысходности, чем у Федры, когда она умирает, удрученная ужасами Гекаты...⁶⁶

Когда читаю Гегеля, то мои раны, смех, «святая» похоть кажутся неуместными, но вместе с тем единственно соразмерными усилию, которым человек собирает себя в себе самом.

Я продвигался вперед короткими хитроумными рывками, не теряя из виду ни исходную точку, ни взлет, ни тьму, которой всё закончится.

Нередко Гегель видится мне самой очевидностью, но очевидность трудно переносить.

Дальше она станет еще непереносимее. Очевидность, обретенная во сне разума⁶⁷, уже не будет явью. С завершением истории, с достижением очевидности человек поменяет свой характер на природную незабываемость. Я чувствую, что мне грозит смерть. Я... но ведь такая меланхолия не поддается сообщению. Прав я или нет, но мое чувство смерти наяву может только умереть со мной. Если же человек продолжает заблуждаться и разрушать себя в бесконечных распрях с самим собой... и если с достижением согласия он исчезает как человек (человек *есть* историческое существо, он *есть* несогласие с самим собой...), то написанное им переживает его как мумия.

Живая часть буржуазии — одновременно и ее больная часть (невротичная, плаксивая, нереальная). В деревнях население поражено рахитом (глухонемой мальчик лет десяти гнусавил в автобусе: «а-у-и-о», — а его уродливая мать водила толстыми губами по его вискам; на дороге небольшая свадебная процессия — пузатый жизнерадостный мужик, крас-

похожий и похожий на жабу, тискал худенькую длинноносую горбунью. Тут я пожалел, что на мне нет моей любимой одежды; над толпой вздымалась чудовищную грудь женщина с бритой бородой и в черном платье). Но что делать? Бежать не хочу: я человек и не могу удаляться ни от моментов блеска, ни от немощи.

II могу слиться с миром, который вся моя доблесть не в силах изменить. Мир не есть я; лично я — *ничто*. Листва и цветы по весне, бесконечное разнообразие и земля, плывущая со своими долинами, горами и морями в небесах на закате солнца... Если же мир в некотором смысле есть человек (всё мое существо), то лишь при условии, что об этом забывают (так в «Аминадаве» опускается ночь).

Мир суетно желает какого-то рассеянного безумия — меня он не желает. Миру понадобился человек вообще, рассматриваемый как беспредельная греза, — осмысленный только во тьме (на фоне бессмыслия), — не я, а человек вообще — араб, бандит, судья или каторжник.

В чувстве, что мир внутри меня *вовлечен в игру*, я черпаю ликование, согласие с тщеславием, ребячеством, комизмом. Я — бросок костей⁶⁸, в этом моя сила. Я радостно открываю в себе ярость решающего хода. Слепую ярость...

Всё во мне направлено к одной точке — к удаче, которой я мог бы быть, в конце концов обрекающей меня на упадок. Мало кто жил столь тяжело (при видимой легкости).

Глубокая скорбь, тайное лукавство дали мне пережить опыт Бога, как переживают его богомольцы. Но этим сходством с простаками я горжусь. Любезность, независимость и презрение к условностям давали и дают мне эту непринужденность широка.

Именно в чувстве игры — в том, что я один из всех возможных Дон-Жуанов, — заложены комические потенции моего характера (и то, как бесконечно я смеюсь).

«Человек рожден не решать мировые проблемы, а разве что понять, как к ним подступиться, и впредь держаться в границах постижимого».*

Гёте, «Разговоры с Эккермано»

* Эккерман И.-П. Разговоры с Гёте в последние годы его жизни / Пер. Н. Ман. М.: Худож. лит., 1986. С. 164. (Примеч. пер.)

Но человек привязан к загадке, которой является он сам, и в ее неразрешимости — для него источник славы и восторга, смеха и слез.

Гёте заключал: «Разум человека и разум божества — несопоставимы»*. Думаю, Гёте оспаривал здесь важнейшее положение Гегеля.

Старания Гегеля выглядят пагубными и даже безобразными по сравнению с легкостью и уравновешенностью Гёте. На вершине знания Гегель невесел: «Непосредственное доверие естественного сознания к науке (данное слово обозначает здесь систему абсолютного знания) есть неизвестно чем вызванная попытка этого сознания хоть раз походить на голове; занять это неожиданное положение и двигаться в нем его принуждает столь же неожиданное, как и, по-видимому, ненужное насилие, которое ему угодно учинить над собой»** («Феноменология», Предисловие, II, 2). Гёте же, вместо того чтобы принимать эту принужденную и несколько смешную позу, предстает живым человеком, простодушно пользующимся тем, что дает ему мир. И все-таки быть *по-гётевски* раскованным, непринужденным и смеющимся над собой я могу, только *пройдя* через гегельянское убожество.

Чуть ниже Гёте добавляет: «Высокие же максимы мы вправе высказывать лишь постольку, поскольку они идут на помощь человечеству. Всё остальное мы должны держать про себя, пусть оно только ласковым светом, как скрытое облаками солнце, освещает наши поступки»***. Странно, что истинное богатство выглядит слепым, что божественное связано с бессилием; у Гегеля — принужденная поза, у Гёте — красота некрополя. И только меня озаряет «бесконечный смех».

Не будь Гегеля, мне пришлось бы сначала стать Гегелем; а средств у меня недостаточно. Ничто мне так не чуждо, как личностное мышление. Ненависть к индивидуальной мысли (самоутверждающийся комар: «а я думаю иначе») достигает во мне спокойной простоты; передавая какое-либо *чужое* слово или мысль, я бросаю в игру всё то из человеческой субстанции, что мне удалось собрать вокруг себя.

Весеннее утро: умыться, побриться, причесаться... Каждое утро — это новый человек, умытый, выбритый, причесанный.

* Эккерман И. П. Разговоры с Гёте в последние годы его жизни. С. 164. (Примеч. пер.)

** Гегель Г.-В.-Ф. Система наук. Часть I. Феноменология духа / Пер. Г.Г. Шпета // Соч.: В 14 т. М.: Изд-во АН СССР, 1959. Т. 4. С. 14. (Примеч. пер.)

*** Эккерман И. П. Указ соч. С. 164. (Примеч. пер.)

И как нужно отрешаться от ежедневной грязи — так же я преодолел самые случайные неясности (трудности мысли).

То, что я называю тьмой, отличается от неясности мысли: во тьме сияет и при ней свет.

Тьма по себе тьма есть юность, упоение мысли; она такова, ибо она есть тьма, яростное несогласие. Если человек есть несогласие с самим собой, то его весеннее упоение — это тьма, его самые сладостные вёсны разрываются на фоне тьмы. Нельзя любить тьму от ненависти к свету — и ни свет от страха тьмы. Упоенная своей красотой, бесстыдством, юностью, вакханка пляшет с воплощенной смертью. В их танце восхищаются тем, что каждый из них любит в другом неприятие того, чем является он сам, и их любовь доходит до предела, до разрыва височной вены. Их смех — есть самая суть смеха... каждый и обманывает, и сам обманут; ведь тьма немного чище, она стала бы достоверностью света, а свет — достоверностью тьмы. Для несогласия, из которого возникает согласие, необходимо напряжение, возникающее из подвешенности в пустоте; согласие тем более является согласием, чем более отказывается им быть.

IV ВОЛЯ

Глубокие истины. В деревне после полудня, за ставнями комнаты горит майское солнце, мне жарко, радостно, сбросил пиджак. Голова слегка разгорячена крепким вином, но надо спуститься и посетить *удобства*.

В эротике два момента: момент согласия с природой и момент постановки под вопрос; ни то, ни другое нельзя устранить. Ужас и влечение смешаны. И невинность и блеск — всё на пользу игре. Когда надо, эту диалектику понимает самая последняя дурочка.

Мои записки отличаются от дневника: представим себе человека не слишком юного и не слишком старого, не слишком хитрого и не слишком благоразумного, писающего и какающего в простоте душевной (весело), — представим себе, как он размышляет (прочитав меня) об эротике и о постановке природы под вопрос; он увидит, как я старался подвести его к *решению*. Не надо ничего анализировать; пусть только вспомнит миг наивного, но сомнительно-стыдного возбуждения — вот он-то и ставит природу под вопрос.

Эротика — край бездны: склоняешься над бессмысленным ужасом (тот самый момент, когда закатывается глазное яблоко). Бездна — это и есть самая глубь возможного.

К краю той же бездны приводят нас хохот или экстаз, это «постановка под вопрос» всего возможного.

Это точка разрыва, когда бросаешь всё, это предвкушение смерти.

Как в тяжкие моменты войны, произвол изгнан с моего пути. Прихоть недопустима, поскольку не устремлена к конкретному предмету. Пора жаюсь строгой упорядоченности своих записей, так что спустя несколько лет заступ снова попадает в то же самое место (тогда как отходов — пренебрежимо мало). Мои мысли упорядочены *системой*, точной как часы (зато от этой нескончаемой работы я то и дело отлыниваю).

Я словно принадлежу к какой-то несколько измененной, преодолевшей себя породе людей: они одновременно и приводят природу в действие, и ставят ее под вопрос (трудом и смехом).

Достоверности приведенного в действие познание в итоге противопоставляет сомнительность поставленного под вопрос. А жизнь делает одно предпосылкой другого, и наоборот. Подчинение природе — ее запутанности, почитаемой за нечто провиденциальное, — препятствует *приведению в действие*. В том же смысле приводить в действие природу — само по себе значит оспаривать ее. С другой стороны, неспособность приводить в действие, поэтическая лень, прямо — или от противного — заставляет обращаться к божественному авторитету (подчиняться природному порядку). Божественная свобода смеха требует, чтобы природа подчинялась человеку, а не человек природе.

Рассматривал фотографию, датированную 1922 годом, где я снят в группе — в Мадриде⁶⁹, на крыше-террасе дома. Я сижу на полу, упершись спиной в спину с N. Припоминаю, как игриво, даже щегольски я себя держал. Существовал таким глупым манером. Во времени реальность мира, земли разлагается на составляющие, как солнечный луч в призме: время разбрасывает ее сразу во все стороны. Холмы, болота, пыль и другие люди не менее слиты, не менее неразличимы, чем части какойнибудь жидкости. Лошадь и муха!.. — всё перемешано.

отсутствие грома
вечные просторы рыдающих вод
и я веселая мушка

и я отрезанная рука
я мочил простыни
и был прошлым
мертвой слепой звездой

желтый пес
вот он
ужас
рыгачий подобно яйцу
и изрыгающий мое сердце
в отсутствующую ладонь
я кричу

я кричу небу что
это кричу не я
в этом разрыве грома
это умираю не я
это звездное небо
звездное небо кричит
звездное небо рыдает
меня валит с ног сон
и мир забывается

схороните меня на солнце
схороните мои любви
схороните мою жену
обнаженной на солнце
схороните мои поцелуи
и белую мою слюну

Один человек целый час барабанит по столу, потом краснеет, у другого двое сыновей умерли от чахотки, а дочь, сойдя с ума, задушила своих двух детей и т. д. Сильный ветер гонит всех и вся, и нас самих, в ничтожество. Усталость заставляет мечтать об иной планете. Мысль о бегстве на самом деле не безумна и не труслива. Мы стремимся найти искомое — то есть просто освободиться от себя самих. Поэтому, встретив любовь, мы переживаем столь чистое упоение, а утратив ее, — столь сильное отчаяние. Любовь для нас всегда иная планета, мы тонем в ней, освобождаясь от пустого стука по столу и от беды. Действительно, в любви мы перестаем быть самими собой.

Всё это наперекор сонно-равнодушному читателю — он вскоре оставит эту книгу, но ради чего? Что встретит он в себе самом?

Наперекор всяким «лично я...», всяким нарочитым расхождением.

Я пользуюсь речью в классической манере. Речь — орган воли (приведения в действие), я высказываюсь в модусе воли, которая следует своим путем до конца. Когда говоришь, отказ от воли означает романтизм, ложь, бессознательность, поэтическую невнятицу.

В моих глазах самое ценное — радикально противопоставлять друг другу намеренные движения и наивность экстатического прорыва. Нельзя делать из экстаза цель, к которой стремишься, а тем более средство для получения какого то другого результата. Безразличие к путям его достижения не отменяет того факта, что экстаз исходно предполагал путь к экстазу. А говорящий, вязнувший в собственных словах обязательно находится в поисках такого пути; он задерживается на намеренных движениях, не в силах отказать в признании тем средствам, к которым согласен сводить свою жизнь.

Замечаю необходимость в *непредвиденной* дерзости, иссушенности, ясном сознании. Тяжеловесную реальность я ощущаю во всей ее наготе. Всё время мутит от ужаса, но я мужаюсь, чтобы *безоговорочно* любить это бремя. Существование должно доходить до крайности, признавать реальные пределы, и только их; иначе как же смеяться? Если бы я потворствовал отращиванию, задерживаясь на нем, если бы отрицал вес, который не смог поднять, то я был бы «либералом» или христианином — и как бы я мог смеяться?

Горизонт передо мной (открытый горизонт). Там, по ту сторону, — деревни, города, люди, которые жуют, говорят, потеют, раздеваются, ложатся. Их всё равно как нет. И тех, кто из прошлого. И тех, кто придет позже. Но этому миру, что по ту сторону холма или мгновения, я хочу придать прозрачность, как у таких фраз: «Но этому миру... и т. д.». Умершему Стендалю не важно, каков я. А кто сделает для меня больше, чем я делаю для этого покойника? В этом мире по ту сторону холма или мгновения я умру, как обессилевшая волна... А пока я забылся сном в своей постели. Просыпаюсь — на горизонте небо бледное, исполосованное лучами зашедшего солнца; прекрасная золотая звезда, прелестный серп луны среди легких тучек, по ту сторону холмов и мгновения... Сон! Вырываюсь из спячки и пишу, карабкаюсь, как на вершину, чтобы лучше видеть и чтобы лучше видели меня. И вскоре снова сон, изнуряющий, как агония.

Есть ли надежда выйти из этой усталости, когда капля за каплей истекаешь в смерть? И какая скука писать книгу, борясь с изнурительным

сном, стремясь к прозрачности книги — как свет, скользящий от облака к облаку, от горизонта к горизонту, от сна ко сну. Пришибленный сном я не могу удержать то, что говорю, оно распадается в вялости, соседствующей со смертью.

Одна фраза проскользнула дальше других сквозь распад вещей, а я уже спал... Я ее позабыл. Просыпаюсь, записываю эти несколько слов. И впадает в мусорную кучу сна.

Быть лишь полем в утреннем тумане, и пусть над ним каркает вот эта ворона.

Пишу, как птица поет, — увы, сжимаясь на рассвете от тревоги и тошноты: измученный сновидениями прошедшей ночи. Повторяю себе: «Однажды я умру, умру!» А как же сияние вселенной? А никак. Все смыслы отменяются, составляют другие, новые, неуловимые, как прыжки. В голове ярился ветер. Писать — значит уходить прочь. Поющая птица и пишущий человек обретают избавление. Снова наваливается сон, голова тяжелеет, я ослабеваю.

А теперь, когда ночь прошла, куда мне деться? Моя сила — смеяться над этим, мое счастье — ничего об этом не знать.

Всё это бесконечно смешно, но, пока жив, я хочу смеяться: смех предполагает бодрость жизни, пылкость воли.

Для меня любовная близость — как плач, и один лишь смех горделив, один лишь смех пьянит уверенностью в победе. Человеку, плывущему по течению, исполняющему не *свою* волю (а волю Бога или природы), не хватает мужества смеяться, ему неведома бесконечность смеха.

Смех — словно нога, обычно стертая и стогапанная...

Я пишу не для этого мира (он — прямо скажем — пережиток старого мира, из недр которого вышла война), я пишу для совсем другого мира для мира без поблажек. Не хочется ему навязываться; наверно, придется в нем хранить молчание, словно меня и нет. Прозрачности следует ступиваться. Ничто не противопоставляет меня реальным силам, закономерным отношениям; один лишь идеализм (лицемерие, ложь) умудряет нас осуждать реальный мир — игнорировать его физическую истину.

Кто я? Не более чем луч угасшей звезды. Мир, который мною светит, уже умер. Как тяжело, что приходится отвергать разницу между этой реальной смертью и моей фальшивой жизнью.

То, что остается в пространстве в виде света от умирающего или умершего и разлагающегося мира, есть отрицание нашего мира (его истины, его порядка). Это не выражение следующего за ним мира. Послание от одного мира к другому?... старик, умирая, подает признак жизни? но кто после нас вновь проделает опыт той суеты, что познал я? кто смог бы тогда прокричать о жизни, располагающей всеми возможностями и сгорающей ярким пламенем из-за чрезмерной легкости?

Читаю «Дневники» Стендаля, запись от 30 марта 1806 года:

«Г-жу Филип уложили на кушетку в желтом салоне, от которого ее ленивая дочь нашла наконец ключ. У больной отрыжка, что меня окончательно от нее отвращает. Сладострастные гримасы и вздохи, особенно при вдыхании дыма от горящего трута. Так вот как умирают!»

«До этого Самаде показал себя смешным в глазах только двадцати человек, таких как Пасе и я. Английский дуэт, фальшивый голос. Как же это бедное общество нуждается в сенсациях! Как легко наскучить ему пустотой разговоров, стоит только показаться темным и непонятным, а таким немедленно становится каждый, у кого есть ум. В тот день Тюф де Вильдермет произвел хорошее впечатление.<...>

Этот человек научился держать себя с достоинством; опрятность, высокий рост, какая-то жестокая и изысканная худоба в чертах лица — всё помогает ему выгодно подать себя в таком свете. Если это его собственный выбор, значит, в нем больше ума, чем можно было предположить. В остальном он чопорен, лишен вкуса и изящества, зато по чувствам соблазнитель, марсельский ловелас».

Что за человек? Самаде, Вильдермет?..

На дне колодца: Самаде поет в обществе...

И напротив — лошадь на одной из улиц О.⁷⁰, веревкой привязана к стене. Веревка как бы отрезала ее огромную голову: и никакой беды. Должно быть, она лягалась. Она была как стена или земля.

Никому нельзя отрекаться от своей головы (терять независимость). Вильдермет — сам лошадь, один-единственный мускул, фрагмент (а принимает себя за нечто большее). Гордость нельзя локализовать, и тем не менее она есть. Часто я бываю по-человечески мятежен! А чуть позднее? как лошадь или Самаде.

Я ничего не забываю. Разговариваю с Самаде: меня читает одна лишь глупость (один лишь Самаде), лошадь читать не умеет. Самолюбие, глу-

ниги, всё, что земля отрицает в своем кружении. Ибо, Самаде-читатель!
иной могильщик, и тебя не существовало.

Каждый вечер, в одной и той же точке неба — звезда. Я как-то связан
той звездой. Звезда, возможно, неподвижна, а я, смотрящий на нее,
не мог бы не быть (мною, кем-то другим, никем другим). Абсурдное
и блох и мух распадается в абсурдности звезды.

Одна звезда — и больше ничего...

Не важно, какая — просто звезда... Человек *есть*, когда знает, что его
и! Материя *есть*, поскольку растворяет человека и демонстрирует его
отсутствие в виде гнили.

Непрозрачное «я» удерживает в непрозрачности всё мироздание...
Тщетно пытаться этому препятствовать; христианское смирение не
смысленно, а главное — противоречиво, ведь оно неразрывно связано с навяз-
чивой мыслью о «я»! Подумать только о чудовищном бессмертии всяких
«я» в аду и раю! подумать только о Боге того «Я», который повелел им
беспорядочно размножаться!

Мне хотелось бы видеть в «я» лишь отношение к чему-то другому.
Действительно, ведь человек, или «я», соотносится с природой, с тем, что
он отрицает.

Соотнося то, чем я являюсь, с тем, что я отрицаю, я могу только сме-
яться над этим, распадаться, растворяться.

Смех отрицает не только природу, где обычно запутан человек, но и
человеческое убожество, где всё еще путается большинство людей.

Идеализм (или христианство) соотносил человека с тем, что в нем от-
рицает природу (с идеей). Победив природу, господствующий над нею
человек властен соотносить себя с тем, над чем господствует: он властен
смеяться.

Гордость то же, что смирение, — всё ложь (хоть Вильдермет, хоть свя-
той Бенуа Лабр)⁷¹. Смех, будучи противоположен гордости, бывает ино-
гда противоположен и смирению (в *Евангелии* никто не смеется).

Я могу либо обожать, либо смеяться (побеждаю невинностью).

V ЦАРЬ ЛЕСА⁷²

Как много я всего наговорил! Мои свидетельства бессвязны! Я был как небо в облаках — то свет, то мрак. Сама слабость. Сколько я ни от решался от человеческих привычек — и связывал себя со смертью! — всё шло насмарку из-за трусости, усталости и скуки от жизни.

Меня деморализует необходимость личного действия, дабы не упустить жизненных возможностей; меня сковывает необходимость наслаждаться.

Я слаб, тревожен. И ноги ежеминутно подгибаются от *головокружения*. Внезапно моя боль пронзает небо, почуяв *безрассудного*... (я в силах над ним смеяться).

Ни на земле, ни на небе нет для меня приюта.

Смысл Бога только в этом — быть мнимым приютом. Но по сравнению с отсутствием приюта сам приют — ничто.

Идея Бога, связанные с ним улады и нежные чувства суть лишь предлюдия к отсутствию Бога. Во *тьме* этого отсутствия исчезли пошлость и жеманство, сведясь к незначительности детского воспоминания. Связанное с Богом страшное величие предвещает в нем *отсутствие*, обнажающее человека.

На вершине человека сдувает ветром. *На вершине* он становится самым Богом. Он есть отсутствие и сон.

Диалектика «я» и тотальности разрешается в моем отчаянии. Основа этой диалектики — отрицание «я», поскольку оно считает себя обязанным сливаться с тотальностью. А главное, в ходе ее сама постановка под вопрос должна замещать собой того, кто ставится под вопрос: замещать Бога. Когда вся тотальность ставится под вопрос, оказывается одной лишь постановкой под вопрос, — тогда поставленное тем самым под вопрос уже не может получить имени, которое бы его определяло. Ставить под вопрос — дело обособленного индивида, но прежде всего ставится под вопрос сам обособленный индивид.

Таким образом, диалектика изначально находится в тупике. Вопрошающий, говорящий уничтожает себя своим вопрошанием. А гибнущий в этом отсутствии — и в этом безмолвии — из глубин безмолвия становится *профокам* того, что пропадает в отсутствии... Он хулигель Бога, хулигель всех тех, чье присутствие проявляется во фразах. Он великий шут и одно-

применно хулигель великого шута... Всё множество говорящих и, говоря, непрерывно произносящих «я» происходит от него! истекает из его отсутствия! истекает из его безмолвия!

Однако устраниться нельзя... мое самоутверждение в этой книге невозможно. По сути, я просто смех, который меня одолевает. Тупик, куда я углублюсь и где теряюсь, — это просто необъятность смеха...

.....
Я леса царь, я Зевс, преступник и злодей...

.....
Мое желание? без границ...
Мог ли я быть *Всем*? Может, и был — смехотворно...
Я прыгнул, прыгнул наискось.
Всё рухнуло, распалось.
Всё во *мне* распалось.
Ну как хоть на миг перестать смеяться?

(Всего лишь человек, подобный многим.
Озабоченный своими обязанностями.
Отрицаемый в простоте душевной большинством.
Смех так и вспыхивает в нем, в других.)

Как в спальне обнажаются любовники, так и в глубинах леса освобождаются смех и поэзия.

Вне леса, как вне спальни, идет полезное действие, и все принадлежит ему. Но у себя в спальне все от него отходит, все отходит от него, умирая... В лесу суверенно царит мое безумие... Кому дано упразднить смерть? Я поджигаю лес, в его пламени искрится смех.

Во мне живет бешеное желание говорить и бешеная жажда точности. Воображаю себя аккуратным, способным, амбициозным. Мне бы помолчать, а я говорю. Смеюсь над страхом смерти, ведь он не дает мне заснуть! Борюсь с ними (со страхом и со смертью).

Я пишу — не хочу умирать.

Для *меня* эти слова «я умру» невозможно продолжить. Мое отсутствие — как дующий извне ветер. Оно комично; боль комична. Здесь, у себя в спальне, я защищен. А в могиле? она ведь так близка, мысль о ней окутывает меня с головы до пят.

Как же противоречиво я себя веду!
Кому еще смерть дается так весело, в такой душевной простоте?
Но чернила превращают отсутствие в намерение.

Может быть, дующий извне ветер и пишет эту книгу? Писать — значит формулировать свое намерение... Я сам пожелал этой философии — того, «*чья голова соседствовала с небом*» — а ноги попирали царство мертвых»⁷³. Жду, пока шквал вырвет с корнем... И тут же всё возможное доступно! и невозможное вместе с ним. Достигаю такого бытия, когда можешь дойти до его противоположности. Вдвоем со смертью мы выскальзываем в дующий извне ветер, где я распахиwaюсь навстречу *отсутствию себя*.

Вспоминаю, как после изнурительной ходьбы, включая два-три часа в темноте, я добрался до приюта близ вершины горы (Этны)⁷⁴. Всякая растительность исчезла (начиная с высоты двух тысяч метров), одна лишь черная, рассыпающаяся в пыль лава; на высоте трех тысяч метров в разгар сицилийского лета стоял страшный холод (просто мороз). Яростно хлестал ветер. Приют представлял из себя длинную хижину, служившую обсерваторией; над нею возвышался небольшой купол. Перед сном я вышел оттуда по нужде. Меня тотчас же пробрал холод. Обсерватория отделяла меня от вершины вулкана; я пошел вдоль стены, ища при свете звезд подходящее место. Ночь была относительно темной, я был словно пьян от холода и усталости. Когда я вышел из-за угла, который до тех пор меня защищал, на меня с громовым шумом набросился ветер, а впереди, на двести метров выше, открылось леденящее зрелище кратера; темнота не мешала охватить взглядом весь его ужас. В страхе я отступил, чтобы укрыться, но потом, собравшись с духом, выглянул снова; ветер был такой холодный и так ревел, вершина вулкана выглядела так грозно, что всё это было трудно вынести. Сейчас мне кажется, что «нея» природы никогда так бешено не вцеплялось мне в горло (это восхождение, которое всем дается тяжело и которого я так долго желал — специально ради него поехал на Сицилию, — было выше моих сил; я чувствовал себя совершенно больным). Изнурение не давало мне смеяться. И все-таки вместе со мной на вершину поднималось не что иное, как бесконечный смех.

Дикое желание (выразить себя до конца), но в конце концов я смеюсь над ним.

Всё любимое подступает, как чих. Моя беззаботность выражается в воле. Увидел, что должен *сделать* то-то и то-то, — и делаю (мое время — больше не зияющая рана).

ПРИЛОЖЕНИЕ

(ПИСЬМО К N., ЧИТАЮЩЕМУ КУРС ЛЕКЦИИ О ГЕГЕЛЕ...)*, 75

Париж, 6 декабря 1937 года

Дорогой N.!

Ваша критика помогает мне высказаться точнее.

Я допускаю (как правдоподобное предположение), что История уже теперь завершена (не считая конкретной развязки)**. Однако я представляю себе дело иначе, чем вы...

Во всяком случае, опыт, которым я глубоко озабочен, привел меня к мысли о том, что мне больше «нечего делать». (Я не был настроен с этим соглашаться и, как вы видели, лишь насилу смирился.)

Если действие («делание») — по словам Гегеля — есть негативность, то возникает вопрос: исчезает ли негативность у того, кому «нечего больше делать», или же продолжает существовать в форме «негативности без применения»? Сам я, будучи именно такой «негативностью без применения» (точнее не определить), могу однозначно ответить на этот вопрос. Положим, Гегель предвидел такую возможность; но все-таки он не относил ее к *исходу* описываемых им процессов. Мне же кажется, что моя жизнь — то есть ее несостоятельность, зияющая рана, какой является моя жизнь, — сама по себе служит опровержением замкнутой системы Гегеля.

Вопрос, который вы ставите относительно меня, заключается в том, можно ли пренебречь моим случаем. Я и сам часто задавался этим вопросом, предчувствуя отрицательный ответ. Кроме того, мое представление о себе самом меняется, и, сравнивая свою жизнь с жизнью самых за

* Черновик этого письма, который в «Несчастьях нашего времени» (см. с. 303 [наст. изд.]) упоминался как уничтоженный (или утерянный), прилагался к фрагментам неоконченной работы, публикуемым в настоящем приложении. Письмо осталось недописанным и неперебеленным, но черновик был показан адресату.

** N. воображал — пожалуй, ошибочно, по крайней мере в отношении двадцати последовавших за тем лет, — что близок час, когда всё решится благодаря коммунистической революции.

мечательных людей, я порой забываю о том, что она может быть посредственной, а потому часто говорил себе, что, возможно, на вершине существования и не будет ничего, кроме того, чем можно пренебречь: ведь никто не сможет «признать» вершину, если это вершина тьмы. Некоторые факты — вроде того, что мне исключительно трудно добиться «признания» (в самом простом смысле, как бывают «признаны» другие), — заставили меня серьезно, хоть и весело, принять гипотезу о своем полном ничтожестве.

Меня это не беспокоит, и тут нечем гордиться. Но во мне не осталось бы ничего человеческого, если бы я смирился, не попытавшись удержаться на плаву (смирившись, я имел бы слишком много шансов стать не только пренебрежимо комичным, но и озлобленно-мстительным: уж тогда-то моя негативность была бы при мне).

Сказанное побуждает вас думать, что я просто в беде; сейчас, лицом к лицу с вами, мне так же нечем оправдать себя, как попавшему лапой в капкан и кричащему от боли зверю.

На самом деле вопрос уже не о беде и не о жизни, а лишь о том, что происходит с «негативностью без применения», если с нею вообще что-нибудь происходит. Я наблюдаю ее прежде всего в тех формах, которые она принимает не во мне самом, а в других. Чаще всего эта бессильная негативность становится художественным творчеством — такая метаморфоза, обычно с весьма реальными последствиями, дает плохой ответ на ситуацию завершения истории (или мысли о ее завершении). Художественное творчество отвечает тем, что увильивает, вернее, затягивая с ответом, оно не дает ответа ни на какую определенную ситуацию, а хуже всех — на ту, что возникает в конце, когда больше уже не увильнешь (когда наступает *час истины*). Моя же негативность отказалась к чему-либо применяться лишь тогда, когда у нее и не осталось применения; это негативность человека, которому нечего больше делать, а не того, кто предпочитает говорить. Тем не менее тот факт (по-видимому, бесспорный), что негативность, отворачивающаяся от действия, выражает себя в художественном творчестве, существен и для тех возможностей, которые остаются для меня. Он показывает, что негативность может объективироваться. Собственно, это не является особенностью искусства: религия еще лучше трагедии или картины делает негативность объектом созерцания. Но ни в художественном творчестве, ни в эмоциональных проявлениях религии негативность не «признают» *как таковую*. Напротив, ее включают в систему, которая отменяет ее, «признавая» одно лишь утверждение. А потому есть глубокое различие между той объективацией негативности, что была известна в прошлом, и той, что еще возможна *в конце*. Действительно, человеку «негативности без применения», не найдя в художественном творчестве ответа на вопрос, которым является он сам,

он не может только стать человеком «*признанной* негативности». Он понял, что его потребность в действии больше не имеет применения. А так как эта потребность не может бесконечно обольщаться приманками искусства, то рано или поздно в ней признают то, чем она и является, то есть бессодержательную негативность. Есть еще соблазн отринуть эту негативность как грех — решение столь удобное, что его давно уже принимали, не дожидаясь финального кризиса. Но так как оно уже встречалось раньше, то эффективность его раз навсегда исчерпана; человеку «негативности без применения» оно практически уже не дано — ведь поскольку он есть следствие того, что ему предшествовало, то чувство греховности больше не имеет для него силы. Он стоит перед собственной негативностью, как перед стеной. Сколь бы неловко ему оттого ни было, он знает, что теперь уже ничего не исключить, так как из негативности больше нет выхода.

(ФРАГМЕНТ О ПОЗНАНИИ, О ПРИВЕДЕНИИ В ДЕЙСТВИЕ И О ПОСТАНОВКЕ ПОД ВОПРОС)

С одной стороны, я рассматриваю данные практического познания, а с другой — постановку под вопрос человеком всего сущего, природы и бытия самого (ибо, противопоставляя себя природе и будучи ее постановкой под вопрос, он не мог бы осуществить это противопоставление, не противопоставляясь самому себе, не будучи одновременно постановкой под вопрос самого себя).

Данные практического познания лежат в основе ответов, отодвигающих постановку под вопрос, откладываяющих ее на потом и подальше. И действительно, постановка под вопрос поначалу происходит в ограниченных формах, хотя ее внутреннее содержание неограниченно; мы ищем истоки того или иного явления, его обоснования и объяснения, но при этом упускаем из виду, что полученные результаты, если сопоставить их с желанием, вступающим в игру при спекулятивном познании, подобны ступеням лестницы, ведущей во тьму... На самом деле бескорыстная наука, философия и диалектика, которая представляет в сжатом виде их движение, суть факты *взаимодействия* между практическим познанием — достоверностью, обусловленной *приведением в действие*, — и бесконечной *постановкой под вопрос*. Но, несмотря на такую гибридность — соединяющую смысл и утрату смысла, — развитие познания за пределы его грубых результатов не является пустым делом. Даже с точки зрения практической действенности диалектическое познание применимо хотя бы в какой-то конкретной области. Как же осмыслить такое двойное раз-

вание? Иными словами, как и в каких пределах жест безысходного вопрошания может обогащать практическое познание?

Вообще говоря, нет ничего удивительного в том, что оспаривать — результативное занятие. Изнурительность метафизического вопрошания никак не устрашить, но усилие, неудачное в плане постановки под вопрос, которая не имеет иной цели вне себя, может что-то дать в плане действия и грубо-практического познания; тогда подлинность доказывается приведением в действие.

ГРУБО-ПРАКТИЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ, НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ И ДИАЛЕКТИКА

Исходную очевидность составляет очевидность труда, орудия, производимого объекта и регулярной связи между трудом и объектом; элементарное знание есть умение. Изготовленную мною вещь я познал вполне удовлетворительным образом, и с этим я стараюсь соотносить свои познания о других вещах — о природных объектах, о себе самом или о мироздании. Но пропозиции, вытекающие из умения, являются *логическими* высказываниями. Исходя из грубых очевидностей, язык выстраивает упорядоченную цепь эквивалентных ситуаций. Тем самым он подменяет критерий умения критерием математической точности, поначалу лишь обогащая им критерий умения. С одной стороны, такая подмена, к вящей пользе, расширяет возможности техники, с другой стороны, незаметно переносит очевидность по ту сторону возможностей действия (в область спекуляции). А вскоре такая подвижная внутриязыковая очевидность принимает диалектический вид. Прежде всего, непосредственной очевидности противопоставляется очевидность строго-формальная. Она заимствует у непосредственной очевидности чувство убежденности — достоверности того, что «я могу». Но она отвергает ее внешний характер. В этой первичной операции уже разрабатываются возможности диалектики: язык не только высказывает позитивные пропозиции, но одновременно посредством вопрошания развешивает в нас рану. Различием между этими двумя очевидностями уже выражается «постановка под вопрос» очевидности, а всякая постановка под вопрос несет в себе бесконечное вопрошание, на которое нет никакого мыслимого ответа и при котором само отсутствие ответа является смутно *желанным*.

Если о каком-то грубо-практическом понятии (например, о своей уверенности в прочности деревяшки — выражении ее твердой консистенции и несомненной материальной реальности) я говорю, что оно обманчиво,

и высказываюсь в пользу научного представления о том же самом объекте, однако новое представление, каким бы оно ни было, вовлекается в практику бесконечной постановки под вопрос. Наивная достоверность привычки оспаривается, а новая достоверность, основанная на постановке под вопрос, сохраняется в движении. На каждом этапе достоверность того, что «я могу», обретает новую форму; каждый способ представления реальности зиждется на приведении в действие, на возможном опыте.

Таким образом, сама наука носит диалектический характер в том смысле, что она основана на постановке под вопрос.

ФИЛОСОФИЯ

Но наука осуществляет еще только внешнюю постановку под вопрос: отвергая чувственные качества, которыми была обусловлена непосредственная достоверность, она довольствуется тем, что заменяет их количественными величинами. Когда же она выходит за рамки, в которых возможно точное измерение, то прибегает к эквивалентности соединений. Но она никогда не доискивается до фундаментального понимания своих объектов. Собственно, она и не может распространить свой способ внешнего понимания на тотальность — которую нельзя свести к объяснению через равенство и которую можно лишь произвольно приписать к объектам познания, основанного на *умении*. Такое бессилие науки, открывающее поле для бесконечной постановки под вопрос, тем не менее спрашивающие считают несущественным; оно еще и уменьшается в силу того, что наука всегда с отвращением рассматривает проблемы, которых не может решить. Таким образом, постановка под вопрос никогда не беспокоит ее больше, чем необходимо для деятельности.

Одна лишь философия обретает странное достоинство из за того, что берется за бесконечную постановку под вопрос. Этот сомнительный престиж дают ей не какие-то результаты, а только то, что она отвечает стремлениям человека, требующего ставить под вопрос всё сущее. Никто не сомневается, что философия часто бывает праздною, что в ней находят себе малопривлекательное применение неполноценные таланты. Но сколь бы законными ни были предубеждения против нее, сколь бы ложными (жалкими, а то и отвратительными) ни оказывались ее «результаты», упразднить ее не такто просто: дело в том, что отсутствие реальных результатов как раз и составляет ее величие. Вся ее ценность в том, что она поддерживает беспокойство.

(ДВА ФРАГМЕНТА О ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ ЧЕЛОВЕКА И ПРИРОДЫ)

I

Человек сталкивается с природой не как что-то определенное (и не как что-то определенное природа противопоставляет человеку).

Но как стремление к автономии.

Это стремление действует в том или другом направлении в зависимости от той или иной позиции.

В принципе природа предстает нам чем-то запутанным, а человеческое существование как раз пытается высвободиться из этой пуганицы, свести себя к чисто рациональным принципам.

Таким жестом обеспечивается господство людей над природой: природа приводится в действие теми, кто ее покоряет, кто заставляет ее служить их автономии.

Но при любой позиции (а всякая позиция является временной) человеческое существование опирается на некоторое *посредование*. Претендовать на автономию оно не может от своего собственного имени. Прозорливость ума позволяет ему разглядеть тщету образующего его движения. Ибо, схватывая себя как движение к автономии, оно в то же время замечает и свою запутанность, глубокую зависимость, в которой его держит запутанная природа. Отсюда необходимость для него соотноситься с идеальными посредованиями, такими как Бог или разум.

Бог и разум — посредования в том смысле, что и тот и другой непременно соотносятся и с пуганицей, и с порядком, ощутимым внутри этой пуганицы.

Бог соотносится с чувственными знаками, с истолкованием запутанной природы как наделенной отрицательным смыслом; для христианства природа — одновременно и искушение (которое следует преодолевать), и порядок (которому следует покоряться), скрытый под обликом искушения. Христианство *упорядочивает* элементы этой запутанной данности, среди которой мы ищем свою автономию. Оно отделяет в них добро от зла.

При таком отделении воля человеческой головы к автономии рассматривается как зло. Голова добивается автономии — при том что обречена на нее — только окольным путем. Она подчиняется Богу, образом которого она является и который есть не природа и не какое-то отрицание природы, но распорядитель добра в природной пуганице.

В качестве распорядителя добра Бог уже выступает как разум. Но это творческий разум, гарантирующий и объясняющий природу — причем не

только порядок внутри нее, но и всю ее путаницу. Не в этой путанице зло. Зло заключается в том, что в ней какое-то существо желает для себя автономии, принадлежащей одному лишь Богу.

Природа, которую человек отрицает с христианской позиции, — это парадоксальная сторона природы. В сущности, это человеческая природа; и эта природа, образуя в природе волю к автономии, по сути, есть не что иное, как отрицание природы!

Такая позиция сама по себе немыслима. На самом деле она сопровождается другой, более грубой. В христианстве было подтверждено и разбито отрицание человеком животной природы; сущность христианства определяется как склеивание этих двух позиций.

1. Природа = человеческая природа, личностная воля к власти.

Автономия = Бог, распорядитель природы, в полном согласии с нею, но с исключением одного момента: когда природа в лице человека отрицает природу.

2. Природа = животная (или плотская) природа: то, что в человеке не подчинено на волю к автономии, например чувственность.

Автономия = интеллектуальные и моральные тенденции.

При позиции 1 Бог, сводясь к самоотрицанию человека, принужден утверждать природу вообще, и в этой утвердительности теряется сама сущность автономии (автономия есть по сути своей отрицание, нетерпимость). При такой позиции человек отрекается: автономия, которой он добивается в Боге, обманчива, а сам он как ребенок в объятиях глупца.

Таким образом, не только человеку, но и Богу необходима позиция 2. Обществу, христианство и основано на этом жесте нетерпимости человека по отношению к природе, которой он покоряется как животное, но этот жест тормозит в нем волю к автономии.

Обе позиции оказываются неустойчивы.

При второй из них природе противопоставляется существо, которое хотело бы быть, но лишено бытия. Своеобразная автономия, к которой стремится человеческая голова, — это не ее собственная автономия, но автономия умоизобретения (образуемого за счет присвоения бытия словам), чистой интеллектуальности и нравственности. Бросать вызов природе должно реальное существо, способное само отвечать за то, а не гипотезированное желание, не чистая нравственность, с необходимостью нарушаемая в поведении людей. Уже при такой простой позиции состояние автономии оказывается недостижимым.

Бог — это лишь попытка придать бытие состоянию автономии (которое казалось недостижимым для человека). Но коль скоро он — Бог, поскольку он утверждает природу... то этот исходный жест оказывается в рабстве у природы (теологические доктрины противоположной направленности, согласно которым Бог трансцендирует природу, подчеркивают, что для него невозможно отрицать природу и бросать ей вызов; Бог

самое большее трансцендирует природу, но не может *поставить ее под вопрос*, она *в принципе* не может стать для него тьмой).

Обращение к разуму — со стороны человека есть жест отречения. Ребяческая игра верующего, разговаривающего с Богом словно дитя с куклой, сменяется другим поведением такого же порядка (основанным на присвоении бытия слову), правда, менее наивным, более благородным и способным к самопреодолению.

При чистом обращении к разуму ситуация меняется мало. Человек опять-таки отрекается, противопоставляя животной путанице такой фактор, к которому он сам причастен (по необходимости довольно плохо). И этот фактор мало чем уступает Богу, включенному в природу: он распорядитель природы. При рассмотрении исторического развития вещей получается, что этот фактор извлечен из путаницы как ее негатив. Разум — это язык, противопоставляющий вещам или, во всяком случае, запутанной природе (ибо в вещах она дана непосредственно) обобщенные формы и общие меры; позиции случая он противопоставляет позицию логического порядка. Но разум, как и Бог, вынуждает человека к гибридной позиции. С одной стороны, человек осуждает в самом себе жажду автономии (*противную разуму*). С другой стороны, он продолжает противопоставлять себя своим «животным» позывам, принижая их, поскольку они не устремлены к его автономии и заставляют его вязнуть в природной путанице. Таким образом, он вязнет если не в одном, так в другом, ибо разум, который кажется ему автономным, сам представляет собою природную данность. Это никакая не автономия, а отречение от преждевременной христианской автономии, осуществляемой в ненависти к животному началу.

Понятно, что в обоих случаях (Бог, Разум) такое вторжение бытия в ирреальное объясняется подменой непосредственности жизни языком. Человек продублировал реальные вещи и самого себя словами, которые знаменуют, обозначают их и продолжают жить после исчезновения обозначаемых вещей. Вступая в игру таким образом, эти слова сами образуют упорядоченное царство, прибавляя к точному отображению реальности чистые знаменования ирреальных качеств или существ. Это царство подменило собой бытие, поскольку непосредственное бытие есть чувственное сознание. На смену бесформенному сознанию вещей и самого себя пришло рефлексивное мышление, где сознание подставило вместо вещей слова. Но одновременно с обогащением сознания слова — знаменования реальных и ирреальных существ — заняли место чувственного мира.

Так в лице Бога, а потом и разума автономия, которой человек искал для себя самого, легко, разными способами сложилась в царстве ирреального, с которым соотносится человеческая жизнь.

Но именно вследствие этой ирреальности развитие языка как мышления, то есть как формы бытия, должно быть обязательно диалектическим. Языковые пропозиции осуществляются противоречиво: своей неподвижностью они удаляются от реальности, и соотноситься с нею они имеют шанс только своим противоречивым развитием. Одна лишь «диалектика» обладает властью подчинять язык — или царство ирреального — той реальности, которую он знаменует.

Изначально это не могло происходить как отречение от «логоса». И где всего, Гегель говорит о реальном, что это и есть сам «логос», раскрываемый во всей целостности своего развития (противоречивого). По Гегелю, разум — это не ирреальная абстракция, воплощением разума является человек во плоти⁷⁶. Гегель первым осмыслил требование автономии по-человечески. Для него человеческий дух — абсолютное существо. Природа сама реализует автономию отдельного существа, но в ходе отрицательного развития. Это существо, развиваясь, осуществляет отрицание природы, или, скорее, развитие данного существа и есть такое отрицание. Разум действительно реализуется в отрицании своей противоположности. Природа — это то реальное препятствие, которое необходимо для действительной реальности отрицания; это предпосылка «логоса». Рациональность диалектического разума является обратным отражением иррациональности природы. Без природы и без тех усилий, которые диалектическому разуму пришлось сделать, чтобы вырваться из нее, он и был бы действительно реализован и существовал бы только как нечто возможное.

На самом деле и Бог, и чистый разум, и разум гегельянский — это всегда «логос», которым подменяют стремящегося к автономии человека. Отождествление гегельянского разума с человеком ненадежно и двусмысленно. Грубо говоря, человека отличает от природы, *противопоставляет* ей история, и с завершением истории человек включился бы в природу и перестал бы от нее отличаться. А по Гегелю, тождество человека и разума предполагает завершенность истории: с этого момента на земле уже не сможет *произойти* ничего значительного, всё развитие было нацелено на точку, где человек уже неотличим от разума, оно было лишь этапом на пути к этой точке! Как только эта точка достигнута, никакое развитие уже невозможно: человек бесконечно, как в животной природе, будет походить на самого себя, а всякая возможность *исторического* события будет исключена.

Из такого умозрения выделим главное: человек, стремящийся к автономии (независимости от природы), приходит к тому — вернее, его приводит язык, — чтобы помещать эту автономию в некое посредование (ирреально-логическое), а если он придает этому ирреальному реальность — становясь им, воплощаясь в нем сам, — то используемое им посредование

само в свою очередь становится природой... — если только всё это развитие не является лишь умозрением...

Как только человек вкладывает свою желанную автономию в какое-либо посредование, так тотчас же это посредование, каким бы оно ни было, занимает место природы. А вся дальнейшая автономия при этом предстает лишь в чисто отрицательном виде.

Критическое мироотношение обретает смысл только при наличии чего-то подлинного — позитивного отличия.

Автономия человека обусловлена *постановкой под вопрос* природы — постановкой под вопрос, а не ответами, даваемыми на этот вопрос. Принцип, сформулированный выше, можно теперь пересмотреть в более общем виде: любой «ответ» на «постановку под вопрос» природы принимает для человека тот же смысл, что и природа. Это означает: 1) что человек, по сути, и есть «постановка под вопрос» природы; 2) что природа сама есть главная суть — фундаментальная данность — любого ответа на постановку под вопрос. Двусмысленность этих высказываний объясняется тем, что природа в некотором смысле есть некая определенная область, но в более глубоком смысле эта область есть именно сущностный ответ, предлагаемый на человеческое вопрошание (предлагаемый как трамплин к бесконечному вопрошанию). Иными словами, всякий «ответ» на основной вопрос есть тавтология: хоть я и ставлю данное мне под вопрос, но в своем ответе я не смогу пойти дальше переопределения... са мой этой данности. Поставленная под вопрос, данность на время перестает быть данностью; если же я ответил на вопрос, то, каков бы ни был ответ, она снова ею станет.

Никакой «ответ» не может предоставить человеку возможность автономии. Любой «ответ» ставит человеческое существование в подчиненное положение. Автономия — суверенность — человека обусловлена тем, что он представляет собой вопрос без ответа.

II

Если человеческое существование на вопрос «Что есть?» отвечает нечто иное, чем «я и тьма, то есть бесконечное вопрошание», — оно подчиняется ответу, то есть природе. Иными словами, оно объясняет себя, исходя из природы, и тем самым отказывается от автономии. Объяснение человека исходя из какой-то данности (какого-нибудь такого, а не другого броска костей) неминуемо, но бессодержательно, поскольку оно *отвечает* на бесконечное вопрошание; сформулировать эту бессодержательность — значит одновременно *реализовать* автономную власть бесконечного вопрошания.

(ФРАГМЕНТ О ХРИСТИАНСТВЕ)

Христианство по существу есть не что иное, как кристаллизация языка. Торжественное заявление четвертого евангелия: «Et Verbum caro factum est»^{*} — в некотором смысле выражает глубинную истину: истинная речь, язык — христианская. Если есть человек и язык, дублирующий реальный мир другим, воображаемым — доступным через знаменование, — то христианство необходимо. Или же какое-то аналогичное утверждение.

(ФРАГМЕНТ О ВИНОВНОСТИ)

Зову человека к дружеству с самим собой — с тем, каков он есть (в данный момент) и каким будет, со своей судьбой, которую он выбрал, с неприятием природной данности и чуждых человеку целей, которым он покоряется, выбиваясь из сил (любовь или дружество требуют такой несправедливости).

Всякий «ответ» — это приказ извне, мораль, включающая человека в природу (как тварь). Покорность делает человека нечеловеком, природным существом, но только подавляющим само себя, дабы не быть тем непокорством, *каковым он является* (в этом смысле аскеза — это остаток от *человечности*, непокорство наоборот, обращенное против самого себя).

В христианстве сохраняется вера во всемогущество поэзии (вдохновения), но христианский мир нечестно играет с ее бредом: вдохновенно утверждаемое им — на самом деле всего лишь речь разума.

Человек виновен — виновен постольку, поскольку противопоставляет себя природе. Смирение, с каким он просит прощения (христианство), угнетает его, не оправдывая. Благодеяние христианства, по крайней мере, в том, что оно усугубляет виновность, изобличая ее...

Единственный способ достигнуть невинности — решительно утвердиться в преступлении: человек ставит природу под вопрос *физически* — через диалектику смеха, любви, экстаза (рассматривая последнее как физическое состояние).

В наши дни всё упрощается; дух утрачивает свою оппозиционную роль, оказывается в конечном счете лишь слугой — слугой природы. И всё происходит в одном плане. Можно оправдать смех, любовь, экс-

^{*} «И Слово стало плотью»⁷⁷ (лат.).

таз... хотя смех, любовь, экстаз... являются грехом против духа. Они физически разрывают physis*, которую дух благословляет, угнетая человека. Дух был страхом перед природой. Автономия человека — физическая автономия.

Негативность есть действие, действие заключается в том, чтобы завладеть вещами.

Завладеть чем либо можно при помощи труда;
труд — это вообще человеческая деятельность:
интеллектуальная,
политическая,
экономическая,
ему противостоят:
жертва,
смех,
поэзия,
экстаз и т. д...,
представляющие собой разрывы в *завладающих* замкнутых системах.

Негативность представляет собой двойной процесс: приведение в действие и постановку под вопрос.

Этим двойным жестом обусловлена также и виновность.

Человек *есть* этот двойной процесс.

Свобода этого двойного процесса обусловлена отсутствием ответа.

Оба процесса закономерно, постоянно взаимодействуют.

Постановкой под вопрос развивается приведение в действие.

На таких интерференциях основано то, что называется духом, философией, религией**.

Виновность рождается в зоне интерференции, при попытках прийти к согласию с природой (человек виновен, он просит прощения).

Чувство виновности есть отречение человека (скорее, попытка отречения) от двойного процесса (отрицания природы). Всякая интерференция — это посредование между человеком и природой; *ответ* на загадку, и одновременно жизненная (практическая) система, основанная на виновности, служит тормозом для двойного процесса. С помощью таких интер-

* природу (*греч.*).

** Религия в этой фразе понимается⁷⁸ не в смысле религии, независимой от конкретных религий, но в смысле любой данной религии среди прочих. (*Примечание 1960 г.*)

Интерференций люди пытаются вновь обрести согласие с природой, препятствуя тем из них, кто продолжает двойной процесс (интерференция приятия, *реакционна*).

Остановка на интерференции — это, в человеческих понятиях, ложь (это ответ, виновность и эксплуатация виновности).

Интеллектуальные данности имеют смысл в плане их приведения в действие — постановке под вопрос (откуда они происходят) они соответствуют в той мере, в какой возможно взаимодействие, то есть исключительно в плане приведения в действие.

С другой стороны, бесконечная постановка под вопрос (исключающая посредственность, интерференцию) находится в согласии с обдуманым, доведенным до предела приведением в действие (человек осознаёт себя как отрицание природы и отказывается от позиции виновного). Отсюда — своеобразная нерелигиозная жертва, смех, поэзия, экстаз, частично освобожденные от формул социальной истинности.

Приведение в действие и постановка под вопрос всё время противостоят друг другу: первое есть приобретение на пользу замкнутой системы, а вторая — разрыв и разбалансировка системы.

Можно представить себе настолько аккуратное приведение в действие, когда ставить под вопрос систему, в пользу которой его совершают, окажется бессмысленным; и именно в этом случае постановка под вопрос может быть только бесконечной. Однако ограниченную систему можно было бы еще раз поставить под вопрос: критике подвергалась бы безграничность, возможность *бесконечного* роста приобретений. Вообще, в форме смеха, поэзии... постановка под вопрос тесно связана с тратой, с потреблением излишков энергии. Ведь количество производимой (приобретаемой) энергии всегда больше количества, необходимого для производства (приобретения). Постановка под вопрос подвергает результаты успешного приведения в действие общей критике — не с точки зрения производства, а со своей собственной (с точки зрения траты, жертвы, праздника). При этом приведение в действие рискует поддержать какой-либо ответ, лишь бы избежать постановки под вопрос, оспаривающей эту возможности роста. В таком случае оно попадет в смешанный план интерференции — сведется к категории *виновности*. (Всё беспрестанно перемешивается. Скажем, был бы я столь ярким теоретиком, если бы во мне не оставалось ничего от позиции *виновного*?)

Я не выдвигаю какой-либо эквивалент *ответа*. Истинность моих утверждений обусловлена моей деятельностью.

Как утверждение, признание негативности осмысленно только через свои импликации в практическом плане (оно обусловлено той или иной установкой). Моя непрерывная деятельность изначально обусловлена общей деятельностью всех. Я живу, выполняю привычные функции, на которых зиждутся наши великие истины. Отсюда начинается обратный ход: установление первоначальных истин находит себе продолжение в методической постановке под вопрос. Я выбираюсь из ловушки ответов и довожу до строгих выводов критику философских систем — так же четко, как различаю разные предметы. Но приведение в действие отрицательной мысли не ограничивается только продолжением общей деятельности: эта мысль реализует свою сущность, еще и изменяя жизнь. Она стремится разрывать связи, отделяя субъект от приводимого в действие объекта. Вместе с тем такая деятельность, сокровенная и напряженная, развивается в фундаментально важном поле. Исходя из интеллектуальных операций, она выливается в странный, уникальный опыт, которым трудно что-либо доказать (и который все-таки решающе важен). Но, по сути, этот экстатический опыт не такое уж исключительное диво, каким представляется поначалу. Он не только легко доступен (что склонны скрывать религиозные традиции), но и по своей природе очевидно схож с другими обычными видами опыта. Чем отличается экстаз, так это скорее своим интеллектуальным характером, сильно развитым — по крайней мере, сравнительно с другими формами, — во всяком случае способным к бесконечному развитию. Напротив того, жертва, смех, эротика представляют собой наивные формы, исключающие ясное сознание или же наделяемые им извне. Правда, поэзия окружает себя всевозможными интеллектуальными амбициями — порой даже допускает путаницу между своими действиями и «мистическим» упражнением, — но ее собственная природа возвращает ее к наивности (*интеллектуальный* поэт мечется между интерференцией — позицией покорности, *виновности* — и словоприем; поэзия же остается слепой и глухой, она и есть поэзия, вопреки большинству поэтов).

Ни поэзия, ни смех, ни экстаз не являются ответами, но свойственным для них полем возможностей определяется деятельность, обусловленная утверждениями отрицательной мысли. В этой области ей уже не чужда и деятельность, обусловленная постановкой под вопрос (как при оспаривании частных моментов, необходимом для прогресса науки или техники). Отрицательное действие как таковое является результатом свободного (сознательного или нет) решения. Однако при такой позиции согласие с чисто практической деятельностью облегчается благодаря устранению интерференции. Таким образом человек приходит к признанию того, *каким он был*. (Правда, нельзя заведомо сказать, не находит ли он в этом

«личайшую опасность для себя.) Согласие с самим собой, возможно, «родни смерти. Сказанное мною может самоуничтожиться как чистая негативность. Сам факт успеха может растворить человека в природе, сняв их противопоставление. С завершением истории человеческое существование погрузилось бы во тьму животности. Это совершенно несомненно. Но не потребовалась ли бы этой тьме изначальная предпосылка — не ведать, что это тьма? Тьма, знающая, что она тьма, была бы уже не тьмой, а лишь угасанием света (человеческой одиссеей, заканчивающейся как «Аминадав»).

(ДВА ФРАГМЕНТА О СМЕХЕ)

I

Нам следует различать:

— сообщение, связующее двух людей (обращенный к матери смех ребенка, щекотка и т. д.);

— сообщение через смерть (особенно при жертвоприношении) с тем, что по ту сторону человека: не с небытием, еще менее того — с каким-либо сверхъестественным существом, но с бесконечной реальностью (иногда я называю ее *невозможным*, то есть тем, чего никак нельзя *постичь* (begreifen), к чему нельзя прикоснуться, не растворившись, и что лишь по рабски можно называть Богом). Эту реальность можно, если надо, также и определить реально (временно связать с некоторым конечным элементом) на более высоком уровне (в более крупном составе отдельных существ), чем индивид: как общество, сакральное, Бога, сотворенную реальность, — или же оставить в неопределенном состоянии (как обычный смех, бесконечный смех, экстаз, где божественная форма тает словно сахар в воде).

Эта бесконечная реальность шире природы (того, что поддается человеческому определению), поскольку она бесконечна, а не определена как нечто сверхприродное.

Автономия (от природы), недостижимая в конечном состоянии, осуществляется, если мы отказываемся от этого состояния (без которого она *немыслима*), то есть при ликвидации того, кто желал ее для себя; стало быть, она может быть не *состоянием*, а *моментом* (моментом бесконечного смеха или экстаза...). Такая ликвидация происходит — временно — в ходе молниеносно поражающего нас сообщения.

II

СООТНЕСЕННОСТЬ СМЕХА-РАЗРЫВА
С СООБЩЕНИЕМ И ПОЗНАНИЕМ
(ПРИ СМЕХЕ, ЖЕРТВЕННОЙ ТРЕВОГЕ,
ЭРОТИЧЕСКОМ УДОВОЛЬСТВИИ, В ПОЭЗИИ, ЭКСТАЗЕ)

В частности, при смехе имеется познание того или иного обычного объекта (который варьируется в зависимости от индивида, времени, народа, но эти различия — не по степени, а лишь по природе). Этот объект всегда известен, но обычно с внешней стороны. Тому, кто пытается познать его сокровенную глубину, приходится вести трудный анализ.

Допустим, относительно обособленную, воспринимаемую как обособленную, систему некое стечение обстоятельств заставляет увидеть связанной с чем то другим (определимым или нет), — тогда эта перемена смешит меня при двух условиях: 1) если она внезапна, 2) если не действует никакое торможение.

В случайном прохожем я узнаю друга...

Человек мешком валится на землю — он обособлял себя от системы вещей, а теперь в нее впадает...

Увидев свою мать (или любого другого человека), ребенок внезапно испытывает ее заразительное влияние: он признаёт ее себе подобной, переходит из внешней для себя системы в свою личную.

К этому же случаю относится и смех от щекотки, но здесь особенно важным элементом является резкий *контакт* — разрыв в личной системе (поскольку она обособлена внутри себя).

При любой *шутке* система, подающая себя в качестве обособленной, как бы разжижается, внезапно впадает в другую.

В узком смысле *опускание* не является необходимым, но, с одной стороны, резкое падение способствует эффекту внезапности, а с другой стороны, в смехе всегда обнаруживается что-то от детской ситуации, внезапный переход к ней (система взрослых, больших людей ввергается в детскую). Смех, вообще говоря, можно свести к детскому смеху узнавания, на что намекает нам стих Вергилия: «*incipi, parve puer, risu cognoscere matrem*»*,⁷⁹. То, что господствовало над ребенком, вдруг впадает в подвластную ему область. Это не одобрение, а слияние. Не то чтобы ладно сложенный человек торжествовал победу над уродливой внешностью, но обе

* На одном из заседаний Коллежа социологии⁸⁰ Роже Кайуа, процитировав этот стих в связи с вопросом о смехе, сделал оговорку по поводу его значения. Можно перевести так: «Начни, дитя, узнавать мать по твоему смеху», но также и: «по ее смеху». (Примечание 1960 г.)

стороны интимно сообщаются между собой. Главное, в чем осуществляется смех, — это *сообщение*.

И наоборот, сокровенно-интимное сообщение пользуется не внешними формами речи, а неуловимыми проблесками, подобными смеху (эротическим трансом, жертвенной тревогой, поэтическим намеком...). Предмет узкоречевого сообщения — забота о вещах (о наших отношениях с вещами), то, что в нем выводится вовне, уже изначально является *инстинктивным* (если только речь не является извращенной, комичной, поэтичной, эротичной... или не сопровождается какой-либо заразительный жест). Полноценное же сообщение можно уподобить пламени, электрическому разряду молнии. Притягателен образующий его *прорыв*, и чем глубже идет прорыв, тем больше интенсивность сообщения. Прорыв, каким является щекотка, может представлять сколь угодно тягостным — в различных своих формах она ощущается как более или менее неприятное терзание. Прорыв становится яростным при жертвоприношении, иногда и в эротике. Он обнаруживается и в Вергилиевом смехе: мать смежит ребенка мимикой, стремясь, чтобы он почувствовал себя не по себе. Она резко приближается к нему лицом, строит неожиданные гримасы, издает странные возгласы.

Самое главное — это миг бурного контакта, когда жизнь как бы скользит от одного человека к другому, порождая феерическое чувство переворота. То же чувство проявляется и при слезах. На другом уровне формой эротических отношений может быть обмен взглядами и смешками (в этом случае прорыв уже произошел при зарождении любовной близости). Вообще, в телесной и духовной эротике переживается одно и то же «феерическое чувство переворота», соединенное со скольжением от одного человека к другому.

В этих разнообразных формах, основанных на соединении двух людей, прорыв может происходить только в самом начале, и дальше уже сохраняется однажды установленный контакт; тогда и его интенсивность не столь велика. *Интенсивность контакта*, а тем самым и феерического чувства, *зависит от сопротивления*. Иногда как чудесный контакт переживается низвержение преграды. Отсюда вытекает важнейший вывод: эти контакты характеризуются *инородностью*. При слиянии в меня вводится чье-то *чужое* существование⁸¹ (это *чужое* вводится в качестве *моего*, но одновременно и в качестве *чужого*); пока слияние есть переход (противоположность состоянию), для своего осуществления оно требует инородности. Когда же переходность больше не актуальна (то есть слияние, совершившись, сделалось лишь состоянием), то вместо двух шумно сливавшихся потоков остается только стоячее болото: с устранением сопротивления слияние превратилось в косную неподвижность. Отсюда общий

принцип: элементы комизма (или эротики) в конце концов исчерпываются. В момент смешения двух потоков их воды бурно скользят одна в другую; сопротивление — то самое, которое живые существа оказывают смерти, — сломлено. Но два подобных друг другу существа не могут без конца смеяться или любить друг друга одинаковым образом.

Кстати, смех лишь изредка укладывается в эту схему взаимопроникновения. Обычно сцена разыгрывается с одним комическим объектом, и смеющемуся (теоретически) тоже достаточно быть одному. Как правило, смеющихся бывает двое или больше: смех усиливается, передаваясь эхом от одного к другому, но смеющиеся могут и не знать друг о друге, не придавать значения своему взаимопроникновению или же не сознавать его. Прорыв и инаковость имеют место не между ними, а в движении комического объекта.

Этот переход от смеха вдвоем к смеху многих (или к смеху в одиночку) вводит в область смеха то же различие, которое обычно разделяет области эротики и жертвы.

Эротическое общение может становиться *также и* зрелищем (в театре), заклание жертвы может становиться *также и* посредованием между верующим и его богом; тем не менее любовь определяется *взаимопроникновением* (двух людей), а жертва — *зрелищностью*. *Зрелище и взаимопроникновение* — две простейшие формы, и их отношения можно выразить такой формулой: *заражение* (интимное взаимопроникновение двух людей) *паразитально* (способно бесконечно передаваться дальше). В области смеха развиваются обе эти формы, что способствует его неразделимо-смешанному характеру. Их взаимное соотношение легко распознать иначе: через различие любви и жертвы, когда одно может означать другое и наоборот (зрелищная привлекательность любви, элемент интимного взаимопроникновения при жертвоприношении).

Заражение паразитально, так как зрелищность имеет ту же природу, что и передаваемое ею эхо. А зрелище является *для других* тем, чем *для двоих* является взаимопроникновение, разыгрывающееся благодаря заражению. В зрелище и вообще во всём предлагаемом *чужому вниманию* (каламбурах, анекдотах и т. д.) не взаимопроникающие элементы преследуют свой собственный интерес, а предлагающий их домогается чужого внимания. Не нужно даже, чтобы в игре участвовали двое. Чаще всего при взаимопроникновении (заражении) противостоят друг другу два мира, и дело ограничивается чьим-то переходом, падением из одного мира в другой. Самое значительное такое падение — смерть.

Это же движение имеет место в промежуточной ситуации, когда взаимопроникновение также вовлекает в игру двоих: один из них — тот, кого созерцают (*актер*), — может умереть. Человечность сообщения обеспечивается смертью одного из его участников; и теперь уже в нем человек

соединяется не с другим человеком, а с тем, что по ту сторону всех живых существ.

При смехе от щекотки тот, кого щекочут, переходит из спокойного состояния в конвульсивное — отчуждающее, претерпеваемое поневоле, доводящее человека до состояния безличной живой субстанции; он ускользает от самого себя и тем самым открывается другому (тому, кто его щекочет). Тот, кого щекочут, служит зрелищем для того, кто щекочет, но они сообщаются; между ними не происходит разделения на зрелище и зрителя (зритель и сам является актером, а не «созерцателем», и т. д.).

Представим себе: допустим, человека защекали до иступления, и он убивает — понарошку, играючи — своего мучителя. Эта смерть не только вызывает торможение смеха, но и уничтожает возможность сообщения между двумя людьми. Такой разрыв сообщения не просто негативен, в ином плане он и сам — аналог щекотки. Убитый соединялся с тем, кого он щекал, в повторяющихся прорывах, из которых состоит щекотка; точно так же и убийство соединяет того, кого щекали, с убитым — или, скорее, с тем, что по ту сторону убитого, так как он умер. С другой стороны, в силу своей смерти тот, кто щекал, отделен от того, кого он щекал, как зрелище отделено от зрителя.

О НИЦШЕ

Воля к удаче¹

SUR NIETZSCHE

Volonté de chance

Входит Джованни, держа на острие кинжала
сердце.

Джованни. Не удивляйтесь, что ваши исполненные страхов сердца сжимаются при этом жалком зрелище. Какой бледный ужас, какой трусливый гнев охватил бы их, если бы вы присутствовали при совершенном мною похищении жизни и красоты! Ах, сестра, сестра!

Флорио. Что такое?

Джованни. Слава свершенного мною затмила солнце и превратила полдень в ночную тьму...

Форд². «Нельзя ее развратницей назвать»

ПРЕДИСЛОВИЕ

1

Хотите согреться от меня? Только не советую подходить слишком близко, а то можете опалить себе руки. Смотрите, я ведь весь раскален. Я с трудом сдерживаюсь, чтобы пламя не вырвалось из меня наружу.

1881—1886*

Пожалуй, писать меня заставляет боязнь сойти с ума.

Одoleвает какое-то горячее, болезненное стремление, живущее во мне слово-неутоленное желание.

В каком-то смысле это мое напряжение похоже на приступ хохота, оно мало отличается от страстей, бушевающих героев Сада, и в то же время оно близко к тем страстям, что испытывали святые и мученики...

Нет сомнения: этот бред выказывает во мне человеческий характер. Но он ведь и расшатывает, и мучительно беспокоит меня. Пылаю, теряю ориентацию и в конце концов остаюсь опустошенным. Могу задумать что-то великое и необходимое, но ничто не будет соответствовать этому жару. Это особая моральная забота, поиски чего-то такого, что было бы ценнее всего!

Если сравнить его с теми моральными целями, что мы обычно себе ставим, то в моих глазах они несоизмеримы: все эти цели предстают мутными и живыми. Однако именно их-то я и мог бы претворить в поступки (ведь они в том и состоят, что требуют известных поступков).

Да, конечно: иногда к вершине, куда я стремлюсь, ведет и забота о каком-то ограниченном благе. Но это лишь окольный путь. При этом моральная цель отлична от той непомерности, которой она служит поводом. Состояния славь и моменты сакрального, открывающие перед нами это ни с чем не со-

* Цитаты из Ницше приводятся без указания имени автора; датировки отсылают к посмертно опубликованным заметкам.

измеримое, идут дальше результатов, к которым мы стремились. Расхожая мораль уравнивает такие результаты с целями жертвы. Жертва же ведет в мировые глубины, и осуществляемое ею уничтожение открывает прорыв в них. Но творят ее ради какой-то заурядной цели. Любая мораль всегда имеет в виду благо людей.

(Казалось бы, всё изменилось с того дня, когда единственной подлинной целью стали представлять Бога. Наверняка скажут, что ни с чем не соизмеримое, о котором здесь речь, — это в общем и целом просто божественная трансцендентность. Однако для меня такая трансцендентность — утрата истинного объекта. Если стремиться убогаторить не людей, а небесное существо, то это ничего не меняет по сути! Личность Бога лишь смещает, а не снимает проблему. Она только вносит путаницу: человеческое существо, когда надо, присваивает себе несоизмеримую сущность в лице Бога. В чем же разница? Мы служим Богу и действуем ради него — а значит, он сводится к обыкновенным целям действия. Будь он выше этих целей, мы ничего не могли бы сделать ради его блага.)

2

У Ницше предельное, безусловное стремление человека впервые было выражено независимо от какой-либо моральной задачи и от служения какому либо Богу.

Ницше не может точно определить это стремление, но он им движим и всецело его приемлет. Вероятно, это парадокс — страстно гореть, не отвечая никакой моральной, выраженной драматическим тоном обязанности. Исходя из такого стремления, невозможно проповедовать или же действовать. Отсюда обескураживающий результат. Если мы больше не считаем состояние страстного горения предпосылкой какого-то другого, следующего за ним и данного как ошущимое благо, то такое состояние оказывается чистой вспышкой, пустым истреблением. Без соотнесения с каким-либо обогащением, например с силой и славой государства (или Бога, Церкви, партии), подобное истребление нельзя даже помыслить. Кажется, будто позитивная ценность утраты может задаваться только в терминах выгоды.

Ницше не сознавал ясно эту трудность. Ему пришлось констатировать свою неудачу: в конце концов он понял, что был гласом вопиющего в пустыне. Отменяя обязанность и благо, изобличая пустоту и лживость морали, он тем самым подрывал действительность речи. Слава пришла к нему не сразу, а когда пришла, ему пришлось поставить точку. На его ожидания никто не отвечал.

Ныне я, пожалуй, должен сказать: те, кто читает его и восхищается им, на самом деле его принижают (он сам это знал и писал об этом). Все, кроме меня? (упрощенно говоря). Тишится же, как он сам просил, за ним следовать — значит переживать те же испытания, ту же растерянность.*

Описанное им тотальное освобождение человеческих возможностей — вероятно, единственная из всех возможностей человека, которую никто не рискнул осуществить (повторяю: упрощенно говоря, никто кроме меня (?)). В нынешний момент истории мне кажется, что каждая из мыслимых доктрин уже кем-то проповедовалась, что ее распространение уже в какой-то мере дало результат. И вот Ницше тоже создал и принял проповедовать новую доктрину, начал искать себе учеников, мечтал основать свой орден; добился же он отерзательного для себя... вульгарных похвал!

Сегодня мне приходится заявить, что я в замешательстве: пытался продумать следствия из ясного учения, привлекавшего меня словно свет, а получил одну лишь тревогу и чаще всего чувство губельного провала.

3

Погибая, я бы всё равно не оставил того стремления, о котором говорил. Вернее, оно само не отпустило бы меня: я мог бы умереть, но так и не умолкнуть (по крайней мере, так мне мнится) — я желал бы тем, кого люблю, тоже терпеть или погибнуть.

В сущности человека содержит яростный порыв, стремящийся к автономии, свободе его существа. Конечно, свободу можно понимать по-разному, но кого сегодня удивит, что за нее умирают? Я встретил те же трудности, что и Ницше, — отбросив Бога и добро, но все-таки горя той же страстью, что и идущие на смерть ради добра или Бога. Меня тоже гнетет удручающее одиночество, описанное им. Зато от разрыва с любыми моральными сущностями начинаешь дышать воздухом столь великой истины, что лучше уж жить калекой или умереть, нежели снова впасть в рабство.

4

Когда я пишу, мне кажется, что моральные искания, предмет которых расположен по ту сторону добра, поначалу ведут к растерянности. Ничто еще не гарантирует, что сумеешь выдержать испытание. Это признание, основанное на тяжком опыте, дает мне право смеяться над теми, кто ради

* См. далее, с. 403 [наст. изд.].

нападок на Ницше или же в попытке использовать его смешивает его позицию с позицией Гитлера.

«На какой высоте стоит мое жилище? Никогда, поднимаясь к нему, я не считал ступеней; где кончаются все ступени, там и мой кров и очаг»^{*}.

Вот как выражается требовательность, не направленная ни на какое осязаемое благо, но при этом пожирающая того, кто ею живет.

Хотелось бы покончить с этим вульгарным недоразумением. Ужасно видеть, как низводят на уровень какой-то пропаганды мысль, оставшуюся комически невостребованной и разверзающую перед тем, кто ею одушевлен, одну лишь пустоту. Иные считают, будто Ницше оказал величайшее влияние на наше время. Самнительно: чтобы наплевать на моральные законы, никто его не дождался. А главное, у него не было никакой политической позиции — он отказывался, сколько его ни просили, прикнудить к какой-либо партии, раздражаясь, когда его считали правым или левым. Ему была противна сама идея, что его мысль подчиняют какому-то общему делу.

Столь решительное отношение к политике сложилось у него после расхождения с Вагнером⁴, с тех пор как Вагнер разочаровал его, показав себя во всей своей немецкой грубости — социалистом, галлофобом, антисемитом... Более всего он презиал дух Второго рейха, особенно в его тенденциях, предвещавших гитлеризм, эмблемой которых является антисемитизм. Ему претила пангерманистская пропаганда.

«Люблю стирать всё дочиста, — писал он. — Слыть человеком, презиравшим немцев *par excellence*, принадлежит даже к моей гордости. Свое недоверие к немецкому характеру я выразил уже в возрасте двадцати шести лет (Третье «Несвоевременное») — немцы для меня невозможны. Когда я измышляю себе род человека, противоречащего всем моим инстинктам, из этого всегда выходит немец» («Ессе Номо», пер. Вилатга, с. 157)^{**}. Если присмотреться, то в политическом плане Ницше был пророком, провозвестником фатальной немецкой грубости. Он первым стал разоблачать ее. Он не выносил того ограниченного, злобно-благостного бреда, что завладел умами немцев после 1870 года, а ныне исходит гитлеровским бснованием. Никогда еще целый народ не впадал в более смертельное заблуждение, которое столь безжалостно завело его в пропасть. Но Ницше отстранился от этой заранее обреченной массы, отказавшись участвовать в оргии «самодовольства». Его бескомпромиссность не осталась без последствий. Германия отказалась знать гения, не желавшего ей льстить. Одна лишь заграничная слава с опоз-

^{*} 1882–1884; приводится в «Воле к власти», изд. Вюрцбаха³, II, с. 388.

^{**} Ницше Ф. Ессе Номо / Пер. Ю.М. Антоновского // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 761. Перевод изменен. Употребленное Ницше французское выражение *par excellence* означает «по преимуществу, в высшей степени». (Примеч. пер.)

инием привлекла к нему внимание соотечественников... Не знаю, найдется ли лучший пример взаимной отчужденности между человеком и его страной: в течение пятнадцати лет целая нация оставалась глуха к этому голосу — ничего себе! Сегодня, при виде разгрома Германии, нам в пору восхищаться тем, что, когда она еще только вставала на путь, ведущий к беде, самый мудрый и страстный из немцев отвернулся от нее; ему было противно, и он не мог сдерживать своих чувств. Впрочем, задним числом приходится признать, что и заблуждение, и попытка его избежать были какими-то безысходными, разве это не поразительно?

Как ни противоположны были друг другу Ницше и Германия, в конечном счете их участь оказалась одинаковой: их будоражили безрассудные упования, но в итоге. Если же не считать этого трагически тщетного брожения умов, между ними были только разрыв и ненависть. Сходства незначительны. Если бы не привычка оплошлять Ницше (что более всего расстраивало его) удобноторопливыми толкованиями — даже не оставляя тех позиций, с которыми он враждовал, — в его доктрине видели бы то, чем она и является: сильнейшее разлагающее средство. Превращать ее в пособие тех движений, которые она развенчивает, — значит ее не просто оскорблять, а попира́ть ногами, демонстрируя ее полное непонимание, при всей показной любви. Тот, кто попытается, как это сделал я, дойти до конца тех возможностей, к которым она зовет, — сам тоже станет местом бесконечных противоречий. Постепенно постигая это парадоксальное учение, он увидит, что ему уже не прикнута́ть ни к одному из имеющихся направлений, что он совершен но одинок.

5

В этой книге, писавшейся в спешке, я не стал развивать эту мысль теоретически. Думается даже, что такая попытка оказалась бы неуклюжей. Ницше писал «своей кровью»; критикующий или, вернее, переживающий его тоже может это делать только ценой собственной крови.

Я писал эту книгу, желая, чтобы она по возможности вышла к столетию со дня его рождения (15 октября 1844 года). Я писал ее с февраля по август, в надежде, что бегство немцев сделает возможным ее издание. Начал с теоретической постановки проблемы (теперь это вторая часть, с. 408), но, по сути, это краткое сообщение — просто рассказ о пережитом опыте: о двадцатилетнем опыте, который в конце концов стал меня пугать. Здесь полезно будет рассеять недоразумение: Ницше вроде бы был философом «воли к власти», он сам представлял себя таковым, и так его воспринимают. Я же считаю, что он скорее философ зла⁵. По-моему, говоря о власти, он имел в

виду что-то такое, что в его глазах обретало смысл именно благодаря привлекательности, ценности зла. Иначе как объяснить такой фрагмент:

«ПОРТЯЩИЙ ВКУС. А: "Ты портишь вкус! — так говорят повсюду". Б: "Несомненно. Я порчу каждому вкус к его партии — этого не прощает мне ни одна партия"» («Веселая наука», 172)*.

Эта мысль, как и многие другие, совершенно несовместима с практическим, политическим поведением, следующим принципу «воли к власти». Ницше претилло всё то, что в его время подчинялось этой воле. Если бы он и не ощущал склонность — или даже необходимость — попирать расхожую мораль, он наверняка не смог бы противиться отвращению, какое внушают методы угнетения (полиция). Он утверждает свою ненависть к добру как прямую предпосылку свободы. Сами я, не обольщаясь влиятельностью своей позиции, чувствую себя противником утеснения, выступаю против всяких его форм; но вместе с тем я сделал зло предметом предельных моральных исканий. Ибо зло — противоположность утеснения, которое в принципе осуществляется в целях добра. Очевидно, зло — не то, во что его пытались превратить рядом лицемерных искажений; на самом деле это ведь и есть конкретная свобода, неблагонамеренное нарушение табу!

Меня раздражает анархизм, особенно вульгарные доктрины, оправдывающие уголовных преступников. Разоблаченные ныне практики гестапо показывают глубинное родство между блатным миром и полицией: люди, живущие бесчестно и незаконно, более всех готовы пытаться других, жестоко служить порядку утеснения. Мне ненавистны даже те слабые и путанные умы, что требуют всевозможных прав для индивида: индивид ограничен не только правами другого, но и, еще суровее, правами народа. Каждый человек солидарен с народами, разделяет с ним его страдания и победы, всеми своими фибрами он принадлежит к этой живой массе (и всё же в тяжкие минуты он одинок).

Мне пришло в голову, что эту противоположность индивида и коллектива или добра и зла, вообще все те безумные противоречия, из которых мы обыкновенно выбираемся лишь отрицая их существование, — что их можно волюно преодолеть, только если нам улыбнется удача, словно дерзкому игроку. Как бы губельно мы ни взяли в жизни, стремясь к пределам возможного, нам все таки может повезти, и тогда мы прорвемся. Чего не разрешит мудрая логика — того вдруг да добьется непамерная смелость, неуступчивая и безоглядная. Оттого книгу эту, задуманную как книга о Ницше, я мог писать только собственной жизнью, пытаюсь в ней поставить и, если сумею, разрешить сокровенную проблему морали.

* Ницше Ф. Веселая наука / Пер. К.А. Свасьяна // Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 607. (Примеч. пер.)

Только мобилизуя все скудные ресурсы своей жизни, можно было искать в твоей душе Грааль удачи. И оказалось, что удача точнее власти соответствует намерениям Ницше. Одна лишь «игра» позволяла глубоко, без заранее известных результатов исследовать возможное, полагаясь лишь на грядущее, каким оно вольно случиться, а не, как нам привычно, на собственную решимость, которая есть лишь форма прошлого. Отчасти моя книга — это расклад об игре в кости, которую я вел изо дня в день, признаться, с очень скудными средствами. Прошу прощения за приватные заботы, которые поистине камикадзе — в нынешнем-то году! — выступают на страницах моего дневника; пеня это не смущает, я сам охотно смеюсь над собою и не знаю лучшего средства, чтобы пропасть в имманентности.

6

Но как бы мне ни нравилось сознавать себя смешным и действительно быть им, я всё же не хотел бы сбивать с толку тех, кто меня читает. Главная проблема этой беспорядочной (такой она и должна была быть) книги — та, которую переживал Ницше, которую стремился разрешить в своем творчестве: это проблема целостного человека.

«Большинство людей, — пишет он, — являются собой лишь фрагментарно-ограниченный образ человека; чтобы получить человека, приходится складывать их вместе. В этом смысле и целым эпохам, целым народам присуща некоторая фрагментарность; возможно, чтобы человек рос, ему необходимо развиваться лишь отдельными кусочками. Поэтому следует иметь в виду, что по сути задача лишь в создании синтетического человека, что низшие люди, составляющие огромное большинство, суть всего лишь прелюдии и предварительные наброски, из составления которых может кое-где возникать целостный человек, подобно километровому столбу, показывающему, как далеко продвинулось человечество» (1887—1888. Приводится в «Воле к власти». II, с. 347).

Но что же означает эта фрагментарность, точнее, какова ее причина? что это как не потребность действовать, заставляющая нас специализироваться и ограничивать свой кругозор той или иной деятельностью? Даже если она идет на благо всем — что обыкновенно не так, — подчиняя каждый миг нашей жизни какому-то конкретному результату, деятельность скрадывает целостный характер человека. Действующий подменяет тот смысл бытия, каким является он сам как целостность, какой-нибудь частной целью — в наименее специальных случаях это величие государства, победа партии. Всякое действие специализирует, поскольку действие только и бывает ограниченным. Растение обычно не действует и не специализированно — но и оно специализируется, когда начинает ловить мух!

Существовать целостно я могу лишь превзойдя каким-то образом стадию действия. Иначе я буду солдатом, профессиональным революционером, ученым, но не «целостным человеком». По сути, фрагментарное состояние человека — то же самое, что выбор объекта. Стоит человеку ограничить свои желания, допустим, достижением государственной власти — и он действует, знает, что ему надо делать. Не важно, если он потерпит неудачу. свое бытие он с самого начала выгодно включил во время. Каждый его миг становится полезным. В каждый миг у него есть возможность продвигаться к избранной цели; его время становится маршем к этой цели (это обычно и называется «жить»). То же самое, если цель его действия в спасении души. Всякое действие превращает человека во фрагментарное существо. Сохранить в себе целостный характер я могу лишь отказываясь от действия или хотя бы отрицая исключительную роль времени, отводимого для действия.

Жизнь остается целостной лишь постольку, поскольку не подчиняется никакой конкретной превосходящей ее цели. В этом смысле сущностью целостности является свобода. Но, стремясь стать целостным человеком, я не могу просто бороться за свободу. Даже если такая борьба есть самая подходящая для меня деятельность, нельзя путать эту борьбу с состоянием целостности. Над ущербным существованием меня возносило позитивное осуществление свободы, а не негативная борьба против какого-либо угнетения. Каждый из нас с горечью убеждается, что бороться за свою свободу — значит прежде всего отчуждать ее.

Я уже сказал: осуществление свободы располагается на стороне зла, тогда как борьба за свободу есть завоевание некоторого блага. Коль скоро жизнь во мне целостна, то я и не могу ее дробить, ставить на службу какому-либо благу — чуждому, божьему или же своему собственному. Не могу ничего приобретать, а только дарить — дарить без счету, так чтобы ни один дар никогда не имел целью чью-либо корысть. (В этом отношении стремление к чуждому благу — иллюзия, так как чуждого блага я желаю затем, чтобы и самому его обрести, а то и просто отождествляю его со своим собственным. Целостность во мне — это буйное изобилие, пустое стремление, несбыточное желание сжечь себя без всякой иной причины, кроме самого желания сгореть — как-то она всецело и является. В этом смысле она, как уже сказано, похожа на желание расхотаться, безудержный порыв удовольствия, святости смерти... Она больше не выполняет никаких задач.)

Сталь странную проблему можно мыслить, только переживая ее. Легко оспорить ее смысл, сказав, что перед нами множество настоятельных за-

и, и именно теперь. Никто не собирается отрицать очевидное. Тем не менее уже сейчас — как неизбежный конечный пункт — проявляется и целостность человека. Тому есть две причины. Одна негативная: специализация со всех сторон тревожно усиливается. И вторая: в наши дни тяжкие задачи не так предостают в своих точных пределах.

В старину наш кругозор был затемнен. Поначалу важнейшей целью являлось благо города-государства, а государство смешивалось с богами. В дальнейшем целью стало спасение души. В обоих случаях действие стремилось, с одной стороны, к какой-то ограниченной, достижимой цели, а с другой стороны — к целостности, которая по определению недостижима в земной жизни (трансцендентна). В современных же условиях у действия есть точно определенные цели, вполне соответствующие возможностям; целостность человека больше не имеет мифического характера. Она явно достижима, просто откладывается на будущее, когда будут решены текущие, материально определенные задачи. Она где-то вдали; умы поработаны и раздроблены этими задачами. Но все-таки ее можно различить.

Хотя необходимость трудиться и не дает ей родиться в нас, целостность все-таки задана в нашем труде. Не как цель — цель в том, чтобы изменить мир, сделать его соразмерным человеку, — но как неизбежный результат. В итоге этого изменения человек привязанный-к-делу-изменения-мира, представляющий собой лишь отдельный фрагментарный аспект человека, изменится и сам, став человеком-целостным. Применительно ко всему человечесеству этот результат кажется пока далеким, но он описывается самой определенностью задачи: он не трансцендентен нам ни как боги (освященное государство), ни как загробная жизнь души; он располагается в имманентности человека-привязанного... Можно отложить на потом мысли о нем, но всё же он рядом с нами; хотя в своей повседневной жизни люди еще не могут ясно сознавать его прямо сейчас, от этого понятия их отделяет не то, что они люди (а не боги), и не то, что они еще не умерли; а то, что они временно обзанные.

Так же в бою человек должен (временно) думать только о победе над врагом. Наверное, нет таких яростных боев, которые не позволяли бы в минуты затишья задумываться о мирном времени. Но на поле боя подобные заботы кажутся второстепенными. Самые суровые бойцы примиряются с такими минутами расслабления, стараясь не принимать их всерьез. Ошибка их вот в чем: разве серьезность — это не та самая причина, из-за которой льется кровь? Но им всё нипочем: им нужно, чтобы серьезным было само кровопролитие, нужно, чтобы вальная жизнь без боев, избавленная от необходимости действовать и не раздробленная, представала в каком-то легкомысленном свете; в мире, освобожденном от богов и от заботы о спасении души, даже «трагедия» составляет лишь развлечение — разрядку, подчиненную целям, к которым единственно и стремится действие.

Такой способ осмысливать человеческую жизнь через черный ход имеет ряд преимуществ. При этом целостный человек изначально раскрывается в своей имманентности, в своем жизненном легкомыслии. Мы должны смеяться над ним, даже если он глубоко трагичен. Такая точка зрения освобождает: ей свойственна самая дурная простота, нагота. Без всяких шуток, я признателен тем, кто, храня серьезность позы и живя по соседству со смертью, честит меня пустым фантазером (я и сам порой бываю с ними заодно). По сути, целостный человек — это просто тот, в ком не осталось никакой трансценденности, от кого ничто больше не отделено: немного шут, немного Бог, немного безумец...⁶ — полная прозрачность.

8

Чтобы осуществить свою целостность в собственном сознании, я должен как-то соотносить себя с теми огромными, камичными, болезненными судорогами, которыми охвачены все люди. Это движение направлено во все стороны. Сквозь его сумятицу, конечно, проходит и осмысленное действие (направленное в какую-то одну сторону), но оно-то и делает современное мне человечество (как и в прошлые эпохи) столь раздробленным. Если же на миг отвлечься от этого заданного направления⁷, я вижу скорее по-шекспировски трагикомическую массу своеволия, лжи, боли и смеха; во мне возникает сознание имманентной целостности — но в форме терзания; целостное существование находится по ту сторону какого-либо смысла, оно есть сознательное присутствие человека в мире, поскольку он бессмыслен, поскольку ему нечего делать, кроме как быть собой, не в силах более превзойти себя при-
дать себе какой-то смысл действием.

Такое сознание целостности связано с двумя противоположными применениями слова «бессмыслие». Обычно оно служит просто отрицанием, обозначает нечто такое, что следует ликвидировать. На деле такая установка на отказ от всего лишнего смысла есть отказ быть целостным существом, и именно в силу этого отказа мы не сознаем целостное существо в себе. Если же, напротив, я говорю «бессмыслие», имея в виду поиски чего-то свободного от смысла, то я ничего не отрицаю, но высказываю утверждение, благодаря которому в сознании наконец высвечивается вся жизнь в целом.

То, что ведет к такому сознанию целостности, к этому тотальному дружеству человека с самим собой, — вполне оправданно считается поистине несерьезным. Следуя по такому пути, я становлюсь нелеп, несостоятелен как все люди (взятые в целом, исключая тех, что ведут к великим переменам). Не собираюсь объяснять таким образом недуг Ницше (по всей видимости, он имел саматическое происхождение); и всё же приходится признать,

что стремление к целостному человеку в начале своем равносильно безумию. Интринсик добро и разум (смысл), я разверзаю у себя под ногами бездну, от которой отделяли меня деятельность и связанные с нею суждения. Во всяком случае, сознание целостности изначально возникает во мне как отчаяние и крикис. Если отбросить всякую перспективу действия, мне открывается моя полная нагота. Мне нет в мире ни опоры, ни помощи, я проваливаюсь. Остается единственный выход — бесконечная путаница, когда двигаться можно только наудачу.

9

Конечно, такой ошеломительный опыт можно предпринять лишь после того, как испробуешь и завершишь все другие, после того как исчерпаешь все возможности. Как следствие, он лишь в последнюю очередь может стать делом всего человечества в целом. В наши дни его может осуществить лишь густо изолированный индивид, наделенный одновременно расстройством и неколебимой крепостью духа. Если ему будет сопутствовать удача, он сможет установить в путанице какое-то неожиданное равновесие; думаю, «воля к власти» никоим образом не способна достичь такого божественного равновесия, с дерзкой простотой выражающего и всё время вовлекающего в игру глубокий разлад — который, однако, отплясывают на канате⁸. То есть я хочу сказать, что, если рассматривать «волю к власти» как конечный пункт, она окажется шагом назад. Следуя ей, я вернулся бы к рабской раздробленности. Я опять начал бы возлагать на себя какой-то долг, и надо мною возобладало бы благо — то есть желанная власть. Исчезло бы божественное буйство, та легкость, что выражалась в смехе и танце Заратустры⁹, и вместо блаженства над бездной я оказался бы привязан к рабской тяжести *Kraft durch Freude*¹⁰. Если же устранить эту двусмысленную «волю к власти», то судьба, которую Ницше сумел человеку, ведет его по ту сторону терзаний: пути назад больше нет, а отсюда вытекает глубинная нежизнеспособность доктрины. Когда в заметках для «Воли к власти»¹¹ Ницше намечает какую-то деятельность, уступает соблазну определить себе какую-то цель и политику, он только путается в этом лабиринте. Последний же его завершённый текст, «Ессе homo», утверждает отсутствие какой-либо цели, неподчинение автора какому-либо плану¹². Если рассматривать творчество Ницше с точки зрения действия, оно окажется самым безнадежным провалом, а его

* «Силы через радость» (нем.).

** См. далее, с. 452.

*жизнь — жизнью неудачника, равно как и жизнь того, кто попытается при
менять его сочинения на деле.*

10

Пусть не будет ни малейшего сомнения: мы не поймем ни слова в творчестве Ницше, пока не переживем это ослепительное растворение в целостности; без этого его философия представляет собой лишь лабиринт противоречий — а то и хуже того, предлог для лживых умолчаний (если, как это делают фашисты, брать из него отдельные куски¹², приспособливая их к целям, которые опровергаются остальным его творчеством). Теперь мне хотелось бы, чтобы ко мне прислушались особенно внимательно. Читатель уже понял: высказанная выше критика — это скрытая форма одобрения. Ею обосновывается следующее определение целостного человека: это человек, вся жизнь которого — «немотивированное» празднество, причем празднество во всех смыслах слова, будь то смех, танец, оргия, которые никогда ничему не подчиняются, или жертвоприношение, которому нет дела ни до каких целей, материальных или моральных.

Из сказанного выше вытекает необходимость провести одно различие. В старину предельные состояния, коллективные или индивидуальные, мотивировались теми или иными целями. Некоторые из этих целей больше не имеют смысла (искупление грехов, спасение души). Коллективного блага добиваются теперь не сомнительными по своей эффективности средствами, а непосредственно действием. В этих условиях предельные состояния попали в сферу искусства, что имело свою неблагоприятную сторону. Вместо прежней духовной жизни у нас стала литература (вымысел), вместо реальных состояний транса — поэзия (расстройство слов). Искусство образует узкую вольнобездейственную область, которая оплачивает свою свободу отказом от реального мира. Это высокая цена, и мало таких писателей, кто не мечтал бы вновь обрести утраченную реальность; но за это им тоже приходится платить — отрекаться от свободы и служить пропаганде. Ограничиваясь вымыслом, художник знает, что он не целостный человек, но то же самое относится и к литератору-пропагандисту. В известном смысле область искусства действительно охватывает целостность — однако и в том, и в другом случае эта целостность ему не дается.

Ницше далеко не разрешил эту трудность, его Заратустра — тоже поэт, да еще и плод литературного вымысла! Однако он никогда не соглашался. Его злила похвала. Он бился, искал выхода повсюду. Он никогда не терял Ариаднину нить¹³, заключающуюся в том, чтобы не иметь никакой цели и не

и ни к какому направлению; он знал, что направление подрывает крышу. Но, с другой стороны, отсутствие направления ввергает в одиночество; это болезнь пустытника, чей вопль теряется в великом безмолвии...

К такой же безысходности ведет и то понимание, к которому призываю я, оно предполагает ту же самую энтузиастическую муку. В этом смысле мне кажется необходимым перевернуть идею вечного возвращения. Нас терзает не обещание бесконечных повторений, а то, что отдельные мгновения, вырванные из имманентности возвращения, вдруг оказываются конечными целями. Не будем забывать, что в любой системе мгновения рассматриваются и расцениваются как средства; любая мораль говорит: «да будет каждый миг вашей жизни мотивирован». При возвращении же миг теряет мотивированность, жизнь освобождается от всякой цели и потому сразу же рушится. Возвращение — это драматический образ, маска целостного человека; это пустыня, куда попадает человек, каждый миг жизни которого отныне стал немотивированным.

Напрасно искать лазеек; пора наконец сделать выбор — с одной стороны пустыничество, с другой стороны искалеченность. Убожество не сбросишь с себя, словно поклажу. Предельные моменты замирают в пустоте и перемежаются периодами упадка, не смягчаемого никакой надеждой. Но если я все таки сумею ясно осознать то, что при этом переживается, я смогу больше не искать выхода там, где его нет (оттого мне была важна моя критика). Как не сделать выводов из бесцельности, присущей желанию у Ницше? Единственным средством неизбежно оказывается удача — и ее поиски (превратности которых описаны в этой книге). Но, чтобы не сбиться с этого пути, требуется по дороге проводить одно необходимое различие.

Хотя человек действия в том смысле, в каком его обычно понимают, и не может быть целостным человеком, целостный человек сохраняет возможность действовать. Правда, лишь при условии, что ограничит свое действие такими принципами и целями, которые принадлежат ему самому (одним словом, разумом). Действие целостного человека не может трансцендировать его (господствовать над ним): тогда он утратил бы свою целостность. Но и сам он не может трансцендировать действие (подчинять его своим целям): тем самым он определял бы себе какой-то мотив, втягивался бы в разрушительный механизм мотиваций. Следует различать, с одной стороны, мир мотивов, где всё осмыслено (рационально), и мир бессмыслия (свободный от всякого смысла). Каждый из нас принадлежит отчасти одному, отчасти другому из них. Мы можем ясно и осознанно различать то, что связано лишь в нашем неведении. На мой взгляд, разум может быть ограничен только самими собой. Если мы действуем, то блуждаем вне мотивов

справедливости и рациональности поступков. Между этими двумя областями допустимо лишь одно соотношение: действие должно рационально ограничиваться принципом свободы.*

*Остальное — молчание*¹⁵.

* При этом жертвенно-безумная — *проклятая* — часть целостного человека определяется (выделяется извне) разумом согласно либерально-рациональным нормам. Это приговор капитализму как иррациональному способу деятельности. Как только целостный человек (его иррациональность) осознает себя внешним по отношению к действию, как только он начинает в любой возможной трансцендентности усматривать ловушку и утрату своей целостности, нам приходится отказаться от иррациональных (феодалных, капиталистических) форм господства в области действия. Ницше, судя по всему, ощущал необходимость такого отрешения, хотя и не разглядел его причину. Целостный человек может быть таковым лишь в том случае, если откажется выдавать себя за *цель* других; не считаясь с ними, он порабощает себя, ограничивает себя феодальными или буржуазными пределами, не допускающими его до свободы. Правда, Ницше еще дорожил социальной трансцендентностью, иерархией. Сказать, что в имманентности нет ничего священного, означает: то, что *было* священным, не должно больше *служить*. Наступившее время свободы — это время смеха: «Видеть, как гибнут трагические на туры, и мочь смеяться над этим...»¹⁴ (Осмелится ли кто-то применить это предложение к нынешним событиям? вместо того чтобы вдаваться в новые моральные трансцендентности...) В свободе, отрешенности, имманентности смеха Ницше заранее ликвидировал всё, что еще приковывало его (его юношеский имморализм) к вульгарным формам трансцендентности — которые суть вольности в рабстве. Выбор в пользу зла — это выбор в пользу свободы, «свободы как избавления от всяких пут»

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ГОСПОДИН НИЦШЕ

Но оставим господина Ницше...

*«Веселая наука» **

I

Если присмотреться, я живу среди странных людей, на взгляд которых мерой земли, со всеми ее случайностями и со всем огромным набором животных, млекопитающих, насекомых, служат не столько они сами — или же закономерности, которыми они ограничены, — сколько безграничность, затерянность, непостижимость небес. В принципе для таких смеющихся людей г. Ницше — второстепенная проблема... Оказываясь, однако...

Разумеется, такие люди живут мало... надо сразу же это сказать.

За немногими исключениями, я общаюсь на земле с одним Ницше...¹⁶

Блейк и Рембо тяжеловесны и щепетильны.

Пруст ограничен собственной невинностью, нежеланием знать о ветрах, дующих за окном.

Один лишь Ницше оказался солидарен со мною — он говорит мне «мы». Пусть не существует *сообщества*, но г. Ницше — это философ.

«Если мы не превратим *смерть Бога*, — говорит он *мне*, — в великий отказ и в постоянную *победу над самими собой*, нам придется дорого заплатить за эту утрату» (1882—1886 Приводится в «Воле к власти». II, с. 183).

У этой фразы есть смысл: я сразу же переживаю ее *до конца*.

Мы не можем ни на что положиться.

Только на *себя самих*.

Нам выпала и *нас гнетет* какая-то комическая ответственность.

До сих пор люди во всём полагались друг на друга — или же на Бога.

* Ницше Ф. Веселая наука. С. 493. (Примеч. пер.)

Сейчас, когда я пишу, мне слышны раскаты грома и вой ветра; я настороженно вслушиваюсь, представляя себе гром, вспышки и грозы на земле во все времена. В этой безграничности времени и небес, где прокатывается грохот, приносящий смерть так же просто, как мое сердце — кровь, меня срывает с места какое-то резкое, мгновенно-бурное движение. Сквозь створки окна врывается бесконечный ветер, неся с собой буйство сражений, бешенство вековой беды. Почему же и во мне нет кровавого бешенства и ослепления, необходимого для любви к бою? Я хотел бы сделаться сплошным воплем ненависти — требующим смерти, — и чтоб не осталось ничего прекраснее терзающих друг друга псов! — а я утомлен, в лихорадке...

«Теперь весь воздух раскален, земля дышит огнем. Теперь вы прогуливаетесь нагие, добрые и злые. И для человека, влюбленного в познание, это праздник» (1882—1884. Приводится в «Воле к власти». II, с. 9).

«Те мыслители, у которых все звезды движутся по круговым путям, не суть самые глубокие; кто всматривается в себя как в чудовищное мировое пространство и носит в себе Млечные Пути, тому известно также, как беспорядочны все Млечные Пути; они заводят в хаос и лабиринт бытия» («Веселая мудрость», 322)*.

II

Любую неудачу я ощущаю как грех: у меня нет права упускать удачу. Для такой установки было необходимо нарушить моральный закон. (А как удобна была старая мораль по сравнению с этой бескомпромиссностью!)

Теперь начинается тяжкий, неизбежный поход — в поисках самой далекой возможности.

Мораль, которая не есть завоевание какой-то возможности по ту сторону добра, — она же просто смешна!

«Отрицать заслуги и делать такое, что идет дальше всякой похвалы, а то и всякого понимания» (1885—1886. Приводится в «Воле к власти». II, с. 384).

«Если мы хотим творить, нужно предоставить себе свободу большую, чем была нам дана когда-либо раньше, то есть избавиться от морали и

* Ницше Ф. Веселая наука. С. 647. (Примеч. пер.)

рдовать себя празднествами. (Предчувствия будущего! Славить будущее, а не прошлое! Создать миф о будущем! Жить в надежде!) Счастливые мгновения! А потом пусть падает занавес, и пусть наши мысли вернутся к твердым и близким целям!» (1882—1886. Приводится в «Воле к власти». П, с. 262).

Грядущее — не продолжение меня во времени, но появление того, чья часть пойти дальше, за уже достигнутые пределы.

III

*...высота, на которой он находится,
сближает его с одиночками и непри-
знанными гениями всех времен.*

1882—1885

«Где же мы найдем себе, одинокие из одиноких, — ибо однажды благодаря науке мы придем именно к *этой*, — где же найдем мы товарища для человека? Прежде мы искали царя, отца, судью для всех, потому что у нас не было настоящих царей, отцов, судей. А потом *станем искать друга* — окажется, что люди стали великолепно автономными системами, но они будут *одиноки*. И тогда мифологический инстинкт займется поисками *друга*» (1881—1882. Приводится в «Воле к власти». П, с. 365).

«Мы сделаем философию опасной, мы изменим само понятие о ней, мы станем учить философии *опасной для жизни*; как лучше можем мы ей послужить? Идея тем дороже человечеству, чем больше она ему стоит. Раз все без колебания жертвуют собой ради идей “Бога”, “Отечества”, “Свободы”, раз вся история состоит из дыма, окутывающего такого рода жертвы, то и превосходство понятия “философии” над этими популярными понятиями — “Богом”, “Отечеством”, “Свободой” — может быть доказано лишь в том случае, если оно будет стоять *дороже* них, требовать более массовых заклятий» (1888. Приводится в «Воле к власти». П, с. 127).

Обратное утверждение тоже заслуживает внимания: раз никто не собирается умирать за доктрину Ницше, значит, она и не состоялась.

Если бы однажды мне пришлось писать кровью свои последние слова, я написал бы так: «Всё, что я *пережил*, сказал, написал — всё, что я любил, — я представлял себе *сообщаемым*. Без этого я не мог бы жить. Живя в одиночестве, глаголять в пустыне для читателей-одиночек! признавать

литературу — слабое соприкосновение! Я же умел одно и только одно: рисковать собой в игре, и в своих фразах я гибну так же, как те несчастные, что во множестве ложатся сегодня на поле боя». Хочу, чтобы читатели смеялись, пожимали плечами, говоря: «Да он издевается, он же остается жив». Действительно, я остаюсь жив, в этот миг я даже полон веселья, но утверждаю: «Если тебе показалось, что я не до конца рискую собой в своей книге, брось ее; и наоборот, если, читая меня, ты не встретишь ничего такого, что вовлекало бы в игру тебя самого — понимаешь, *всю твою жизнь*, до самой гибели, — значит, это чтение окончательно развращает в тебе... уже развращенного».

«КАКОВЫ МОИ УЧЕНИКИ. Всем, *кто мне дорог*, я желаю переживать страдания, оставленность, болезнь, дурное обращение, бесчестие; желаю, чтобы их не миновало ни глубокое презрение к себе, ни мучительное недоверие к себе; у меня нет к ним жалости...» (1887. Приводится в «Воле к власти». II, с. 282).

Нет ничего человеческого, что не требовало бы *сообщества* тех, кто его желает. Всё, что заходит далеко, требует усилий сопряженных или, по крайней мере, продолжающих друг друга, не останавливающихся на возможностях одного человека. Если человек порывает все связи вокруг себя, его одиночество является *ошибкой*. Его жизнь — лишь звено в цепи. Я хочу, чтобы другие продолжали тот опыт, который другие начали до меня, чтобы они, как и я, как другие до меня, *посвящали себя* моему испытанию — *идти до предела возможного*.

Любая фраза обречена оставаться в музее, пока в литературе сохраняется бессодержательность.

Нынешние люди гордятся тем, что от них не услышишь ничего изначально не искаженного до бессодержательности с помощью одного из двух механизмов — пропаганды и литературы!

Возможное требовательно, словно женщина: оно хочет, чтобы мы шли с ним до конца.

Бродя зеваками по галереям, по вошеному паркету в музее возможностей, мы в итоге убиваем в себе всё, кроме грубо-политического, ограничиваем его рамками роскошных миражей — с этикетками и датами.

Осознать это нельзя без ошеломительного стыда.

Чтобы прожить некую возможность до конца, нужен обмен между несколькими людьми, *принимавшими ее как нечто им внешнее* и уже не зависящее ни от одного из них.

Предлагая свою возможность, Ницше не сомневался, что ее существование требует сообщества.

Что всё время волновало желание сообщества.

Он писал:¹⁷ «Встреча лицом к лицу с великой мыслью невыносима. И нищу и зову таких людей, кому бы я мог сообщить эту мысль, не причинив им смерти». Он искал и никак не находил *«достаточно глубокую душу»*. Ему пришлось смириться, ограничиться признанием: «После такого зова, исторгшегося из самых глубин души, не услышать в ответ ни звука — это страшное переживание, способное погубить самого стойкого; это отрешило меня от всяких связей с живущими людьми».

Во многих его заметках выражается страдание...

«Готовишься к моменту, когда тебе придется заговорить. А вдруг ты постесняешься говорить, как порой стеснялся писать, а вдруг тебе еще придется дополнительно объясняться, а вдруг твоих деяний и недеяний окажется недостаточно, чтобы *сообщить* тебя? Наступит такая эпоха культуры, когда дурным тоном станет много читать; тогда тебе больше не придется стесняться того, что тебя читают; сегодня же все, кто считает тебя писателем, оскорбляют тебя; а всякий, кто *хвалит* тебя за твои произведения, выказывает бестактность и разверзает пропасть между тобой и собой; ему невдомек, как он унижает себя, думая таким образом тебя превознести. Знаю я, в каком душевном состоянии читают ныне люди, — тьфу! Охота же трудиться и мучиться, чтобы дойти до такого состояния» (1881—1882. Приводится в «Воле к власти». II, с. 109).

«Люди, у которых есть судьба, которые несут себя вместе со своей судьбой, вся эта раса героических носильщиков — о, как бы им хотелось иногда отдохнуть от себя! Как жаждут они, чтобы кто-то еще, с выносливым сердцем и заливком, избавил их хоть на несколько часов от гнетущего груза! И как тщетна эта жажда!.. Они ждут, сожалея о всех, кто проходит мимо. Никто не идет им навстречу хотя бы с тысячной долей их страданий и страстей, никому невдомек, как они ждут... Наконец, очень поздно, они усваивают нехитрую предосторожность: ничего не ждать, — и еще другую предосторожность: быть радушиными, скромными, всё выносить... в общем, выносить еще немного больше, чем они выносили прежде» (1887—1888. Приводится в «Воле к власти». II, с. 235).

Моя жизнь в обществе Ницше — это сообщество, моя книга и есть это сообщество.

Принимаю на свой счет эти строки:

«Я не хочу быть святым, скорее шутом... Может быть, я и есмь шут... И не смотря на это или, скорее, несмотря на это — ибо до сих пор не было ничего более лживого, чем святые, — устами моими глаголет истина»*.

Я ни с кого не стану срывать маску...
 Что мы, собственно, знаем о г. Ницше?
 Приходится стесняться, умалчивать... Ненавидя христиан... Не говоря уж о прочих!...
 И потом... нас ведь так мало!

IV

*Ничто так живо не говорит сердцу,
 как эти веселые напевы, полные глубо-
 кой печали.*

1888

«Теперь сей высший дух самодостаточен, прочно защитившись и оградившись от любых неожиданностей, — и вот вы недовольны его таинственной крепостью, но сами-то с любопытством заглядываете сквозь золотую решетку, закрывающую вход в его владения; вам любопытно и заманчиво, ибо в лицо вам коварно веет какой-то неведомый, смутный аромат, приоткрывая тайну этих скрытых садов и усад» (1885—1886. Приводится в «Воле к власти». II, с. 365).

«Бывает лживое, показное веселье, от которого нет защиты; а принимающий его в конечном счете должен им и довольствоваться. Мы же укрылись в *счастье*, нам словно нужны полдень и буйное изобилие солнца, мы сидим на обочине, глядя, как жизнь проходит мимо карнавальная процессией, бессмысленным спектаклем, — но не похоже ли, что мы знаем нечто такое, чего опасаемся? В нас есть нечто хрупкое. Может быть, мы боимся чьих то шаловливо-разрушительных рук? Может быть, это мы от случайности так укрываемся в жизни — в ее блеске, в ее поверхностности, в ее лживом мерцании? Не от бесконечной ли печали мы кажемся веселыми? Мы серьезны, нам знакома бездна — так не оттого ли мы открещиваемся от всякой серьезности? Мы втайне улыбаемся, глядя

* *Ницше* Ф. Ессе Номо. С. 762. (Примеч. пер.)

на людей с меланхолическими пристрастиями, распознавая в них нехватку глубины, — увы, посмеиваясь над ними, мы им и завидуем, ибо мы недостаточно счастливы, чтобы позволить себе их деликатную печаль. Нам приходится бежать от малейшей тени печали: слишком близок к нам всё время мрак нашей преисподней. Мы знаем нечто такое, чего опасаемся, с чем не хочется оставаться наедине; мы веруем в нечто такое, что тяжесть этой веры заставляет содрогаться, что ее тихий шепот заставляет бледнеть, — не верующие в это кажутся нам счастливыми. Мы отворачиваемся от печальных зрелищ, мы затыкаем уши при столах страдания; жалость сокрушила бы нас, если бы мы не умели ожесточаться. Пребудь же мужественно с нами, насмешливая беспечность! Освежай нас, ветер, веявший над ледниками! Мы ничего больше не будем принимать близко к сердцу, мы избираем своим высшим божеством и искупителем *маску*» (1885—1886. Приводится в «Воле к власти». Ц, с. 105).

«Великая речь вселенной: “Я жестокость, я хитрость, и т. д.”. Смеяться над теми, кто боится принять на себя ответственность за ошибку (смех *творца*) и за всю боль. — Злой, каких еще не было, и т. д. — Высшая форма удовлетворения своим творением: он разбивает его, чтобы неустанно пересоздавать заново. Вновь торжествуя над смертью, болью и уничтожением» (1882—1886. Приводится в «Воле к власти». Ц, с. 390).

«Конечно же! Впредь буду любить лишь то, что необходимо! Конечно же, последней моей любовью станет amor fati!»* — Может быть, ты и дойдешь до этого; но сперва тебе придется полюбить Фурий; меня, признайся, их змеи способны остановить. — “Да что ты знаешь о Фуриях? Фурии — это просто обидное имя Граций!”¹⁸ — Он с ума сошел!» (1881—1882. Приводится в «Воле к власти». Ц, с. 388).

«Доказывать свою обретенную силу и уверенность, показывая, что ты “разучился бояться”; заменять недоверчивость и подозрительность доверием к своим инстинктам; любить и чтить себя самого в своей собственной мудрости и даже в своей *абсурдности*; быть немного шутком, немного богом; ни постной рожей, ни нелюдимом, ни змеей...» (1888. Приводится в «Воле к власти». Ц, с. 381).

* любовь к судьбе (*лат.*).

V

Что было здесь на земле доселе самым худшим грехом? Не были ли этим грехом слова того, что говорил: «Горе здесь смеющимся!»

*Заратустра, «О высшем человеке»**

«Фридриху Ницше всегда хотелось написать какое нибудь классическое произведение — исторический труд, философскую систему или поэму, — достойное древних эллинов, которых он избрал своими учителями. Ему так и не удалось осуществить это притязание. И вот в конце 1883 года он предпринял поистине отчаянное усилие; обилие и содержательность его заметок позволяют представить себе масштаб его труда, который весь пропал зря. Он не сумел ни обосновать свой моральный идеал, ни сочинить свою трагическую поэму; он потерпел неудачу сразу в обоих своих творениях, его мечта развеялась. Кто же он теперь? Жалкий бедняга, способный лишь к кратковременным усилиям, к лирическим песням и выкрикам» (Даниель Алеви¹⁹. «Жизнь Фридриха Ницше», с. 285).

«В 1872 году он отослал фрейлейн фон Мейзенбут²⁰ незаконченный текст своих лекций о будущем университетов: «От этого разгорается страшная жажда, — писал он, — а пить то нечего». Те же слова применимы и к его поэме» (Там же, с. 288).

* Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Пер. Ю.М. Антоновского // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 212. (Примеч. пер.)

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ВЕРШИНА И УПАДОК²¹

...здесь никто не может красться по твоим следам! Твои собственные шаги стирали путь за тобою, и над ним написано «Невозможность».

Заратустра, «Странник»

Вопросы, которые я буду излагать, касаются добра и зла в их отношении к бытию или к отдельным существам.

Добро изначально дается как чье-то благо. Зло ощущается как вред — очевидно, также кому то причиняемый. Возможно, что добро — это уважение к отдельным существам, а зло — насилие над ними. Если эти суждения имеют вообще какой то смысл, то я могу вывести их из собственного чувства.

С другой стороны, вопреки сказанному, добро связано с пренебрежением к собственному интересу существ. Согласно такой производной концепции, также играющей свою роль в составе наших чувств, зло есть существование существ — поскольку оно предполагает их разделенность.

Нетрудно, казалось бы, примирить эти две противоположные формы: признать, что добро — это интерес *других*.

Действительно, может стать, что мораль в своей основе всецело двусмысленна и вытекает из понятийных подмен.

Но, прежде чем обратиться к следующим из вышесказанного вопросам, я попытаюсь представить ту же оппозицию в ином свете.

1

Распятый Христос — самый возвышенный из символов, даже сегодня.

1885—1886

Противопоставим друг другу уже не добро и зло, а «моральную вершину», отличную от добра, и «упадок», который не имеет ничего общего со злом и необходимостью которого, напротив, определяются свойства добра.

* Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 109. (Примеч. пер.)

Вершина соответствует эксцессу, буйному изобилию сил. Она доводит до максимума трагическую интенсивность. Она связана с непомерными тратами энергии, с нарушением целостности отдельных существ. Таким образом, она ближе к злу, чем к добру.

Упадок же — соответствующий моментам истощения, утомления — отдает главную ценность заботам о самосохранении и обогащении существа. Именно к нему относятся правила морали.

В первую очередь я покажу, что та вершина, которую являет собой распятый Христос, — в высшей степени двусмысленное выражение зла.

Все христиане считают умерщвление Иисуса Христа злом.

Это величайший грех, когда-либо совершенный.

В этом грехе есть даже нечто беспредельное. Преступниками являются не только прямые участники драмы — вина ложится на всех людей. Поскольку человек творит зло (а каждый человек по-своему *обязан* его творить), он распинает Христа.

Пилатовы палачи распяли Иисуса, но Бог, которого они пригвоздили к кресту, был умерщвлен как жертва: исполнителем жертвоприношения стало Преступление, которое вновь и вновь, начиная с Адама, совершают грешники. Скрытое в человеческой жизни безобразие (всё то грязное и неудобосказуемое, что она несет в своих извивах, всё зло, сгущенное в ее смраде) совершило абсолютное насилие над добром — так, что даже нельзя представить себе ничего близкого к этому.

Умерщвление Христа посягает на бытие Бога.

Всё произошло так, словно земная тварь может сообщаться со своим Творцом только через рану, разрывая его цельность.

Этой раны хотел, желал сам Бог.

Тем не менее люди, нанешие ему эту рану, всё равно виновны.

С другой стороны — тоже весьма странным образом — сама эта виновность есть рана, разрывающая цельность каждого виновного.

Таким образом, Бог, язвимый людским прегрешением, и люди, которых язвит их прегрешение перед Богом, обретают, хоть и с болью, то единство, к которому они, по-видимому, предназначены.

Если бы они сохранили каждый свою цельность, если бы люди не согрешили, то и Бог, и люди остались бы упорствовать в своей обособленности. Ночь смерти, когда Творец и его творения вместе истекали кровью, терзали друг друга и друг на друга покушались — на крайнем пределе позора, — оказалась необходимой для их причастия.

Таким образом, их «сообщение», без которого для нас ничего бы и не было, обеспечено преступлением. «Сообщение» — это любовь, а любовь оскверняет тех, кого единит.

В распятии Христа человек достигает вершины зла. Но, именно достигнув ее, он перестает быть отделенным от Бога. Отсюда явствует, что «сообщение» между существами обеспечено злом. Без зла человек был бы замкнут в себе, заключен в своей независимости. А такое отсутствие «сообщения» — пустое одиночество — было бы, несомненно, куда худшим из всех.

Положение людей — ошеломительно.

Они должны «сообщаться» (как с бесконечным существом, так и между собой), отсутствие «сообщения» (эгоистическое замыкание в себе) очевидным образом предосудительно. Но поскольку такое «сообщение» не может не ранить или не осквернять своих участников, то оно само по себе трагично. Добро, как его ни рассматривать, есть что-то добро, но, стремясь к его достижению, нам приходится покушаться — во тьме, посредством зла — на тех самых, кому мы его желаем.

Фундаментальный принцип этого выражается так:

«Сообщение» не может иметь место между цельными, нетронутыми существами — для него нужны такие, в которых бытие *вовлечено в игру*, поставлено на грань смерти, небытия;* моральная вершина — это момент вовлечения в игру, когда существо замирает по ту сторону себя самого, на грани небытия.

2

...человек — самое жестокое из всех животных. Во время трагедий, боя быков и распятий он до сих пор лучше всего чувствовал себя на земле; и когда он придумал ад, то на самом деле это был его рай.

*Заратустра,
«Выздоровливающий»***

Мне важно показать, что в «сообщении», в любви предметом желания является небытие.

Так же и при любой «жертве».

* О смысле этого слова в настоящей книге см. Приложение V, «Небытие, имманентность, трансцендентность», с. 523—524.

** Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С 158—159. Перевод изменен. (Примеч. пер.)

По-видимому, жертвоприношение вообще — не только Иисусово — переживалось как преступление:^{*} жертвоприношение находится на стороне зла, это зло, необходимое для добра.

С другой стороны, жертву не понять, если не видеть в ней средство, которым люди во всём мире «сообщались» между собой, а также и с призраками, поселяемыми ими в преисподней или на небесах.

Чтобы нагляднее показать связь между «сообщением» и грехом — между жертвой и грехом, — заметим в принципе, что желание, в смысле суверенного желания, снедающего и питающего тревогу, побуждает существо к поискам чего-то запредельного себе.

Запредельное моему существу есть небытие. В тягостном, терзающем чувстве нехватки я предчувствую свое собственное отсутствие. В этом чувстве раскрывается присутствие другого. Но оно вполне раскрывается лишь в том случае, если *другой* и сам склоняется над бездной своего небытия или срывается в нее (если он умирает). «Сообщение» происходит только *между двумя существами, вовлеченными в игру*, — терзающимися, замирающими, склоняющимися каждый над своим небытием.

С такой точки зрения жертва и плотский акт получают одно и то же объяснение. При жертвоприношении люди соединяются с умерщвляемым божеством, которого олицетворяет какое-либо живое существо, жертвенное животное или человек (тем самым они соединяются и между собой). Само жертвоприношение — и его участники — как бы отождествляются с жертвой. Таким образом, в момент заклания они склоняются над своим собственным небытием. Одновременно они постигают и своего бога, соскальзывающего в смерть. Отдавать жертву (например, при всесожжении, когда ее сжигают) — то же самое, что разить бога. Этот дар отчасти вовлекает в игру существо человека; то есть он получает возможность на краткий миг соединиться с божественным существом, которое одновременно вовлечено в игру смертью.

3

Было бы ужасно до сих пор верить в грех; напротив, всё, что мы делаем, даже повторяя это тысячу раз, — невинно.

1881–1882

Желание чаще имеет своим предметом не сакральный объект, а плоть, и в этом желании плоти со всей определенностью и сложностью проявляется игра «сообщения».

^{*} См.: Юбер и Мосс, «Опыт о жертвоприношении»²², с. 46–47.

При плотском акте человек пересекает границу между существами — оскверняя и оскверняясь сам.

Предметом суверенного желания людей служит запредельное их существо. Чувством опасности, связанной с этим неизбежным ожиданием, является тревога.

В сфере чувственности предметом желания служит какое-то плотское существо. Однако в этом плотском существе влечет не существо как таковое, а его рана — точка разрыва в цельности тела и отверстие для нечистот. Эта рана вовлекает в игру не жизнь как таковую, а лишь ее цельность и чистоту. Она не убивает, а оскверняет. Являемое скверной, по сути, не отличается от являемого смертью: и труп и экскремент оба выражают *небытие*, а труп связан со скверной. Экскремент — это мертвая часть моего существа, которую я должен извергнуть, заставить исчезнуть, раз и навсегда изничтожить. Однако в чувственности и в смерти влечет не *небытие само по себе*. Не труп как таковой пленяет нас в зрелище смерти, одновременно и подавляя и охватывая безмолвным чувством чьего-то сакрального присутствия — или же сакральной пустоты. Видя (или воображая) реальный ужас смерти — неприкрашенный труп, гниение плоти, — мы испытываем лишь отвращение. Благочестивая почтительность, спокойное и даже нежное благоговение при наших бдениях обусловлены истинными факторами — так кажутся безмятежными лица покойников, которым на два часа закрыли и подвязали рот. Так же и в чувственности, чтобы *небытие* стало влекущим, оно должно сместиться. Нам мерзко, даже непреодолимо отвратительно испражнение. Нас влечет лишь состояние, в котором оно происходит, — состояние наготы, которая, если нам захочется, может быть и привлекательной сама по себе благодаря гладкости кожи, чистоте форм. Мерзость испражнения, совершаемого в уединении, со стыдом, плюс безобразные формы соответствующих органов — всё это составляет непристойность тела, ту зону *небытия*, которую нам приходится преодолевать и без которой красота не была бы замираньем, вовлеченностью в игру, на что мы обречены. В конечном счете при вовлечении в игру, образуемом телесной скверной, торжествует сладоустрастно-пригожая нагота (но бывает и так, что она терпит неудачу, остается безобразной, всецело принадлежит скверне).

Если теперь вспомнить о соблазне (часто независимом от идеи греха: зачастую мы противимся ему из боязни неприятных последствий), то очень четко видно, как наше существо при играх плоти приходит в мощное движение.

Соблазн противопоставляет сексуальную вольность скуке. Мы не всегда бываем во власти скуки: жизнь дает нам возможность общаться

с множеством людей. Но стоит такой возможности иссякнуть, как скука являет нам всё ничтожество обособленного, замкнутого в себе самом существа. Если оно ни с кем больше не общается, то хиреет, чахнет и чувствует (смутно), что *в одиночку ему не быть*. Ему нестерпимо это внутреннее небытие, безысходное и лишенное влечения; оно начинает страдать скукой, а *скука* заставляет его перейти от внутреннего небытия к внешнему — к *тревоге*.

В состоянии же соблазна этот переход к тревоге всё время задерживается, фиксируясь на том небытии, перед которым нас ставит желание сообщаться. Если рассматривать небытие непристойности вне зависимости от желания, как бы в себе самом, то замечен лишь чувственно ощутимый признак предела, за которым бытия больше нет. А при соблазне это внешнее небытие предстает как ответ на жажду сообщаться.

Смысл и реальность этого ответа легко определить. Я сообщаюсь лишь вне себя самого, лишь отпуская или выбрасывая себя вовне. Но вне себя самого меня больше нет. Мне ясно: отрешаясь от бытия в себе самом, пытаясь искать его вовне, я могу испортить — или уничтожить — то, без чего внешняя жизнь и не явилась бы мне: свое «я», без которого не было бы и ничего «для-меня-сущего». Можно сказать, что при соблазне мое существо сдавлено с двух сторон клещами небытия. Если оно ни с кем не общается, то оно уничтожается — в пустоте, какой является обособленная жизнь. Если же оно хочет сообщаться, то также рискует пропасть.

Конечно, здесь речь идет лишь о скверне, а скверна не смерть. Однако, уступив соблазну при каких-либо постыдных условиях — скажем, заплатив публичной девке, — я хоть и не умру, но всё равно погублю, урою себя в собственных глазах; грубая непристойность станет подтачивать во мне бытие, пятнать меня своей экскрементальностью, тем небытием, которое несут с собой нечистоты и которое следовало бы любой ценой отбрасывать, отделять от себя; я окажусь перед ним беззащитен, безоружен, я откроюсь ему, истекая через свою рану.

Эту сторону плотской жизни ясно демонстрирует длительное сопротивление соблазну. Но тот же фактор содержится и в любой форме чувственности. При сообщении, даже самом слабом, требуется вступать в игру. Оно может состояться лишь постольку, поскольку человеческие существа, высывающиеся из себя наружу, ставят себя на кон, рискуя исполниться. Именно поэтому даже чистейшие из людей *кое что знают* о притонах пошлой чувственности (то есть, несмотря ни на что, не могут быть ей вовсе чужды). Чистота, которой они так привержены, означает, что достаточно ничтожной, неуловимой капельки бесчестия — и они попались: с великим отвращением они предчувствуют издали то, чем другие занимаются вовсю. В конце концов, встает то у всех от одних причин.

4

*Могло быть благом для проповедника
маленьких людей, что страдал и нес он
грехи людей. Но я радуюсь великому
греху как великому утешению своему.*

*Заратустра, «О высшем человеке»**

...высшее добро и высшее зло тождественны.

1885—1886

Люди, существа отдельные, могут «сообщаться» — то есть *жить* — лишь вне себя. А поскольку они должны «сообщаться», то они должны и *желать* этого зла, этой скверны, что вовлекает в игру их бытие, делает их проницаемыми друг для друга.

В свое время я писал: «Всё твоё существо держится на деятельности, которая связывает твои бесчисленные составные элементы, на интенсивном сообщении этих элементов между собой. Внутреннюю жизнь твоего органического существа образуют заразительные потоки энергии, движения, тепла или перемещения элементов. Жизнь не удержать в одном месте: она быстро переходит из одной точки в другую (из множества точек в другие точки), струится как электрический ток» («Внутренний опыт», с. 164 наст. изд.). И ниже: «<...> жизнь не ограничивается этим неуловимым внутренним струением; она струится и вовне, непрерывно открываясь тому, что течет или бьет ключом ей навстречу. Составляющий твоё существо нескончаемый водоворот сталкивается с водоворотом тебе подобных, образуя с ними обширную, охваченную размеренным движением фигуру. Да и для тебя жизнь не сводится к струению и неуловимой игре сливающихся в тебе потоков света; она включает и переходы тепла или света от одного существа к другому, от тебя к тебе подобному или от тебе подобного к тебе (даже когда ты меня читаешь, я заражаю тебя своей горячкой); слова, книги, памятники, символы, смех — вот сколько путей заражения, точек перехода» (Там же.).

Но обособленное существо лишь тогда заменяется такими пламенными порывами, когда соглашается если не уничтожить себя, то хотя бы *вступить в игру* — а тем самым *вовлекает в игру* и других.

Во всяком «сообщении» есть нечто от самоубийства и кровавого преступления.

* Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 208. (Примеч. пер.)

Ему сопутствует похоронный ужас, его признаком служит отвращение.

И зло в таком свете выступает — как источник жизни!

Я открываюсь сообщению, достигаю моральной вершины, разрушая в себе и в другом цельность существа.

А вершина — это не *переносить* зло, но *желать* его. Это добровольное согласие с грехом, преступлением, злом. С судьбой, неотступно требующей: чтобы одни жили, другие должны умирать.

5

*И всему этому верили как морали!
Écrasez l'infâme!²³
Поняли ли меня? Дионис против Рас-
пятого...²⁴*

*«Ессе Ното»
(перевод Виалатта, с. 177)**

Казуистика — убогое занятие: даже ничтожные увертки оскорбительны для рока. То, что для него есть лишь *экссесс*, *вредный для самого экссесса*, не является таковым для кого-то *более далекого*. Как мне считать *что-либо человеческое чуждым себе*?²⁵ Стоит поставить на кон самую мелкую сумму, как открывается перспектива неограниченного повышения ставок.

В этом брезжущем просвете проглядывает вершина.

Как высшая точка — ступень высшей интенсивности — влечения к себе, какую только может задать себе жизнь.

Словно солнечное сияние, независимое от последствий.

Выше я показал, что зло — необходимое средство, к которому приходится прибегать, если мы хотим «сообщаться».

Я утверждал: «без зла человек был бы замкнут в себе...», или «жертвоприношение это зло, необходимое для добра», а еще ниже: «...зло... выступает... как источник жизни!» Тем самым я устанавливал фиктивное соотношение. Обнаруживая в «сообщении» благо для человеческого существа, я соотносил «сообщение» с этим существом, которое им как раз преодолевается. Говоря по правде, в качестве «блага для человеческого существа» «сообщение», зло или же вершина попадают в рабство, которого не могут переносить. Сами понятия *блага* или *существа* вводят понятие длительности, забота о которой, *по сути*, чужда злу — то есть вершине. При «сообщении», *по сути*, желают преодолеть отдельное существо. Во

* Ницше Ф. Ессе Ното. С. 769. (Примеч. пер.)

зле, по сути, отвергают заботу о грядущих днях. Именно в таком смысле стремление к вершине, порыв к злу — неотъемлемы в нас от всякой морали. Сама по себе мораль имеет ценность (в точном смысле слова) лишь постольку, поскольку включает в себя преодоление отдельного существа — отвергает заботу о грядущих днях.

Мораль чего-то стоит постольку, поскольку предлагает нам вступить в игру. Иначе это просто правила своекорыстного поведения, где нет воодушевления (головокружительного чувства вершины), которое духовное убожество окрестило рабским именем «императив»²⁶.

Сказанное позволяет именно на примере половой распущенности яснее всего показать, в чем сущность «расхожей морали».

Поскольку люди берутся предписывать другим правила жизни, они должны апеллировать к понятию заслуги и выставлять в качестве цели благо отдельного существа — каковое осуществится в грядущие дни.

Если я рискую жизнью ради конкретного блага — скажем, ради государства, ради какого-то полезного общего дела, — то мое поведение похвально и в расхожем сознании считается моральным. По тем же самым причинам я могу убивать и разрушать *согласно с моралью*.

В иной сфере считается злом расточать состояние ради игры или пьянства, зато благом — улучшать положение бедных.

Кровавая жертва сама по себе вызывает к себе ненависть (как жестокое расточительство). Но больше всего усталые ненавидят вольную чувственность.

Если рассматривать ее с точки зрения целей, то половая жизнь почти вся есть *экссесс* — дикий порыв к недоступной вершине. Это избыточное буйство, по сути своей противное заботам о грядущих днях. Небытие непристойности нельзя ничему подчинить. То, что здесь происходит не уничтожение бытия, а лишь зачатие посредством телесного контакта, — отнюдь не смягчающее обстоятельство, это еще более предосудительно. С ним не связано никакой заслуги. В отличие от героических свершений, в эротике вершина не достигается *ценой* тяжких страданий. Результаты явно не соотносятся с тяготами. Кажется, всё зависит от удачи. Удача играет свою роль и в сумятице войн, но там благодаря усилиям и мужеству людей остается значительное место и для заслуг. Трагические стороны войны, в отличие от грязного комизма любви, заставляют мораль еще громче восхвалять войну — с ее экономическими выгодами... — и осуждать чувственную жизнь. Уж не знаю, сумел ли я достаточно четко показать наивность такого морального выбора. Самый веский аргумент — интересы семьи, которые очевидным образом страдают от чувственных

эксцессов. На первый план натужно вытаскивают заботу о цельности человеческих существ, всё время смешивая ее с суровостью нравственных стремлений.

Как принято судить, сущность морального поступка — в том, чтобы рабски покорствоваться какой-нибудь пользе: соотносить с благом какого-то существа тот процесс, в ходе которого существо стремится преодолеть бытие. При таком воззрении мораль — это не что иное, как отрицание морали. В результате такой двусмыслицы благо других людей противопоставляют моему собственному благу как человека; действительно, подмена понятий позволяет сочетать поверхностное презрение к бытию с глубинной покорностью, рабским служением ему. Зло — это эгоизм, а добро — альтруизм.

6

Мораль — это усталость.
1882–1885

Такая мораль не столько отвечает нашим пылким стремлениям к вершине, сколько накладывает на них замок. Энергия быстро истощается, а ее беспорядочные траты, к которым побуждает нас желание пробить границы своего существа, неблагоприятны для сохранения этого существа, то есть для его блага. И чувственный эксцесс, и преступление неизбежно разрушают не только жертву, но и того, кто их совершает.

Я не хочу сказать, что чувственность и преступление всегда или хотя бы обычно отвечают стремлению к вершине. Чувственность вносит свою заурядную — лишенную подлинной силы — сумятицу в элементарную распушенность живущих ею людей; нет ничего более пошлого. То, что мы с естественным отвращением зовем «удовольствием», — это просто подчинение тяжеловесным существам тех эксцессов радости, каких иные, более легкие существа добиваются, чтобы в них пропасть. Уголовное преступление имеет мало общего с двусмысленно влекущим жертвоприношением: вносимого им расстройству никто не желает как такового, оно служит незаконным *интересам*, которые, если взглядеться, мало отличаются от интересов высших. И всё же те области разрыва, что именуются пороком и преступлением, указывают на вершину, к которой тяготекот наши страсти.

Чем были высочайшие моменты дикарской жизни? в чем вольно проявлялись наши устремления? *Празднества*, ностальгия по которым волнует нас по сей день, были временем жертв и оргий.

Блаженство, обретаемое нами в становлении, возможно лишь при уничтожении реальности «существования», красивых видимостей, при пессимистическом разрушении иллюзий; доникейское блаженство достигает высшей точки при уничтожении любой видимости, даже самой красивой.

1885—1886

Если теперь в свете изложенных принципов рассмотреть христианский экстаз, то допустимо увидеть в нем тот же процесс, связанный с буйствами Эроса и с преступлением.

Христианский мистик распинает Иисуса — больше, чем любой другой верующий. Сама его любовь требует от Бога, чтобы Он был вовлечен в игру, кричал от отчаяния на кресте. Это преступление святых в высшей степени эротично. Оно связано с теми восторгами, с той двуличной горячкой, через которые в монастырское уединение проникал любовный пыл.

Эти предельно надрывные интонации, поражающие в молитве у подножия креста, не чужды и нехристианским мистическим состояниям. Источником экстатических порывов всякий раз является желание, а любовь, в которой оно обретает движение, рано или поздно всегда обращается на уничтожение отдельных существ. Небытие, замешанное в мистических состояниях, — это иногда небытие субъекта, а иногда небытие бытия, рассматриваемого как мир в целом; этот мотив тревожной тьмы в какой-то форме встречается и в мистических медитациях Азии²⁷.

Мистический транс, с каким бы вероисповеданием он ни связывался, всецело устремлен к преодолению пределов существа. Своим сокроуным жаром, доходящим до крайней степени интенсивности, он безжалостно пожирает всё, что придает людям и вещам видимость устойчивости, всё, что ободряет и помогает терпеть. Желание постепенно возносит мистика к столь полному саморазрушению и саморастрате, что в его лице жизнь сравнима с солнечным сиянием.

Однако и у йогов, и у буддистов, и у христианских монахов эти саморазрушения, связанные с желанием, конечно же не реальны: в них убийство или уничтожение человеческих существ служат представлением. Легко показать, какой моральный компромисс установился здесь во всём: реальные проявления хаоса вроде оргий и жертвоприношений, чреватые неприятными последствиями, были по мере возможности отвергнуты. Поскольку же стремление к вершине, которому отвечали эти поступки, никуда не делось и людям по-прежнему было необходимо «сооб-

щаться», обретая нечто запредельное себе, то реальность стали заменять символами (фикциями). Одним из таких символов и поныне является жертвоприношение в ходе мессы, бесконечно повторяемое Церковью и изображающее реальное заклание Иисуса. Чувственность приняла форму духовных восторгов. Мотивы медитации заменили собой реальные оргии, алкоголь, плоть и кровь, ставшие предметом осуждения. Таким образом, желанная вершина осталась доступной, а обусловленные ею нарушения цельности существ происходят без всяких неудобств, лишь в форме мысленных представлений.

8

А что касается декаданса, то его являет собой всякий не умерший преждевременно — являет его во всём или почти во всём; так что ему по опыту известны связанные с этим инстинкты; человек является декадентом примерно полжизни.

1888

И всё же подмена непосредственных вершин вершинами духовными не могла бы совершиться, если бы мы не признавали примат будущего над настоящим, если бы не делали выводов из неизбежного упадка, который следует за вершиной. Духовные вершины — это отрицание того, что могло бы рассматриваться как мораль вершины. Они связаны с моралью упадка.

Для нечувствительного перехода к духовным формам требовалось одно предварительное условие: чтобы отвергнуть чувственность, нужен был какой-то предлог. Если исключить из рассмотрения грядущие времена, то мне не устоять против соблазна. Остается лишь безропотно уступать любой похоти. Невозможно даже говорить о соблазне: меня уже нельзя соблазнять, я живу всецело во власти своих желаний, которым могут противостоять разве что внешние трудности. Собственно, в человеке немислимо такое состояние блаженной открытости желаниям. Человеческая природа *как таковая* не может отбросить озабоченность будущим: состояния, в которых эта забота нас больше не трогает, — либо сверхчеловеческие, либо дочеловеческие.

В любом случае не поддаваться чувственному головокружению мы можем, лишь представляя себе какое-то благо, которое находится в будущем времени, которое чувственность погубила бы и которое мы должны сберечь. То есть вершин, расположенных по ту сторону страстной го-

рячки, можно достичь лишь при том условии, что ставишь перед собой какую-то дальнейшую цель. Или, если угодно, еще яснее и еще важнее будет сказать, что нечувственных, не данных непосредственно вершин мы достигаем, только стремясь к какой-то необходимо высшей цели. И эта цель не просто располагается выше чувственности — которую она прекращает, — она должна располагаться еще и *выше духовной вершины*. В самом деле, превзойдя чувственность, реакцию на желания, мы попадаем в область блага, где действует примат будущего над настоящим, сохранения отдельного существа над его славной гибелью.

Другими словами, сопротивление соблазну влечет за собой отказ от морали вершин, оно относится к морали упадка. Мы осуждаем непомерность траты во имя высшего блага, когда чувствуем, что нам не хватает сил, когда мы в упадке. Пока нас одушевляет юношеское возбуждение, мы согласны быть опасно-расточительными, дерзко вступать в игру. Когда же сил начинает недоставать или становятся видны их пределы, *когда мы в упадке*, то заботимся о приобретении и накоплении всяческих благ, об обогащении ввиду будущих трудностей. Мы действуем. А действие, усилие могут иметь своей целью только приобретение сил. Духовные же вершины, противоположные чувственности и — именно потому, что они ей противоположны, — включенные в развитие некоторого действия, связаны с усилиями, предпринимаемыми для завоевания какого-то блага. Эти вершины больше не связаны с *моралью вершин*: *мораль упадка* соотносит их не столько с нашими желаниями, сколько с нашими усилиями.

9

Я не помню, чтобы мне когда-нибудь пришлось стараться, — ни одной черты борьбы нельзя указать в моей жизни. Я составляю противоположность героической натуры. Чего-нибудь «хотеть», к чему-нибудь «стремиться», имея в виду «цель», «желание», — ничего этого я не знаю из опыта.

«Ессе Номо»

(перевод Виалатта, с. 64)*

Итак, мистическое состояние обыкновенно бывает обусловлено стремлением к спасению души.

* Ницше Ф. Ессе Номо. С. 719. (Примеч. пер.)

По всей вероятности, в такой связи между вершиной мистического состояния и убожеством нашего существа — страхом и скарденностью, которые выражаются упадочными ценностями, — есть что-то поверхностное, в глубине она должна быть ошибочной. Тем не менее она очевидна. Аскет в своем уединении преследует цель, по отношению к которой его экстаз — лишь средство. Он *трудится* для своего спасения — так и купец торгует ради прибыли, так и рабочий вкалывает ради заработка. Будь купец и рабочий настолько богаты, как им хотелось бы, не будь у них беспокойства о будущем, боязни умереть или разориться, они тут же забросили бы свою работу и коммерцию, предавшись по мере возможности всяким опасным удовольствиям. Так же и аскет имеет возможность предпринять свой долгий избавительный труд лишь постольку, поскольку бессилен против человеческого убожества.

Духовные упражнения аскета *человечны* именно потому, что они мало отличаются от работы землемера. Вероятно, труднее всего разглядеть в конце концов их предел: если бы не манящее спасение (или любая другая подобная приманка), не нашелся бы и путь к мистике! Должно быть, некоторые люди говорили себе или другим: будет полезно поступать так-то и так-то ради такого-то результата, такого-то выигрыша. Без этой грубой уловки они не могли бы вести себя по-упадочному (с великой печалью и нелепой серьезностью, необходимыми для усилий). Разве это не ясно? А я посылаю к черту заботу о будущем — я прямо сейчас начну бесконечно хохотать! Вот у меня и не стало никакой причины прилагать усилия.

10

У нас зарождается такой гибридный вид — художник, далекий от преступления по слабоволию и из за боязни общества, не дозревший до сумасшедшего дома, но любопытно тянущийся к обеим этим сферам.

1888

Пора сделать следующий шаг.

Формулировать критику — это уже упадок.

«Говорение» о морали вершин само по себе уже связано с моралью упадка.

Послав к черту заботу о будущем, я теряю свое разумное самооправдание, да и сам разум.

Теряю всякую возможность говорить.

Говорить же о морали вершин, как я это делаю сейчас, — дело особенное, в высшей степени нелепое!

По какой же причине, с какой же целью, расположенной по ту сторону самой вершины, мог бы я излагать эту мораль?

И, прежде всего, как ее построить?

Чтобы построить и изложить мораль вершин, от меня требуется упадок, требуется признание тех моральных правил, что обусловлены страхом. На самом деле вершина, выставляемая в качестве цели, — уже не вершина: *раз я говорю о ней*, то свожу ее к поискам какой-то выгоды. Выдавая забубенный разврат за моральную вершину, я совершенно изменяю его природу. А именно лишаю себя возможности достигнуть в нем вершины.

У развратника есть шанс достичь вершины лишь тогда, когда у него нет такого намерения. В предельный миг чувственности требуется подлинная невинность, отсутствие моральных притязаний и даже, напротив, сознательность зла.

11

Подобно замку у Кафки, вершина в конечном счете есть сама недоступность. Она не дается нам, во всяком случае постольку, поскольку мы не перестаем быть людьми — и говорить.

Кроме того, нельзя противопоставлять друг другу вершину и упадок как зло и добро.

Вершина — это не «то, чего следует достичь», а упадок — не то, «что следует ликвидировать».

Подобно тому как вершина — в конечном счете сама недоступность, упадок изначально есть неизбежность.

Устранив расхожую пуганицу, я всё же не ликвидировал тягу к вершине (желание). Хотя я и признаю ее недоступность — к ней стремятся лишь при условии, что не желают стремиться, — но у меня нет причин признавать — к чему побуждает сам факт говорения — суверенную власть упадка. Нельзя отрицать: упадок неизбежен, и на это указывает сама вершина; если вершина — это не смерть, то после нее поневоле приходится спускаться вниз. Вершина, по своей сути, есть такое место, где жизнь предельно невозможна. Я достигаю ее — в той слабой мере, в какой достигаю, — только без счету растрачивая свои силы. Новые силы для расточения у меня появятся лишь при условии, что я трудом восстанавливаю потертые. Да и кто я такой? Заключение в человеческие рамки, я могу лишь беспрестанно прилагать свою волю к действиям. Перестать трудиться, силась как-нибудь достичь иллюзорной в конечном счете цели, — об этом нечего и думать. Предположим даже, что я, в лучшем случае, задумал царственное решение — самоубийство: такая возможность является

мне в виде предприятия, требующего — конечно, ошеломляюще взыскательно, — чтобы я ставил заботу о грядущем впереди текущего мгновения. Правда, отказаться от вершины я не могу. Я протестую — и хочу вложить в свой протест трезвый, даже иссушенный пыл — против всего, что требует от нас заглушать в себе желание. Однако всё, что я могу, — это со смехом принять судьбу, заставляющую меня жить в трудах. Я и не мечтаю *ликвидировать моральные правила*. Они вытекают из неизбежного упадка. Мы то и дело бываем в упадке, а разрушающее нас желание возрождается лишь после восстановления сил. Не имея безграничных сил, приходится мириться с этим бессилием в себе — а значит, и признавать эту необходимость, которую пришлось бы претерпевать, даже отрицая ее. Нам не сравняться с этими пустыми небесами, которые вечно поступают с нами как убийца, уничтожая всех до последнего. О претерпеваемой мною необходимости я могу лишь печально сказать, что она меня *очеловечивает*, дает мне неоспоримую власть над вещами. И всё же ничто не запрещает усмотреть в ней знак бессилия.

12

И снова время от времени будет человеческий род постановлять: «есть нечто, над чем абсолютно нельзя смеяться!» А наиболее осмотрительный друг людей добавит к этому: «не только смех и веселая мудрость, но и трагическое со всем его возвышенным неразумием принадлежит к числу необходимых средств сохранения рода!» — И следовательно! Следовательно!

*«Веселая наука», I**

Из моральных двусмысленностей образуются целые системы равновесия, довольно устойчивые и охватывающие всю нашу жизнь. Пересматривать их можно лишь частично. Кто мог бы оспаривать роль самоотверженности? и что удивительного, если она заодно с верно понятым общим интересом? Но существование морали и ее возмущающее действие не позволяют ограничиваться таким близоруким взглядом. Не знаю, удалось ли мне в вышеизложенных долгих рассуждениях показать, каким разрывом чревата эта проблема при ее окончательной постановке. Теперь я попытаюсь развить одно соображение, хоть и внешнее по отно-

* Ницше Ф. Веселая наука. С. 515. (Примеч. пер.)

нению к простым вопросам, которые я хотел поставить, но подчеркивающее их значимость.

До тех пор пока неумеренные движения, к которым влечет нас желание, можно было увязывать с действиями полезными или почитаемыми таковыми — разумеется, полезны они для упадочных существ, поневоле вынужденных копить силы, — мы могли соответствовать стремлению к вершине. Так в старину люди приносили жертвы, даже устраивали оргии — приписывая жертвоприношению и оргии какое то эффективное действие на благо рода или государства. С другой стороны, той же благотворной ценностью обладает и насилие над другими — война, поскольку за нею следует заслуженный успех. Неравенство в распределении благ внутри государства — которое развивается как беспорядок — заставило искать какого-то другого блага, согласного с чувством справедливости, по ту сторону узкого государственной выгоды, очевидно грубо-эгоистичной, несмотря на возможности личной самоотверженности. Таким мотивом к действию, независимым от эгоистического государственного блага, и, следовательно, средством, позволяющим увязать восхождение к вершине, преодоление себя с действием, стало спасение души — забота о личном спасении после смерти. В более общем плане личное спасение позволяет не поддаваться разлагающему обществу разрыву: несправедливость стала терпимой, поскольку она больше не была безысходной; люди даже начали сопрягать свои усилия в борьбе с ее последствиями. Превосходя все блага, что выдвигались в качестве мотивов к действию сначала государством, а потом Церковью (Церковь и сама стала аналогом государства, и за нее люди гибли в крестовых походах), последняя форма благотворного действия, мотивирующая самопожертвование, была выдвинута как возможность радикально устранить препятствие в виде неравенства сословий. Так развивались в истории — тем самым и образуя историю — *причины*, по которым человек может идти к вершине, вступать в игру. А дальше самое трудное — это идти к вершине без причины, без повода. Я уже сказал: у нас плохо получается говорить о стремлении к вершине. *Мы можем обрести ее, только говоря о чем-то другом.*

Иными словами, в то время как каждая новая ставка в игре, каждый подъем вверх, каждая жертва является, подобно чувственным эксцессам, тратой, потерей сил, нам всякий раз приходится мотивировать свои траты выгодой, которую они — обманчиво или нет — сулят.

Если рассмотреть эту ситуацию в плане общей экономики²⁸, то она оказывается странной.

Можно представить себе завершенное историческое развитие, отодвигающее возможности действия, подобно тому как старик доживает

жизнь, отказываясь от любых порывов и надежд за пределами уже достигнутого. Скажем, революционным действием будет основано бесклассовое общество, после чего уже не сможет зародиться никакое историческое действие;²⁹ во всяком случае, я могу такое предположить. Но здесь нужно сделать одно замечание. Представляется, вообще говоря, что в человеческой жизни сумма производимой энергии всегда больше, чем сумма, необходимая для производства. Отсюда постоянный избыток бурлящей энергии, всё время влекущий нас к вершине и образующий ту *злотворную* часть, которую мы пытаемся (довольно тщетно) тратить ради общего *блага*. Уму, руководствующемуся заботой о благе и приматом будущего, претит сама идея *греховного*, бесполезного или даже вредного расточительства. Но вот, допустим, у нас больше нет мотивов к действию, которые до сих пор давали повод для бесконечного расточительства; у человечества вроде бы появляется возможность перевести дух... и что же в таком случае станет с переполняющей нас энергией?

Втайне я желал показать, каковы *внешние* масштабы, которые способна принимать эта проблема. Правда, следует признать, что, рассматриваемая таким образом — в плане экономического расчета, — она столько же теряет в остроте, сколько приобретает в размахе. Действительно, она теперь уже не та. Введя в игру фактор *интереса*, мне пришлось подчинить ему *трату*. Это, разумеется, тупик, так как в конечном счете мы не можем без конца тратить, чтобы еще заработать: я ведь уже сказал, что *сумма производимой энергии больше...*

13

Теперь сформулируем вопросы, вытекающие из моего сообщения.

Существует ли моральная цель, которой я мог бы достичь по ту сторону человеческих существ?

На это я уже ответил, что, по крайней мере, я не в состоянии ни искать ее, ни говорить о ней.

Однако я живу, и во мне есть жизнь (и речь). А речь во мне не может отказаться от моральной цели... Во всяком случае, ей приходится утверждать, что мне не достичь этой цели, двигаясь по пути упадка.

Засим я продолжаю жить.

Добавлю — говоря от собственного имени, — что я не в состоянии и искать такое *благо*, которое заменило бы ускользающую цель.

Я больше не знаю никакой причины — внешней по отношению ко мне, — чтобы жертвовать собой или немногими силами, которые у меня есть.

Я живу по воле смеха, который меня веселит, и полового возбуждения, которое меня тревожит.

Когда хочется, у меня бывают и *мистические состояния*.

Удалившись от всякой веры, лишившись всякой надежды, я не имею никакого мотива, чтобы достигать таких состояний.

От меня как-то далека мысль делать усилия для их достижения.

Замышлять *внутренний опыт* — это ведь значит удаляться от вершины, которой он мог бы быть!

Перед лицом тех, у кого есть мотивы и причины, я ни о чем не жаалею, никому не завидую. Напротив я убеждаю их разделить мою судьбу. Свою ненависть к мотивам, свою нестойкость я переживаю с радостью. Предельная трудность моего положения — это моя удача. Я упираюсь ею.

Но я невольно ношу в себе, словно взрывчатый заряд, один вопрос:

Что может делать в этом мире ясно мыслящий человек? **Надежный** бескомпромиссной требовательностью.

14

Вы не орлы — оттого и не испытывали вы счастья в испуге духа. И кто не птица, не должен парить над пропастью.

*Заратустра,
«О прославленных мудрецах»**

Поставив вопрос таким образом, я сказал всё, что имел сказать: ответа на него у меня нет. В своем изложении я оставил в стороне желание *автономии*, жажду *свободы*, которая представляется главной страстью человека и безусловно является моей страстью. Я имею в виду не столько ту свободу, которую индивид отвоевывает у государственной власти, сколько человеческую автономию среди враждебно-молчаливой природы. Правда, решение как можно меньше тратить данное нам побуждает быть равнодушными к будущим временам; с другой стороны, оно противится и удовлетворению желаний. И всё же, на мой взгляд, вершина, о которой я говорил, — то же самое, что свобода человеческого существа.

Чтобы наглядно показать их связь, я сделаю отступление.

Как ни старайся, наша мысль не в силах объять все возможности. Мы ежеминутно чувствуем, как загадочная тьма укрывает в своей бездонной глубине самый предмет наших размышлений. Малейшую мысль следовало бы развивать бесконечно. Когда мною владеет желание постичь ис-

* Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 75. (Примеч. пер.)

тину, то есть желание наконец ее знать, достигнуть ясного света, — я чувствую отчаяние. В такой миг я ощущаю себя затерянным (навски пропавшим) в мире, где я бессилен словно малое дитя (причем нет взрослых, к кому бы обратиться за помощью). По правде говоря, пытаясь размышлять, я рассматриваю в качестве предела уже не тот момент, когда воссияет свет, а тот, когда он угаснет, когда я вновь окажусь во тьме как больной ребенок и, в конечном счете, как умирающий. Кто жаждет — по настоящему жаждет — истины, тому нельзя быть небрежным как я: ему следует всякий раз проследживать всё бесконечное развитие той или иной возможности. Что ж, пусть попробует в своей юношеской дерзости. Но, подобно тому как для действия нам не требуется рассматривать вещи во всём их бесконечном и всестороннем развитии — мы просто орудуем ими, и эффективность наших жестов показывает, чего стоят наши концепции, — так и теперь, когда речь идет лишь о постановке вопросов, я, конечно, обязан прорабатывать их как можно глубже, но «как можно глубже» означает «как смогу», тогда как при стремлении к Истине мне пришлось бы удовлетворять иному, абсолютному требованию. Дело в том, что я не могу обойтись без действия и без вопросов, а между тем могу *жить* — действовать, вопрошать — в неведении. У желания знать, возможно, только один смысл — служить мотивом для желания вопрошать. Конечно, знание необходимо для автономии, даваемой человеку действием — которым он преобразует мир. Но вне рамок *действия* познание в конечном счете предстает ложной приманкой по сравнению с вопрошанием, которыми оно обусловлено. Мы смеемся при неудаче вопрошания. Экстатические восторги и ожоги Эроса — всё это вопросы (без ответа), которые мы задаем природе и своей собственной природе. Если бы я умел ответить на моральные вопросы — сформулированные выше, — то истине далеко отошел бы от вершины. Я сохраняю шанс, возможность достичь ее, лишь оставляя в себе вопрошание открытым, словно рана. Пусть говорить, как я это делаю сейчас, значит по сути лежать больным, даже просто умирающим, — но это не значит просить о лечении. Мне следует извиниться за чрезмерную иронию. Право, я не хотел ни над кем посмеяться. Я хотел посмеяться лишь над *миром*, то есть над непостижимой природой, откуда происхожу. Когда мы размышляем или говорим, мы обычно не учитываем этого, но ведь нас прервет смерть. Мне не вечно придется рабски искать истины. В итоге всякий вопрос останется без ответа. А я исчезну так, что другим придется умолкнуть. Если они и продолжат мой труд, то опять-таки не завершат его, и их речь, как и моя, будет прервана смертью. Как отдельному существу обрести более истинную автономию? Говоря это, я словно дышу вольным воздухом вершины.

Существование не может быть сразу и автономным, и пригодным для жизни.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ
ДНЕВНИК
(ФЕВРАЛЬ — АВГУСТ 1944 ГОДА)

ФЕВРАЛЬ — АПРЕЛЬ 1944 ГОДА:
«ЧАШКА ЧАЮ», «ДЗЭН»³⁰ И ЛЮБИМАЯ

Новое чувство могущества — мистическое состояние; а яснейший, дерзновеннейший рационализм служит дорогой к нему.

1884

I

<...> всякий раз, когда «герой» вступал на подмостки, достигалось нечто новое, до жути противоположное смеху, то глубокое потрясение множества индивидуумов при мысли: «Да, жить стоит! Да, и я стою того, чтобы жить!» — жизнь, и я, и ты, и все мы вместе снова на некоторое время становились себе интересными. Нельзя отрицать, что над каждым из этих великих учителей телеологии в конце концов воцарялись и смех, и разум, и природа: короткая трагедия в конце концов переходила всегда в вечную комедию существования, и «волны несметного смеха» — говоря вместе с Эсхилом — должны еще разразиться над величайшими из названных трагиков.

*«Веселая наука», 1**

Если не замечать непринужденного жеста, которым я устранила самые капитальные затруднения, играючи относясь ко всему (особенно к беде, к сграданию), скрываю свой успех под напускной подавленностью,

* Ницше Ф. Веселая наука. С. 515. Перевод изменен. (Примеч. пер.)

то я, пожалуй, и страдалец... а ведь я всего лишь связал вместе любовь безграничную радость с полным пренебрежением, радикальным отрицанием всего, что сдерживает внутреннюю свободу.

Сегодня мое желание нацелено на одну *точку*. Это объект без объективной истины и, тем не менее, самый сокрушительный, какой я могу вообразить; можно уподобить его улыбке, ясному взгляду любимой³¹. Такой ясности не достичь никакими страстными объятьями (это как раз *то, что ускользает* в миг обладания). Эту точку нежности, даваемой в отчаянии, я *разглядел*, терзаемый желанием, вне присутствия той, кого желаю.

Я узнал этот объект — я давно его ждал. Любимого человека узнаем по такому впечатлению, будто нам ответили: любимый человек — это тот, кого мы ждали, кто восполняет пустоту (без нее непостижима вся вселенная). А женщина, которую я обнимаю, ускользает от меня, лаская ее, я тщетно пытаюсь обрести то впечатление (ставшее уверенностью) долгожданного ответа; оно по-прежнему достигается лишь отсутствием, *через чувство нехватки*.

Что бы я ни говорил об этом раньше (сейчас, когда пишу, уже не помню точно), сегодня мне кажется, что верное описание такого объекта дал Пруст, говоря о произвольном воспоминании.

Воспринимаемый в экстазе, но в спокойной прозорливости, этот объект кое-чем отличается от любимого человека. Это то, что в любимом человеке оставило в тебе терзающее, но сокровенно-неуловимое впечатление *уже виденного*.

Необыкновенный рассказ в «Утраченном времени», где жизнь медленно рушится и растворяется в тщете (в бессилии что-либо уловить), но всё же улавливает какие-то цветные пятнышки, растворяясь в них, — похожему, он правдив как рыдание.

Рыдание — знак нарушенного сообщения. Когда сообщение — нежность интимного общения — прерывается смертью, разлукой или размовкой, я чувствую, как во мне растет и терзает меня иная, не столь привычная нежность, нежность рыдания. Но такая нежность рыдания весьма отлична от той, что была прежде. При устойчивом сообщении *очарование* отменяется привычкой. При рыданиях же оно походит на искру, которую мы вызываем, выдергивая вилку из электрической розетки. Когда мы плачем, то трагически наслаждаемся общением, именно потому, что оно прервалось.

Прустовоображал, что сохраняет в памяти то, что на самом деле окончательно исчезало. Память целиком являет нам ускользающее в присутствии, — но лишь на некоторое время. Правда, в каком-то смысле в человеческих рыданиях есть послекусие вечности.

Как восхитительна хитрость — вероятно, сознательная, — с которой в «Обретенном времени» в пределах чайной чашки помещается то, что иные относили в бесконечность³². Ведь хоть и говорят (Андре Бретон)³³ о «слепом блеске внутри, который не одушевляет ни льда, ни огня», но в таком сиянии сохраняется что-то великое и трансцендентное, благодаря чему даже внутри человека поддерживается его превосходство над Богом. Вызываемая этим неловкость, вероятно, неизбежна. Срываясь с катушек, всегда терзаешься. Я отнюдь не собираюсь обходить молчанием моменты трансцендентности (которые в «Обретенном времени» замаскированы). Но, как мне кажется, человеческая трансцендентность открыто негативна. Я не властен поместить *над собой* никакой объект — постигаемый мною или терзающий меня, — кроме небытия, которое есть ничто. Впечатление трансцендентности, затрагивающей ту или иную часть бытия, создается оттого, что мы воспринимаем ее опосредованной небытием. С одной стороны своего частного существа мы попадаем лишь через разрыв. Небытие подавляет, поражает нас, и возникает соблазн надеть власть и господством над нами то, что нам чудится в его мраке. Поэтому один из самых характерных человеческих жестов — подгонять к нашей мерке объекты, воспринимаемые по ту сторону крушения. Тем самым такие объекты не принижаются, но жестом суверенной простоты выявляется их сокровенность.

Трансцендентность следует рушить со смехом. Как дитя, оставленное в опасном внешнем мире, узнает вдруг интимную нежность матери — и отвечает ей смехом, — так и я просветленно смеюсь, если удастся с бесечной наивностью обнаружить игру там, где мы дрожали от страха; но я смеюсь тем больше, чем больше я дрожал.

О столь странном (и, главное, столь счастливом) смехе трудно говорить. В нем сберегается то небытие, что прежде служило бесконечным пьедесталом для ничтожной фигуры Бога (в человеческом облике). Моя тревога ежеминутно отрывает меня от себя самого, от моих мелких забот и отдает во власть этого небытия.

В этом небытии — вопрошая до дурноты, я получаю ответ, который словно лишь расширяет пустоту, повторяя вопрос, — ничего не различить: Бог кажется столь же пустым ответом, как и «природа» в вульгар-

ном материализме. Но всё же нельзя отрицать, что этот Бог дает кое-какие возможности тем, кто представляет себе его образ; такой опыт есть у людей, нам хорошо знакомы рассказы о нем.

Вот подступилась ко мне моя смелость — или, если угодно, беспечность, — говоря: «А разве ты не мог бы *сам* пережить такой безрассудный опыт — а потом посмеяться над ним?» И я отвечал себе: «Невозможно: ведь у меня нет *веры!*» В безмолвии своем, в состоянии прямо-таки безумной свободы, я склонялся над бездной, всё казалось равно смешным безобразным, *возможным*... Тогда я не стал с этим считаться. И тут же *узнал* Бога.

Вызванное неудержимым хохотом, это случилось как нельзя более легко.

Я бросился к ногам старого призрака³⁴.

Обыкновенно мы плохо представляли себе его величие; мне же оно было явлено во всей безмерности.

Темнота обернулась бесконечной черной бородой, растущей из недр земли и из безобразия крови.

Я захохотал.

Это было как-то бесконечно неуклюже.

Но с этой неуклюжестью без усилия справилась моя легкость — она возвращала небытию то, что и было лишь небытием.

Если не считать свободы, если не считать самого смеха я ни над чем не смеюсь так божественно, как над *Богом*.

II

Мы хотим быть наследниками любой древней морали и не начинать заново. Вся наша деятельность — это просто мораль, обратившаяся против своей старой формы.

1880—1884

Казалось, кое-кто из моих друзей смешивает свою заботу о желанной ценности с презрением, которое внушает низость. Сама ценность (или предмет морального стремления) недоступна. Люди же всякого пошиба могут быть любимы. Я распознаю их — и таких, и других — с возмущенным сочувствием. Не вижу более идеала, противостоящего падению. Неопрятность многих тягостно-уныла, словно каторга; но и героический

ны, моральная строгость удушливо узки. Нередко тупая строгость является знаком расслабленности (у слащавых христиан или бодрых агитаторов). Я же люблю только любовь, желание...

Когда мы категорично осуждаем кого-то, говоря о нем «мерзавец» и забывая о мерзком нутре своего собственного сердца, то в таком подлоном безразличии мы всего лишь сближаемся с наглядным безразличием тех, кого обличаем. Так в лице полиции общество сближается с теми делишками, которые само же осуждает.

Людей теснее всего объединяет сообщничество в преступлениях, а затем в нежелании видеть эти преступления.

Союз всё время подпитывает враждебность. В любовных эксцессах надо не только испытывать желание убийства, но и не робеть при виде этого. Если бы я мог, я бы упал и закричал от отчаяния. Но, отвергая отчаяние, продолжая жить счастливо, игриво (без причины), я люблю более сурово, более истинно, так, как и стоит любить жизнь.

Для любовников удача — это зло (неуравновешенность), к которому их принуждает физическая любовь. Они обречены бесконечно разрушать гармонию между собой, сражаться друг с другом во тьме. Они соединяются лишь в бою, через наносимые друг другу раны.

Моральная ценность является желанным предметом — тем, ради чего можно погибнуть. Это не всегда «предмет» (определенный в своем существовании). Нередко желание бывает направлено на чье-то неопределенное присутствие. Можно параллельно противопоставить: с одной стороны, Бога и любимую женщину, с другой стороны, небытие и женскую наготу (независимую от конкретного человека).

Неопределенность логично расценивается с отрицательным знаком.

Ненавижу расслабленные смешки, развеселое сообщничество «остроумцев».

И тем более ничто мне так не чуждо, как горький смех.

Я смеюсь наивно, *божественно*. Не смеюсь, когда мне грустно, а когда смеюсь, то мне уж действительно забавно.

Неловко, что я смеялся (с друзьями) над преступлениями доктора Петтио³⁵. Смех, предметом которого служит вершина, рождается, вероятно, из того, что мы этого не сознаём. Как и друзья, я от несказуемого ужаса впал в безрассудную веселость. По ту сторону этого смеха сходятся вместе смерть, желание (любовь), обморок, экстаз, связанный с каким-то особым переживанием ужаса, с преображенным ужасом. Там, по ту сторону

смеха, я уже не смеюсь — я лишь по-прежнему чувствую, что смеюсь. Смех, который пытался бы продлиться, прорваться по ту сторону, оказался бы «натужным» и звучал бы дурно, лишенный наивности. Свежий, безудержный смех обращен к худшим бедам и в этих худших бедах (в смерти) сохраняет легкое чувство изумления (к черту Бога, богохульства или же трансцендентности! вселенная скромна — в моем смехе ее невинность).

Смех благословляет, а Бог проклинает. Человек не обречен, как Бог, проклинать. Стоит ему захотеть, и смех становится изумлением, он может быть легким, *он* может благословлять. Если же я смеюсь над самым собой...

Петю (по словам К.)³⁶ говорил своим пациентам:

— Что-то вы анемичны. Вам не хватает железа.

И назначал им прием на улице Лесюэр, для лечения кальцием.

А если бы я сказал, что его перископ на улице Лесюэр был *вершиной*?

Я бы весь содрогнулся от ужаса, от отвращения.

Не опознаётся ли *приближение* к вершине по ужасу и отвращению, сжимающим нам сердце?

Разве требованию «перископа» подчинялись одни лишь грубые, примитивные натуры?

С *теологической* точки зрения, такой «перископ» есть аналог Голгофы. И там и тут *грешник наслаждается* эффектом *своего* преступления. Если он богобоязнен, он довольствуется образами. Однако само преступление распятия — это *его* преступление: в нем раскаяние связано с поступком. Его порочность — в скользких сделках с совестью и в невольном скрадывании поступка, в недостатке мужества, в увертках.

Незадолго до войны мне приснилось, что меня поразила молния. Во мне что-то оборвалось, было очень страшно. И вместе с тем я был изумлен, преображен — я умирал.

Ныне я чувствую такой же порыв. Желая, «чтобы всё было хорошо», прося о моральной уверенности, я чувствовал бы, что глупо радуюсь. Я же, напротив, упиваюсь тем, что ничего не желаю и ни в чем не уверен. Во мне — чувство свободы. Но хотя мой порыв и направлен к смерти, мне нравится не освобождение от жизни. Напротив, я чувствую, как она сама облегчается от бремени грызущих забот (привязывающих ее к определенным понятиям). Меня пьянит любой пустяк — или просто ничто. У такого упоения есть одно условие — чтобы я смеялся, и прежде всего над самым собой.

III

Самая великая, самая надежная любовь способна сочетаться с бесконечной насмешливостью. Такую любовь можно уподобить исступленной музыке, восторгу от собственной проницательности.

Моя бешеная любовь открывается в смерть, словно окно во двор.

Поскольку любовь делает присутствующей смерть, она — словно комическая прореха в декорациях — способна прорывать тучи. Всё так прогнано! Сквозь разрыв в тучах, как бы в согласии со всем мировым бессмыслием, я вижу: проступает пустая и вольная глубина.

И чем же любимая отличается от этой вольной пустоты, от бесконечной прозрачности того, чему уже не обязательно иметь смысл?

В такой ничтожащей свободе головокружение превращается в восторг. В спокойный восторг.

Сила (или вольность движений) любимой, ярость, тревога и долгое ожидание любви, пугливая нетерпимость любовников — всё способствует этому растворению в пустоте.

Пустота разрешает связи: в ней ничто больше не сдерживает. Создав перед собой пустоту, я сразу чую любимую: здесь нет *ничего*. Ведь я без памяти любил именно этот просвет, распахнутую дверь.

Резкий жест, строгая требовательность обращают в ничто тяжеловесный мир.

IV

А сколько еще возможно новых идеалов, если задуматься! Вот скромный идеал, который я настигаю примерно каждые пять недель, во время какой-нибудь одинокой прогулки по диким местам, в лазурный час преступного блаженства. Проводить всю жизнь среди хрупких и бессмысленных вещей, оставаться чуждым реальности: наполовину художником, наполовину птицей или метафизиком; не говорить реальности ни «да», ни «нет» — разве что изредка, слегка касаясь ее носком,

как умелый танцор; всё время чувствовать, как тебя щекочет какой-нибудь солнечный луч счастья; всегда радоваться, чувствовать, как даже горе подстегивает тебя, ибо счастливого человека горе поддерживает; приделывать к самым святым предметам комический хвостик; конечно, таков идеал ума тяжеловесного, многотонного, такого духа тяжести.

Март — июль 1888

Проснулся нынче утром в шугливом настроении.
Наверняка нет никого *безбожней*, веселей меня.

Неохота больше говорить про *внутренний* (или мистический) *опыт*, лучше про *кал*. Так же говорят — «дзэн». По-моему, весело давать имя определенному роду опыта — словно цветам.

Кал — не то же самое, что «дзэн». Не совсем. Сплошное шутовство. К тому же, как и «дзэн», трудноопределим.

С моей стороны было чистой уверткой называть его «казнью»³⁷ (похоже, я делал это так серьезно, правдиво, горячо, что все и обманулись; но так и надо было, чтобы они обманулись, чтобы шутка *оказалась правдой*).

Нынче же я говорю «кол» и только «кол».

Прежде всего, учить применению *кала* — комичное занятие. Отсюда вытекает следующее убеждение — *научить калу* нельзя.

А я все-таки учу...

Для жертвы *кал* есть недостижимая вершина — разве это не основополагающая истина?

Злит возможность плоской шутки — уж ее-то не преминут отпустить — насчет *кала* и *Пруста*...

Если в *чашке чаю* видеть то, чем она и является, — падение Бога (трансценденности) в смешное (неопосредованно-имманентное), — то она тоже будет *калам*.

Двойственный характер вершины (ужас и сладость, тревога и экстаз). Выпукло представлен в двух томах «Обретенного времени» — черном и белом: с одной стороны, мерзость скверного дома, с другой — мгновения блаженства.

Мгновения блаженства отличаются:

- от диффузно-безличной, беспредметной радости в йоге;
 - от надрывных восторгов, моментов транса, перехватывающих дыхание;
 - и тем более от ночной пустоты;
- они связаны с безмятежной прозрачностью так называемых *теопатических состояний*³⁸.

В состоянии такой неуловимой прозрачности дух остается покойным, напряженно-прозорливым и свободным. Сквозь него легко протекает вселенная. Объект предстает ему в «сокровенно-неуловимом впечатлении *уже виденного*».

Этим впечатлением *уже виденного* (всесторонне проницаемого и вместе с тем невыразимого) и определяется для меня *теопатическое состояние*.

Больше ни тени докучной божественности. Разумеется!

Для мистика (для верующего) Бог, конечно, исчезает: мистик сам и есть Бог.

Порой мне забавно было выдавать себя за Бога — себе самому.

При *теопатии* же всё иначе. Это состояние — само по себе предел козмизма, поскольку это бесконечное исчезновение, ненатужная свобода, где все вещи сводятся к своему падению.

Высказываясь об этом состоянии, обозначаемом кличкой (*кал*), пишу следующие строки — как тему для медитации:

Представляю себя: как влекущий предмет,
как пламя
сверкающе-легкое,
пожирающее себя,
ничтожащее себя
и тем являющее пустоту,
тождество влечения,
того, что пьянит,
и пустоты;

Представляю себя
как пустоту,
тождественную пламени,
как устранение предмета,
являющее пламя,
которое пьянит
и озаряет.

Нет упражнения, которое вело бы к цели...

Пожалуй, такую сокровенную рану всегда разверзает страдание, опустошая до изнеможения наше существо.

Такое состояние имманентности — настоящее кошунство.

Идеальное кошунство — это отрицание небытия (его власти): ничто больше не властно надо мной — ни трансцендентность, ни будущность (больше нет ожидания).

Не говорить о Боге значит, что мы его боимся, что нам с ним всё еще не по себе (с его образом или его местом в сцеплениях реальности, речи...), что мы медлим заглянуть в знаменуемую им пустоту и пронзить ее своим смехом.

Чтобы посмеяться над Богом, перед которым дрожали толпы людей, нужна простота, наивное лукавство ребенка. Не остается ничего тяжело-болезненного.

Кам — это и есть смех, но такой пронзительный, что от него ничто не остается. Когда пронзаешь насквозь беспредельность, мышечное возбуждение отнюдь не делает прозрачность бесконечной, а разбивает ее... Даже бесчувственная улыбка какого-нибудь Будды³⁹ была бы тяжеловесной (тяжко настаивающей на своем личностью). Одна лишь настоятельность прыжка, развязная *легкость* (то есть сама автономия, свобода) дают смеху неограниченную власть.

Так же и прозрачность двух существ нарушается плотским соитием. Конечно, я говорю здесь о предельных состояниях. Обычно-то я хохочу и...

Меня обзывали «божьем вдовцом», «безутешным вдовцом»...

А я знай смеюсь. Это слово без конца появляется под моим пером и тогда говорят, что смех у меня мрачный⁴⁰.

Мне сразу и забавно и грустно от этого недоразумения.

Мой смех — веселый.

Я уже говорил, как в двадцать лет меня несло смехом, как приливом... Казалось, я танцую с лучом света. Одновременно я предавался уладам вольной чувственности.

Редко бывало, чтобы мир так радостно смеялся в ответ смеющемуся.

Помнится, я утверждал тогда, что, когда я вышел на площадь перед Сиенским собором⁴¹, он меня рассмешил.

— Не может быть, — говорили мне, — прекрасное не бывает смешно.

Так и не удалось их убедить.

А ведь я действительно хохотал, счастливый как ребенок, на ступенях собора, такого ослепительного под июльским солнцем.

Я смеялся от удовольствия жить, от своей чувственной жизни в Италии — где встречал как никогда много умелой ласки. И я смеялся, чувствуя, какую шутку сыграла жизнь с христианством в этой солнечной стране, превратив бледного монаха в царевну из «Тысячи и одной ночи».

Сиенский собор, в окружении розово-черно-белых дворцов, похож на огромный торт, многоцветный и с позолотой (сомнительного вкуса).

V

Вообще-то у меня не одно лицо. И не знаю, какое из них смеется над другим.

Любовь — чувство столь непомерное, что у меня просто голова кругом идет: а вдруг это царство грезы, рожденное страстью, на самом деле окажется царством лжи? В конце концов «рисунок» рассеивается. Вместо разрыва в ткани вещей — терзающего разрыва — остается только что-то лицо, вплетенное в самую основу ткани.

Ковер из палых листьев — не ступени трона, а феерические иллюзии отгесняются свистками буксира.

И всё же к чему было бы великолепие мира, если б никто не мог нам сказать, передавая сообщение, которого, пожалуй, и не расшифровать: «Выпавшую тебе судьбу, считать ли ее твоей личной (судьбой того человека, которым являешься ты) или судьбой бытия вообще (всей беспредельности, частью которой являешься ты), ничто не позволяет свести — ты же видишь — к скудости вещей, каковые суть всего лишь вещи. Напротив, всякий раз, когда какая-нибудь вещь преобразается, пусть даже по лживой случайности, — разве не слышишь ты зов, на который ничто в тебе не остается безответным? В этой одиссее, о которой нельзя сказать, что ты сам ее захотел, а только то, что *ты сам ею и являешься*, как можно отвергать самое дальнее, предельное и желанное? Желанное? а

может, я и есть ключ к загадке? если бы, заметив меня, ты не избрал себе эту недоступную цель, ты бы даже не подступился к загадке!»

Да, опускается тьма, но в исступлении желания.

Ненавижу ложь (поэтическую глупость). А желание в нас никогда не лгало. Часто бывает такая болезнь желания, которая заставляет нас видеть пропасть между предметом воображения и реальным предметом. Любимая и правда отличается от моего представления о ней в любви. Хуже того: наверно, чтобы реальность совпала с предметом желания, нужна какая-то неслыханная удача.

Этому противостоит очевидное великолепие вселенной, опрокидывающее наши понятия об этой удаче. *Если в нас ничто не затуманивает сияния небес, то мы достойны бесконечной любви.* Тогда любимая не возникает из прозаической реальности, как чудо из ряда причинно обусловленных фактов. Преображающая ее удача — лишь отсутствие несчастья. Вселенная, играющая в нас, отрицается в несчастье (тусклом существовании), выпадающем большинству, и утверждается в лице редких избранных.

В сравнении с любимой вселенная кажется скудной и пустой: она же не «в игре», поскольку не является «бренной».

Но любимая является таковой только для одного.

Плотская любовь, не «защищенная от воров», от всяких превратностей, более велика, чем любовь божественная.

Она вовлекает меня в игру, и меня и любимую.

Бог же по определению — вне игры.

Влюбленный в Бога, какой бы горячности ни достигла в нем страсть, мыслит ее исключенной из игры, по ту сторону благодати (в блаженстве избранных).

И, конечно, правда, что влюбленный в женщину непрерывно — дабы прекратить мучительную разлуку — стремится заполучить ее в свой дом, в свое обладание. Правда, что чаще всего любовь угасает от попыток обмануть ее природу, требующую, чтобы она оставалась в игре...

Кому не ясно, что счастье — тяжелейшее испытание для влюбленных? Но и намеренный отказ был бы деланным, превратил бы любовь в изыск, искусно создаваемый ради него самого (представляю себе влюбленных, которые намеренно поддерживают для себя какие то трудные условия). Сохраняется шанс, пусть и маленький, превзойти, исчерпать счастье.

«Удача» [chance] происходит от того же слова (cadentia), что и «участь» [échéance]⁴². Удача — это то, что выпадает, то, что падает (изначально — выгодно или невыгодно). Это случай, падение жребия.

Отсюда эта комическая идея: я предлагаю *гиперхристианство*!⁴³

При таком огрубленном изложении падает уже не человек, выпадающий от Бога, но сам Бог (если угодно, целостность).

Бог значит здесь «не меньше, чем значит понятие о нем». Наоборот, больше. Но это «больше» уничтожается в качестве Бога, коль скоро сущность его заключена в «игре», «вступлении в игру». В итоге человек остается один.

Ерничая, можно сказать, что это такая *всеобщая инкарнация*!

Только это падение всемирного в человеческое — уже не скверная комедия, когда Иисус «ставил себя на кон» (лишь понарошку оставленный Богом). Здесь ставка отдается полностью.

В любимой я люблю — вплоть до желания умереть от любви — не частное существо, а заключенную в нем долю всемирного. Но эта доля включена в игру и меня вовлекает в нее.

При таком огрубленном представлении вещей Бог и сам оказывается частным (Бог — это не я), зато не вовлечено в игру животное (единственное, кто вне игры).

Как же он выпспренно-неуклюж в сравнении с *падающим* — в «чашку чаю», в человека.

Нетерпение, жажда безопасности оплачиваются неуклюжестью.

Толковать об *абсолюте* — низменное, нечеловеческое слово.

Стремление, достойное мокриц.

Не хочу никого обожествлять. Зато смеюсь когда Бог из своей блеклой нейтральности впадает в область ненадежного и неуловимого.

У женщины есть носовые платки, кровать, чулки. У себя дома или в лесу ей приходится ненадолго отлучаться. Не важно, раз я сквозь всё это вижу, что по-настоящему она — воплощение игры, удачи. Ее истинная суть не где-то над нею. Однако, как и с «чашкой чаю», я достигаю ее лишь в редкие моменты удачи. Это тот голос, которым отвечает мне мир. Но если бы не бесконечная внимательность — если бы не это сквозное зрение, обусловленное безмерно изнурительными страданиями — я бы ничего и не расслышал.

В плотской любви должно было бы любить безмерность страданий. Без этой безмерности мы не могли бы играть. А в любви божественной предел страданий задается божественным совершенством.

Люблю нечестивость, непочтительность вовлечения в игру.

Игра так решительно заставляет ходить по канату, что в иные моменты я теряю даже способность тревожиться. В такие минуты встревожиться — значит выйти из игры. Мне нужно любить. Идти наудачу, угадывая, где эта удача. И с восторгом выигрывать, а затем жестоко оставлять свой выигрыш в этой изнурительной игре.

Питать горькое чувство, заключенное в этих последних словах о новых тревогах, значило бы отвернуться от игры.

Я не могу находиться в игре без тревожно-замирающего чувства. Но играть — означает преодолевать тревогу.

Боюсь, что эта апология послужит для какойнибудь глупости, для выспренных словес. А любовь проста и обходится без фраз.

Хотелось бы, чтобы в любви к неведомому — происходящей, хоть я их и недолюбиваю, из мистических традиций — мы путем изгнания трансцендентности достигали столь великой простоты, что эта любовь сойдется с любовью земной — *звуча ее бесконечным эхом*.

VI

В итоге *неведомым* остается то, что я в тот же самый миг *узнаю*: это я сам, в замерший миг достоверности, я сам в обличии любимой, стука ложки или же пустоты.

Первоначально любимая странно совпадала со мною. Но стоило увидеть ее, как она стала неуловимой. Напрасно я ее искал, находил, обнимал... И напрасно я знал... Сомнений не было; но если б я не утопил эту тревогу в чувственности, как бы я вынес испытание желанием?

Боль возникает тогда, когда любимая отрицает мою любовь. Отворачивается, отличается от меня.

Но без этой отличности, без пропасти между нами *я бы напрасно ее узнавал*... Наше тождество вовлечено в игру. Ответ, даваемый желанию, бывает истинным лишь тогда, когда он *не уловлен*. А уловимый ответ — это разрушение любви. Такими рамками определяется желание (и мы сами). Мы существуем постольку, поскольку играем. Если игра прекратится, если я заберу из нее какую-то ставку, чтобы ее зафиксировать, то

любое равенство окажется ложным: я от трагического перехожу к смешному.

Все существа — по сути, одно.

Они отталкиваются друг от друга и вместе с тем образуют одно. И в этом процессе — который и есть их сущность — их основополагающее тождество отменяется.

Впечатление *уже виденного* означает прекращение — внезапное и не-продолжительное — сущностного взаимоотталкивания.

Это взаимоотталкивание в нас — нечто уже выпавшее, закрепленное. Закрепленность в обособлении есть нарушение равновесия, как и всякое *состояние*.

Желание в нас определяет удачу: это взгляд насквозь, место, где создается непрозрачность. (Физическая красота — это прозрачность, но только пассивная, а мужское — активное — безобразие создает прозрачность, опрокидывая.)

Прозрачность — это не устранение, а преодоление индивидуальной обособленности. Это не теоретическое или же фундаментальное *состояние* единства, это удача в игре.

К удаче примешивается чувство *уже виденного*.

Его предметом является не чистое *единое существо*, а существо обособленное, обязанное одной лишь удаче, выпавшей *ему* как обособленному существу, своею способностью отрицать обособленность. Но для такого отрицания нужна *встреча* с любимым человеком. Оно действительно лишь перед лицом другого, предполагая в нем такую же удачу.

Любовь и есть это отрицание *единого существа*, осуществляемое удачей, которая в каком-то смысле подчеркивает обособленность, снимая ее лишь для того, кто избран.

В этой своей избранности любимая — это преодоление всего мироздания, чье лишенное случайностей великолепие есть лишь великолепие *единого существа*. Но ее удача — а она сама есть удача — предполагает любовь. Говорить о любимой, будто на самом деле она не то, что вкладывает в нее любовь, — обычная ошибка в суждениях о людях. Любимая только и есть *в любви*. Быть для одного, для толпы, для неопределенного числа «знакомых» — всё это разные реальности, в равной степени реальные. Любовь, толпа, среда — всё это реальности, от которых зависит наше существование.

Влюбленный прежде всего ищет удачу в любимой. Но вместе с тем удача заключена в их встрече. Соединяющая их любовь — в каком-то смысле праздник возвращения к *единому существу*. Одновременно, причем в высшей степени, она обладает и противоположной характеристикой — это *существо, замершее* в автономии, в преодолении игры.

VII

Ненавижу монахов.

По-моему, отказ от мира, от удачи, от истины тела должен быть чем-то стыдным.

Нет более тяжкого греха.

Приятно вспоминать ту ночь, когда я пил и плясал — плясал один, словно мужик или фавн, среди танцующих пар.

Один? Собственно, плясали мы вдвоем, лицом к лицу, в каком-то абсурдном потлаче, *философ* — Сартр — и я⁴⁴.

Помню, я плясал и кружился.

Подпрыгивая, притопывая.

С чувством вызова, комического буйства.

Эта пляска — перед Сартром — в моей памяти сцепляется с одной картиной («Авиньонские девушки»⁴⁵ Пикассо). Третьим персонажем был манекен, сделанный из лошадиного черепа и просторного халата в желто-сиреневую полоску. Над всеми этими игрищами нависал мрачный балдахин готической кровати.

Пятимесячный кошмар завершился карнавалом⁴⁶.

Странная затея — связывать меня с Сартром и Камю⁴⁷ (говорить о какой-то школе).

С другой стороны, признаваемое мною родство с дзэнскими монахами тоже не очень то меня воодушевляет (они не пляшут, не пьют, не...).

В среде, где люди мыслят весело (вольно), дзэн пользуется каким-то торопливым доверием. А самые обаятельные из дзэнских монахов были целомудренны.

АПРЕЛЬ — ИЮНЬ 1944 ГОДА:
ЧТО ТАКОЕ УДАЧА

В какой мере самоуничтожение морали еще является доказательством ее силы? В нас, европейцах, течет кровь умиравших за веру; мы страшно серьезно воспринимали мораль; мы жертвовали ей всем. С другой стороны, наша умственная утонченность возникла главным образом из выисекции сознания. Мы еще не знаем, куда нас понесет, когда мы покинем свою старую территорию. Но сама эта почва дала нам силу, которая ныне толкает нас наудачу вдалеке, к безбрежным, еще не исследованным и даже не открытым краям; у нас нет выбора, приходится быть завоевателями, так как у нас не осталось отечества, где хотелось бы «пребывать». Нас подталкивает некое скрытое утверждение, более сильное, чем все наши отрицания. Сама наша сила не позволяет нам оставаться на этой старой, разложившейся почве; мы идем на риск отплытия, ставим самих себя на кон; окружающий мир еще богат и неведом, и лучше уж погибнуть, чем сделаться желчным калеккой. Сама наша жизненная мощь толкает нас в открытое море, к той точке, где до сих пор всегда садилось солнце; мы знаем, что существует другой, новый мир...

1885—1886

I

Даю ускользнуть тому моменту, которым сам же дорожу, которого чуть ли не в слезах дожидался. Для этого иду на всё. Никаких следов в памяти, или почти никаких. Пишу это не с разочарованием или досадой, но, словно оперенная стрела, с уверенностью, что попаду в цель.

Сказанное здесь можно понять лишь при одном условии: если у тебя есть вкус к чистоте — столь подлинной, что в ней нельзя жить.

Вечный источник недоразумений: о том, что я люблю, что встречаю радостными кликами, словно ласточка солнце, мне приходится говорить гнетущими словами.

II

Возвращаясь назад, переписываю несколько страниц годичной давности: в январе 1943 года (приехав в В.)⁴⁸ я впервые стал представлять себе, что такое удача, о которой здесь идет речь:

Как скучно всё размышлять да размышлять — о всём возможном. Будущее видится тяжелым. Но:

Как бы я ни изощрялся в сомнениях, в тревожном напряжении (в игру вовлекается всё, в частности, необходимость иметь *какие-то ресурсы*, в связи с патетикой «Феноменологии духа» — и классовой борьбы: мне было бы что есть, если бы...; а в начале 1943 года на помощь мне приходит патетика текущих — и особенно грядущих — событий), непростительно было бы не прислушиваться к своему сердцу (к самой глубине моего сердца — где струится легкость).

Никто так, как я, не терзается — прозревая бесконечное, не исключая ничего, связывая тревогу с правами, возмущением и яростью нищеты. Как не предоставить *пальную силу* нищете? и все-таки она не может нарушить ту пляску моего сердца, что смеется в самой глубине отчаяния.

Гегелевская диалектика. Не могу сегодня быть всего лишь тире между двумя точками, мгновенным прыжком без всякой опоры.

Этот прыжок играл сразу на две руки. Стендаль весело подрывал собственные ресурсы (общество, на котором они зиждились). Наступает сведение счетов.

При сведении счетов уничтожаются все, кто болтается в воздухе между двумя точками.

Два представления противоречат друг другу. В первом абзаце я изобразил себя избавленным от страха сведения счетов.

Но еще раз:

Прыжок — это жизнь, а сведение счетов — смерть.

И, если история остановится, я умру.

Или так:

После всякого сведения счетов — какой-то новый прыжок? а если история закончена, то прыжок вон из времени? с вечным криком: «Time out of joints»^{*, 49}.

В состоянии крайней тревоги — а затем решимости — я писал эти стихи:

* Время выбилось из колеи (англ.). (Примеч. пер.)

И я кричу
выбившись из колен
что делать
надежды нет

в сердце у меня прячется
мертвая мышь

мышь умирает
затравленная

а на ладони у меня умер весь мир
потухла старая свеча
прежде чем мне лечь

болезнь смерть мира
я болезнь
я смерть мира.

Тишина в сердце
при резком порыве ветра
в висках стучится смерть
и падает черная звезда
в стоячий мой остов

черным
безмолвием вторгаюсь в небо
черные уста мои — рука
черная
на стене написать пламенем
черным
пустой могильный ветер
свистит у меня в голове.

Тихая поступь безумия
безмолвно перехватывает в горле
где же земля где небо

и небо блуждает
я схожу с ума.

Я теряю мир и умираю
забываю и зарываю его
в могиле собственного костяка.

О чужие мои глаза
мертвой головы.

Надежда
лошадка ты моя деревянная
во мраке великан
я и есть тот великан
на деревянной лошадке.

Звездное небо
моя сестра
люди проклятые
звезда ты смерть
морозный свет

одинокость молнии
наконец-то человека не стало
я изливаю из себя память
пустынное солнце
стирает имя

вижу эту звезду
ее безмолвие леденит
воет волком
я падаю наземь вверх лицом
она меня убивает я ее разгадал.

О как падают кости в игре
из могильных глубин
в перстах тонкой ночи

кости в игре солнечных птиц
упоенный прыжок жаворонка
я словно стрела
выпущенная из тьмы

о прозрачность игральных костей
мое сердце упивается солнцем
это грудное мясо тьмы.

III

Стыжусь сам себя. Мягкотелый, поддаюсь влияниям... старею.

А ведь несколько лет назад был повелительным, дерзким, умел быть заводилой. Похоже, всё это миновало, да и было-то, пожалуй, поверхностным. В те времена действие, утверждение не влекли особенного риска!

Во мне словно полопались все пружины:

война опровергает надежды (ничто не работает кроме политической машинерии);

я обессилен болезнью;

нервы совершенно измучены непрерывной тревогой (причем повод к ней нельзя рассматривать как слабость);

и морально я тоже вынужден молчать (вершину нельзя утверждать, нельзя говорить от ее имени).

Этому противостоит ясное самосознание: пусть только представится шанс к действию, и я рискну — не в какой-то маловажной игре, а ставя на кон свою жизнь. Пусть я постарел, болен и меня треплет лихорадка, но в характере моем — будоражить других. Не могу вечно терпеть это бесконечное (чудовищное) бесплодие, на которое обрекает усталость.

(Стоит мне в условиях нынешней своей жизни на миг расслабиться, как сразу голова идет кругом. В пять часов утра мне холодно, полный упадок сил. Могу лишь пытаться заснуть.)

Что жизнь? что смерть? порой я горько поглядываю в сторону самого худшего; играю в скользкий ужас, пока не станет неспособен. И ведь знаю, что всё пропало, что свет, способный в конце концов меня озарить, воссиял бы над покойником.

Всё во мне слепо смеется в лицо жизни. Иду по жизни с легкостью ребенка, несу ее в себе.

Слушаю, как капает дождь.

Меланхолия, смертельные угрозы, да еще этот страх, разрушительный, но и указывающий на вершину, — всё это бродит во мне, одолевает, душит... но я иду — мы идем дальше.

IV

А еще удивляюсь, что впал в тревогу!

Непрерывно играю: это условие сердечного упоения.

Но при этом и измеряешь тошнотворную глубину вещей: играть — значит прикасаться к пределу, идти как можно дальше и жить на краю пропасти!

Свободный и свободолюбивый дух выбирает между аскезой и игрой. Аскеза — это игра в поддавки, отрицание игры, само по себе вывернутое наизнанку. Правда, аскет отказывается от игры, выходит из нее, но этот выход сам есть ставка в игре.

Точно так же и игра — это своего рода отречение. Сумма которую ставит на кон настоящий игрок, пропадает как «ресурс», он больше никогда ею не «воспользуется». Если он ее проиграет, то и делу конец. А если выиграет, то выигрыш прибавится к первоначальной ставке, послужит для пополнения новых ставок, — только и всего. В игре деньги «обжигают руки». Раскаленные от игры, они *посвящены* ей. (Математические спекуляции и прочие системы диаметрально противоположны игре, как расчет вероятностей удачи.)

Точно так же, когда меня жжет — и пьянит — желание, когда игрой для меня становится преследовать предмет этого желания, то на самом деле у меня не должно быть ни малейшей надежды. Обладание подобно выигрышу игрока, лишь ширит желание — или же гасит его. «Отныне мне нет покоя!»

Романтизм противопоставляет святости аскезы *святость игры* перед которой блекнут монахи и анакореты.

«Чтить тем выше то, что не удалось, как раз *потому*, что оно не удалось...» * Так пишет Ницше в «Ессе Номо» по поводу угрызений совести.

В идеях Ницше странно то, что им нельзя следовать. Они сияют нам впереди неясными, порой ослепительно яркими светочами — но никакой путь не ведет к ним.

Ницше — пророк новых путей? Но ведь его «сверхчеловек» и «вечное возвращение» как мотивы к воодушевлению или действию — пусты. Бесплодны по сравнению с мотивами христианства или буддизма. Да и сама «воля к власти» — скучный предмет для медитации. Иметь ее хорошо, но размышлять о ней?

* Ницше Ф. Ессе Номо. С. 708. (Примеч. пер.)

Что и разглядел Ницше: лживость проповедников, твердящих «делайте то-то и то-то», обличающих зло, призывающих к борьбе. «Чего-нибудь “хотеть”, к чему-нибудь “стремиться”, иметь в виду “цель”, “желание” — ничего этого я не знаю из опыта», — писал он («Ессе Номо»)*. Ничто так не противоположно буддизму или *пропагандистскому* христианству.

В сравнении с Заратустрой Иисус или Будда кажутся раболепными. У них было дело в этом мире, и даже очень тяжелое дело. Они были лишь «мудрецами», «учеными», «Спасителями». Заратустра же (Ницше) нечто большее — соблазнитель, смеющийся над взятыми на себя делами.

Вообразите ка, как друг Заратустры приходит в монастырь, а его не принимают; он садится под воротами и ждет, что его впустят по благоволению начальства. И ведь надо не просто смиренно склонять голову и не смеяться; и буддист, и христианин принимают всерьез однажды начатое — они обязуются, *как бы ни хотелось*, не знать больше женщин! У Иисуса и Будды было дело в этом мире; и своим ученикам они задали сухую и обязательную задачу.

А ученик Заратустры в конечном счете учится лишь отречься от учителя: ему велено ненавидеть его и «ощипывать его венки»**. Для сектанта опасность — не «жить опасно», как учил пророк, а не иметь в этом мире никакого дела.

Одно из двух: либо вы не *верите* ни во что осуществимое (которое вы на самом деле можете осуществить, но *без веры*), либо вы не ученик Заратустры, не задающего никаких задач.

За обедом в кафе⁵⁰ слышал семейную ссору. Реплика мужа-хозяина (молодого и глупого): «Ну чего это она на меня дуется?» А жена в зале обслуживает клиентов, украдкой улыбаясь.

Во всём бросается в глаза несогласие вещей. Но ведь это и желательное! И даже несогласие между К. и мною⁵¹, которое во мне словно разверстая рана, через которое из меня без конца истекает жизнь, от которого я вечно чувствую, будто падаю с не замеченной мною ступеньки, — в глубине души, несмотря на страх, ощущается чем-то желанным. Когда К. у меня на глазах ускользает и глядит отсутствующим взглядом, то иногда я с болью замечаю, что горячо ей сочувствую. И точно так же сегодня, поздно накануне великих бедствий в личной жизни, во мне несомненно живет глубинное желание, ожидание скорых испытаний (независимо от их результатов).

* Там же. С. 719. (Примеч. пер.)

** Ср.: «И почему не хотите вы ощипать венок мой?» (Там же. С. 696). (Примеч. пер.)

Если бы я мог выразить свое чувство средствами музыки, то получился бы, должно быть, резкий, тонкий и вместе с тем испугленно-плавный звук, порыв столь дикой и всё же отрешенной радости, что неизвестно, то ли я умираю, то ли смеюсь над этим.

V

Внезапно наступает такой момент — от трудностей, неудач и сильного обманутого возбуждения — плюс к тому еще и угрозы испытаний: я теряю стойкость и, оставшись один, не знаю, как выносить жизнь.

Или, вернее, знаю: буду крепиться, смеяться над своей слабостью, идти, как и раньше, своей дорогой. Но сейчас у меня все нервы натянуты, и, разбитый после выпивки, страдаю от одиночества и ожидания. Это нестерпимая мука, потому что она не вызвана никакой бедой, а только исчезновением удачи.

(Ненадежной удачи, которая всегда в игре, которая меня завораживает и опустошает.)

Буду теперь мужаться, идти своей дорогой (уже начал). Но тогда надо действовать! пишу эту страницу с великим тщанием, как будто дело того стоит.

Тогда надо действовать!

Чтобы было какое-то дело!

А иначе как крепиться? Как переносить эту пустоту, чувство тщеты, ничем не утолимой жажды? Но дело у меня только одно — вот это самое: писать эту книгу, где я рассказал о своем разочаровании (отчаянии) от того, что никакого дела-то у меня на свете нет!

В упадке сил (правда, легко) я пытаюсь что-то разглядеть.

У меня есть в жизни цель, причина для действия.

Определить ее нельзя.

Воображаю тернистый путь, полный испытаний, на котором меня ни когда не оставит свет моей удачи. Воображаю неизбежное — все грядущие события.

В терзании или тошноте, в приступах слабости, когда ходишь на ватных ногах, и до самого смертного мига я буду играть.

Выпавшая мне удача, которая неустанно возобновлялась, которая каждый день меня опережала

как рыцаря его герольд^{*,52},

* Батай Ж., Пеню К. (Лаура). Сакральное / Пер. с фр. О. Волчек. М.: Митин журнал; Тверь: KOLONNA Publications, 2004. С. 104. (Примеч. пер.)

которой никогда не было никакого предела и которую я имел в виду, когда писал:

я словно стрела,
выпущенная из тьмы,
эта удача связывает меня с любимой, на счастье и на беду, и требует,
чтобы я играл с нею до конца.

А если кто увидит ее со мною рядом, пусть сам играет с нею!
Это не *моя*, а его удача.
Как и я, он не сможет ее поймать.
Он ничего не узнает о ней, он будет с нею играть.
А кто же ее увидит, не играя с нею?

Кто бы ни был ты, меня читающий: играй со *своей* удачей.
Как это делаю и я, не спеша, точно так же, как сейчас, когда пишу, я
ставлю на кон тебя.

Эта удача — ни твоя, ни моя. Это удача всех людей и их свет.
Никогда не сияла она так, как нынче ночью!

Никто, кроме К. и М.⁵³ (да и то...), не может знать, что значат эти стихи (или предыдущие):

кости в игре солнечных птиц...

(*При этом в другом отношении они бессмысленны.*)

Я играю на краю столь бездонной пропасти, что с глубиной ее сравнится лишь сон, кошмар умирающего.

Но *играть* — изначально значит *не принимать всерьез. И умирать...*

Отдельное, помимо игры, утверждение удачи оказывается пустым и неуместным.

Прискорбно, когда ограничивают то, что по сути беспредельно, — удачу, игру.

Я могу думать: К. или N. не могут играть без меня⁵⁴ (верно и обратное: я бы не смог играть без К. или N.). Это не значит ничего определенного (кроме того, что «играть со своей удачей» — значит «найти себя»; «найти себя самого» — значит «найти ту удачу, которой ты был»; «удача, которой ты был», достигается лишь «в игре»).

А теперь?

Если я стану определять, какого рода люди достойны любви, то пусть меня слушают лишь вполуха.

Определение искажает желание. Оно нацелено на недостижимую вершину. Эта вершина не дается понятиям. Она есть *сущее*, а ни в коем случае не *должное*. Назначенная и обозначенная, вершина сводится к чему-то удобству, соотносится с чьим-то интересом. В религии это спасение души — своей или чужой.

Два определения из Ницше:

1. «*Высокие душевные состояния*. — Мне кажется, люди большей частью не верят вообще в высокие настроения, разве что мгновенные, самое большее на четверть часа, — исключая тех немногих, которые по опыту знают большую длительность высокого чувства. Но быть полностью человеком одного высокого чувства, воплощением одного-единственного великого настроения — это до сих пор было только мечтой и восхитительной возможностью: история не дает нам еще ни одного достоверного примера тому. И все-таки она смогла бы однажды родить и таких людей — там, где было бы создано и определено множество подходящих условий, которых теперь не в состоянии сколотить даже самая счастливая случайность. Быть может, для этих будущих душ обычным оказалось бы как раз то состояние, которое до сих пор лишь временами проступало в наших душах в виде содрогającego их исключения: беспредельное движение между высоким и глубоким и чувство высокого и глубокого, как бы постоянное восхождение по лестнице и в то же время почитание на облаках» («Веселая наука», 288)*.

2. «Ибо душа, имеющая очень длинную лестницу и могущая опуститься очень низко, —

— душа самая обширная, которая далеко может бегать, блуждать и метаться в себе самой; самая необходимая, которая ради удовольствия бросается в случайность, —

— душа сущая, которая погружается в становление; имущая, которая хочет войти в волю и в желание —

— убегающая от себя самой и широкими кругами себя догоняющая; душа самая мудрая, которую тихонько приглашает к себе безумие, —

— наиболее себя любящая, в которой все вещи находят свое течение и свое противотечение, свой прилив и отлив...» (Заратустра)**.

Нельзя безосновательно отрицать фактическое существование таких душ.

* Ницше Ф. Веселая наука. С. 629–630. Перевод изменен. (Примеч. пер.)

** Ницше Ф. Ессе Ното. С. 750. Батай цитирует эти строки не по исходному тексту «Заратустры» (ср.: Там же. С. 151), а по сокращенной автоцитате в книге Ницше «Ессе Ното». (Примеч. пер.)

От мистиков они, по-видимому, отличаются тем, что играют и не могут быть результатом прилежных размышлений ввиду результата.

Не знаю, что значит этот вызов, обращенный к К.

Однако избежать его не могу.

Для меня это — сама истина.

— Ты как бы часть меня самого, отрезанная по живому. Если ты недостойна себя, мне неловко. В другом смысле — это облегчение, ведь мы бываем недостойны себя, лишь обладая каким-то масштабом (мы можем, даже должны отворачиваться от себя, но лишь при условии, что в какой-то момент идем до конца и ставим себя на кон уже без всякого расчета). Я знаю, что на свете не бывает никакой *обязанности*, и всё же не могу избавиться от неловкости, возникающей из-за страха игры.

Вообще-то любой человек является частью меня самого.

К счастью, обычно это неощутимо.

А вот любовь заставляет переживать эту истину.

Во мне не остается ничего, что бы не хромало, не пылало и не жило — или умирало — надеждой.

Я — вызов для тех, кого люблю. Терпеть не могу, когда они забывают об *удаче*, которой они были бы, *если бы играли*.

Меня вздымает *безрассудная* надежда.

Вижу перед собой какое-то пламя, я сам есмь это пламя, и оно меня палит.

«...хотел бы сделать больно тем, кому я свечу».

Переживаю — ничего не *поделаешь* — разрыв, следя взглядом за этим играющим со мной светом.

«При самом малом остатке суеверия действительно трудно защититься от представления, что ты только инкарнация, только рупор, только медиум сверхмощных сил. Понятие откровения в том смысле, что нечто внезапно с несказанной уверенностью и точностью становится видимым, слышимым и до самой глубины потрясает и опрокидывает человека, есть просто описание фактического состояния. Слышишь без поисков; берешь, не спрашивая, кто здесь дает; как молния, вспыхивает мысль, с необходимостью, в форме, не допускающей колебаний, — у меня никогда

не было выбора. Восторг, огромное напряжение которого разрешается порою в потоках слез, при котором шаги невольно становятся то бурными, то медленными; экстаз, отрывающий меня от меня самого, с предельно ясным сознанием бесчисленного множества тонких дрожаний до самых пальцев ног; глубина счастья, где самое страшное и самое жестокое предстают не как противоречие, но как результат блаженства, искрящийся в нем, словно необходимая краска в океане света...» («Ессе Номо», перевод Виалатта, с. 126–127)*.

Я не воображаю никакой «высшей силы». Я вижу удачу в простоте — невыносимую, добрую, жгучую...

А без нее люди были бы *такими, как они есть*.

Во мраке перед нами требует *расслышать* себя чарующий зов млечной запредельности, верно предвещающий озеро усад.

VI

Вопрошание в упадке сил — из тех вопросов, на которые сразу же ну жен ответ. Мне надо уже не знать, а жить. При вопрошании, стремящемся к знанию (казни), настоящие заботы предполагаются далекими: оно происходит, когда замирает жизнь.

Сейчас мне легко разглядеть, что отвращает чуть ли не каждого человека от возможного, — если угодно, что отвращает человека от себя самого.

В самом деле, возможное — всего лишь удача, которую нельзя любить, не подвергаясь опасности. Иначе придется принять тусклую жизнь, а истинную суть жизни, то есть удачу, рассматривать как опасность. Удача — это фактор соперничества, своего рода бесстыдство. Отсюда ненависть к возвышенному, утверждение *ad unguem*** всяческой приземленности и боязнь оказаться смешным (боязнь необычных чувств — на них натываются, их боятся испытывать). Такая фальшивая поза тупой скрытности, не допускающая ничего неблагоприятного и вообще никакого проявления жизни, обычно характерна для мужчин (в зрелом возрасте, особенно при разговорах); если угодно, это паническая боязнь *удачи*,

* *Ницше* Ф. Ессе Номо. С. 746–747. Перевод изменен. (*Примеч. пер.*)

** с усердием (*лат.*).

игры, возможностей человека — всего того, что мы якобы любим, что мы принимаем как уже вышавшую удачу, но отвергаем с таким вот фальшиво-замкнутым видом как шанс в игре, нарушение равновесия, упоение, безумие.

Так оно и идет. Каждый человек занят тем, что убивает в себе человека. Жить, требовать жизни, греметь ее гулом — значит идти наперекор интересу. Говорить окружающим: «взгляните на себя, какие вы хмурые, сжавшиеся, заторможенные, по собственной воле затухающие, бесконечно (охотно) скучающие, негордые, — вот что вы делаете с возможностью; вы что-то читаете и чем-то восхищаетесь, но вы сами же убиваете в себе и вокруг себя то, что якобы любите (вы любите его уже вышавшим, мертвым, но не требующим от вас ответа), вы любите возможное *в книгах*, а в глазах у вас я читаю ненависть к удаче...» — говорить так глупо, это значит понапрасну идти против течения, опять стелать как пророки. Любовь, которой требует удача — *желающая, чтобы ее любили*, — требует также, чтобы мы любили бессилие ее любить у отвергнутых ею.

Я совсем не ненавижу Бога, по сути, я его просто не ведаю. Если бы Бог был таким, как о нем говорили, то он был бы *удачей*. На мой взгляд, превращать удачу в Бога так же нечистоплотно, как для верующего поступать наоборот. Бог не может быть *удачей*, поскольку он *всё*. Однако удача выпадающая, без конца испытываемая в игре, игнорирующая и отрицающая себя в качестве уже вышавшей удачи, — это настоящая война, — не в меньшей степени требует любви и сама ею полна, чем Бог в воображении верующих. Да что я! по сравнению с тем, чего требует она, требуемое Богом — детское баловство. Действительно, удача возносит нас, но чтобы низвергнуть с высоты; единственная милость, на которую можно надеяться, — это что она уничтожит нас трагически, а не уморит в оцепенении.

Когда фальсификаторы веры противопоставляют любви к Творцу любовь к его творению, то они противопоставляют удачу Богу, то, что еще только выпадает (находится в игре), — подавляющей целостности уже вышавшего мира.

ЛЮБОВЬ К ТВОРЕНИЮ ВСЕГДА ЕСТЬ ЗАНАК И ПУТЬ К ЛЮБВИ БЕСКОНЕЧНО БОЛЕЕ ИСТИННОЙ, БОЛЕЕ ТЕРЗАЮЩЕЙ, БОЛЕЕ ЧИСТОЙ, ЧЕМ ЛЮБОВЬ К БОГУ. (Бог — это, если рассмотреть картинку на свет, просто опора для заслуг, подмена жребия прочной гарантией.)

Тому, кто понимает, что такое удача, — сколь бледной, сомнительной, подрезающей крылья кажется идея Бога!

И Бога еще наделяют атрибутами удачи! Для такого незаметного искажения нужно полностью подавить творение — интеллектуально и морально (творение есть наша, человеческая удача).

VII

Пишу, сидя на перроне, свесив ноги на балласт. Жду. Ненавижу ждать. Мало надежды, что доеду вовремя. Это напряжение, противоположное желанию жить... какой абсурд! говорю я, угрюмо вспоминая о счастье среди подавленной, *ожидающей* толпы — вечером, в сумерках.

Доехал вовремя. Шесть километров шел по ночному лесу. Разбудил К., швыряя горсти камешков в окно. Почти без сил.

Париж мрачен после бомбежек. Но не слишком. Прощаясь со мной, С. пересказывает слова своей консьержки: «Надо же, что теперь бывает: только подумать, под развалинами находили живые трупы!»

Из рассказа о пытках («Пети паризьен», 27.4):⁵⁵ «...выколоты глаза, вырваны уши и ногти, проломлена дубиной голова и клещами вырезан язык...» В детстве от мыслей о такой казни жизнь становилась мне в тягость. Я и теперь не знаю, как бы я вынес... А Земля вращается себе в небесах... Сегодня она всюду покрыта цветами — сиренью, глициниями, ирисами, — и одновременно гудит война: всю ночь жужжат словно мухи сотни самолетов.

Чувственность ничто без какого-то гадкого скольжения, без момента, когда вдруг замечаешь *доступное* — что-то безумно-липкое, обычно неуловимое. Это «липкое» еще не дается в руки, но стоит его завидеть, как наши сердца уже бьются от сумасбродных надежд — от тех самых надежд, которые толются, давятся словно у выхода, чтобы наконец хлынуло... Казалось бы, это похоть, но при этом нас нередко терзает буйное стремление к нездешнему.

«Нездешнее» начинается уже с ощущения *наготы*. Целомудренная *нагота* — это крайний предел оцепенения. Если же она возбуждает нас к соединению (телами, руками, влажными губами), она оказывается мягкой, животной, *священной*.

Потому что, обнажаясь, каждый из нас раскрывается чему-то большему, чем он, сразу же проваливается в животную беспредельность. Раздвигает

гая ноги, разверзаясь, мы проваливаемся всё глубже и глубже во что-то такое, что уже — не мы, а безличная трясина плотского существования.

Сообщение между двумя людьми через обоюдную самоутрату в их общей нежной грязи...

Бескрайний лесной простор, дикие на вид холмы⁵⁶.

Не хватает воображения. Побоище, пожар, ужас — вот что, кажется, сулят предстоящие недели. Гуляя по лесу или осматривая его простор с холма, не могу вообразить, как бы я смотрел на его пожар, — а ведь он пылал бы как солома.

Сегодня видел далеко вдаль дым от пожара в стороне А.⁵⁷

А пока эти последние дни — одни из лучших дней моей жизни. Сколько повсюду цветов! как прекрасен солнечный свет и на какой безумной высоте просвечены им листья дубов!

Самая трудная для понимания идея — это суверенность желания, тревоги. В самом деле, желание скрытно. А тревога по своей природе молчалива (ничего не утверждает). Рядом с вульгарной суверенностью желание и тревога предстают чем-то опасным. А рядом с тревогой и желанием — на что нам суверенность?

И потом, что значит суверенность, которая не царствует, никому не ведома, которая должна быть неведомой и даже прятаться, потому что всё в ней нелепо и позорно?

И всё же мне кажется, что едва ли не самая бесспорная *автономия* бывает в моменты упадка или радости (экстаза или физического удовольствия). Половое сладострастие (которое прячется и кажется смешным) соприкасается с самой сутью *величества*. То же самое и отчаяние.

Но в отчаянии и сладострастии люди не *знают* своего величества. А если б знали, то потеряли бы его. Человеческая *автономия* обязательно ускользает (утверждаясь, она поработается). Истинная суверенность — это такое сознательное самозаклание, что она ни в какой момент не может задаться вопросом об этом заклании.

Женщине нужно больше *добродетели*, чтобы сказать: «No men around here, I'll go and find one»^{*, 58}, — чем для того, чтобы отказать, когда ее соблазняют.

Если сначала выпить, то мы вливаемся друг в друга легко и естественно. Тогда мелочная скупость — это порок, демонстрация своей бедности

* «Здесь нет мужчин — пойду кого-нибудь найду» (англ.).

(иссушенности). Если бы не способность мужчин всё омрачать и отравлять — быть кислыми и желчными, тусклыми и мелочными, — то что бы извиняло женскую сдержанность? труд, забота, безграничная любовь... на счастье и на беду.

Солнечный, почти летний день. Самодовлеющий свет, тепло. Распускаются цветы и тела...

Слабое место Ницше: он ведет свою критику во имя *подвижной* ценности, не понявши — разумеется, — откуда она взялась и к чему ведет.

Выделять одну обособленную возможность, у которой своя частная цель, которая только для себя и является целью, — разве, по сути, это не значит играть?

Тогда может статься, что весь интерес такого действия в самой игре, а не в избранной цели.

А если узкой цели вообще не станет? всё равно ценности будут подчиняться порядку игры.

Узко, слишком *определенно* говорит о «сверхчеловеке» или же Борджиа⁵⁹, по сравнению с теми возможностями, суть которых в преодолении себя.

(Это отнюдь не уменьшает силу напора, мощный вихрь, опрокидывающий старые самомнения.)

Нынче вечером физически — на пределе, морально — в каком-то странном раздражении. Всё жду... Вряд ли подходящий момент для сомнений. Но что же поделаешь? Усталость и нервы, хочешь не хочешь, ставят меня под сомнение и даже, в нынешний момент, пока всё замерло, ставят под сомнение вообще *всё*. В таких условиях я только боюсь, что не смогу дойти до конца какой-то далекой возможности. Что, если мне не хватит сил — хотя с этим и легко справиться? это будет неудача по всем статьям, придется объяснять своей слабостью недостижимость результата.

Упорствую — и наконец возвращается спокойствие, чувство господства, то есть пусть я шутка, но лишь в соответствии с игрой.

Дойти до конца? сейчас я могу только продвигаться наугад. Только что по пути, в каштановой алее, границы неба так и разверзались пламенем бессмыслия... Но нужно отвечать на настоятельные вопросы. *Что делать?* Как соотносить с моими целями деятельность, которая перестала быть неустойчивой? То есть привести свою полноту к пустоте?

Вчерашнее чистое ликование немедленно сменилось беспокойством. Ничего неожиданного. Опять разбит ожиданием.

Только что поговорил обо всём с К. Прямо перед этим — один миг, так мало — мы были счастливы. Неотступная мысль о возможной бесконечной пустоте, сознание какой-то беспросветности, безысходного будущего (речь не о близких событиях).

А раньше, когда-нибудь, бывало тяжелее?

Не уверен.

Сегодня всё обнажено.

Всё основанное на уловках рухнуло.

Мрак, в который мы вступаем, — не просто темная ночь Хуана де ла Круса⁶⁰ или пустота мироздания без спасительного Бога; это мрак реального голода, холодных домов и выкальваемых глаз в полицейских застенках.

Об этом совпадении сразу трех причин к отчаянию стоит задуматься. Мои заботы о нездешней удаче кажутся неправомерными перед лицом толпы нуждающихся, я знаю, что помочь тут нечем, а фантомные желания в итоге лишь усиливают боль.

Как же в таких условиях оправдать мир? вернее, как оправдаться *мне самому*? как сохранить *желание быть*?

Для этого нужна незаурядная сила, но, если бы я уже не обладал такой силой, я бы и не сознавал эту ситуацию во всей ее наготе.

Что заставляет меня идти до конца? Мои каждодневные тревоги.

Нежность, скорее даже сладость моей жизни.

Постоянные волнения, связанные с личной жизнью, неизбежные и тем более сильные, чем сильнее сладость.

Как важна эта сладость в миг, когда со всех сторон — невозможное.

Факт в том, что при малейшей слабости я сразу лишаюсь всего.

Энтузиазм, с которым я пишу, напоминает мне «Dos de mayo»* Гойи⁶¹. Я не шучу. Эта картина имеет мало общего с ночной тьмой — она ослепительна. Сейчас мое счастье прочно. Я чувствую силу выстоять в худших испытаниях. И мало мне дела до прочих.

А иначе я провалился бы в бесконечную пустоту, где не за что уцепиться.

Пустота влечет, но *что делать* в пустоте?

Стать бросовой вещью, устарелым оружием. Впасть в отвращение к себе.

* «Второе мая» (исп.).

Без своего счастья — ослепительного сияния — я падаю. Я удача, свет, то, что мало-помалу отгесняет неизбежность.

А иначе?

Иначе бесконечные и бессмысленные страдания.

Оттого я вдвойне страдал бы от утраты К. Это затронуло бы не только мою страсть, но и самый мой характер (сущность).

Просыпаюсь в тревоге от своего вчерашнего отупения. Всякое забвение угнетает, у меня оно свидетельствует об усталости. Но что такое усталость в тех ненормальных условиях, в каких я живу? Она ведь граничит с отчаянием? Даже восторг, и тот близок к отчаянию.

Эта тревога — поверхностная. Постоянство сильнее. Оттого, что я высказал свою решимость, она становится ощутимой: нынче угром она такая же, как и вчера. В известном смысле страсть отступает на второй план. Или, вернее, становится решением. Страсть, поглощающая всю жизнь, принижает ее. Она рискует *всем*, всей жизнью в целом, ради какой-то частной ставки. Чистая страсть походит на женский оркестр, где нет мужчин: в ней чего-то не хватает, и возникает пустота. А та игра, которую я воображаю, напротив, самая целостная из всех: в ней ничто не избегает риска — ни жизнь всех людей, ни будущность умопостижаемого мира. В таком случае даже пустота, раскрывающаяся в утрате, окажется ожидаемым ответом на бесконечное желание, выпавшей мне участью — бесконечно умирать в столь великой пустоте, что она обескураживает до полного отчаяния.

Сейчас вопрос не в исчезновении сильного (трезвого, циничного) характера. Но лишь в единении такого характера с целостностью бытия — на крайних полюсах возможного в разумении и опыте.

В каждой области необходимо учитывать две стороны:

- 1) среднюю величину, достижимую для всех или для определенной массы людей, — например, средний уровень жизни, среднюю прибыль;
- 2) предел, рекорд, вершину.

Из жизни людей нельзя устранить ни ту, ни другую из этих противоположных сторон. Точка зрения массы обязательно значима для индивида, так же как точка зрения индивида — для массы.

Если какую-то из этих точек зрения отрицают, то лишь временно, при определенных условиях.

Эти две стороны дела очевидны применительно к конкретным сферам (таким как физические упражнения, ум, образованность, технические способности...). Они не столь очевидны, если речь заходит о жизни

вообще. О том, чего возможно ожидать от нее, или, скажем, о том образе жизни, который стоит любить (искать, проповедовать). Не говоря уже о расхождении во мнениях, главное затруднение возникает из-за того, что такой образ жизни *качественно* — а не только количественно — различается в зависимости от того, рассматриваем ли мы среднюю величину или предел. Фактически существует два вида *пределов*: тот, что кажется пределом извне, для среднего уровня; и тот, что кажется пределом тому, кто сам переживает предельные ситуации.

Здесь опять таки никому не устранить *из человеческой жизни* ту или другую точку зрения.

Но если среднюю величину, отменяющую точку зрения чистого предела, еще можно оправдать, то иначе обстоит дело с пределом, отрицающим существование и права средней точки зрения.

Попытаюсь пойти дальше.

Предела не достичь, если воображать массу, *обязанную* признавать его таковым (так Рембо казалось, что толпа умалется, не зная, не признавая Рембо!).

Однако:

не бывает также и предела без признания — со стороны других людей (если это не *чужой* предел — я имею в виду гегелевский принцип Анеккепен*⁶²). Возможность быть признанным каким-либо значимым меньшинством (Ницше) сама уже находится во тьме. К которой в конечном счете и направлен всякий предел.

В конечном счете, одна лишь удача сулит какую-то ошеломляющую возможность.

VIII

Из множества жизненных трудностей вытекает одна бесконечная *возможность*: теми трудностями, что нас остановили, мы объясняем владеющее нами чувство невозможного!

Если мы считаем, что жизнь нестерпима, значит, ее искажает какое-то конкретное зло.

И мы боремся с этим злом.

Невозможное снято⁶³, коль скоро *возможна* борьба.

Раз мы стремимся к вершине, то не можем полагать ее достигнутой.

Наоборот, я чувствую необходимость сказать — трагически? да, возможно:

* признания (нем.).

— Бессилие Ницше — окончательное и бесповоротное.

Если *возможность* дается нам в виде удачи — не полученной извне, а той, которой *мы являемся сами*, до конца идя на риск и *делая усилия* в игре, — то, конечно, мы ни о чем не можем сказать: «это будет возможно таким-то образом». Это будет не *возможно*, а *сыграно*. А удача и игра, по сути, предполагают *невозможное*.

Трагедия Ницше — это трагедия тьмы, рождающейся от непомерного света.

Смело открыв глаза, словно в орлином полете... он был ослеплен солнцем имморальности, вспышками злобы.

У него говорит человек, ничего не видящий от яркого света.

Труднее всего.

Коснуться самого дна.

Где всё бросаемое на землю разбивается. И ты сам тоже, носом в блевотину.

И снова вознестись, не стыдясь, — на высоту дружества.

Где не помогают сила и волевое напряжение, там удача (то есть, кто знает? верное чувство возможного, предустановленное случаем согласия?) смеется и невинным движением пальца...

В конце концов мне это странно.

Я сам движусь к точке наибольшего мрака.

Где, кажется, всё пропало.

И вопреки всякой видимости — меня несет чувство удачи!

То было бы бессильным притворством, если бы меня не снедала тревога.

Тяжелее всего.

Признать, что потерпел неудачу, ошибся сослепу, оказался бессилён как Ницше.

Птица, обжегшаяся в ярком свете. Воняет горелым пухом.

Человек слаб на голову и всегда готов разметаться.

Ему этого не избежать.

Так вот. Мы ждем, что от *бесконечных* страданий нас избавит любовь. А что же еще делать? В нас бесконечна тревога, и мы любим. Приходится комически укладывать любимую на этом прокрустовом ложе *бесконечной* тревоги!

Единственный строгий путь, без обмана.

Не иметь *никаких* конечных требований. Ни в каком направлении не иметь пределов. Даже в сторону бесконечности. Требовать от человека: то, каков он есть или каким он будет. *Ничего не знать*, кроме заворуженности. Никогда не останавливаться у видимых пределов.

IX

Вчера вечером выпили две бутылки вина (К. и я). Феерическая ночь — с лунным светом и грозой. Ночной лес: вдоль дороги между деревьями лунные прогалины, а на откосе фосфоресцирующие пятнышки (при свете спички — это гнилушки, на которых живут светляки). Не знал более чистого, более дикого, более мрачного счастья. Такое чувство, что иду куда-то очень далеко — в невозможное. В феерически невозможное. Мы словно заблудились в этой ночи.

Возвращаясь один, поднялся на вершину скал.

Впервые пришло в голову — так и приподняло над землей, — что в мире вещей нет необходимости, что адекватны друг другу этот мир и экстаз (а не экстаз и Бог или же объект и математический закон).

Наверху скал снял с себя одежду под хлещущим ветром (было жарко, на мне были только рубашка и брюки). Ветер под луной рвал мягкие тучи. Бескрайний лес при лунном свете. Я повернулся в сторону... в надежде... (Стоять голым не было никакого интереса, я снова оделся.) Люди (любимая, я сам) медленно пропадают в смерти, словно гонимые ветром тучи: *никогда больше... Я любил* лицо К. Как тучи, гонимые ветром; даже не вскрикнув, я вошел в экстаз — весь помещающийся в мертвой точке и оттого особенно прозрачный.

Феерическая ночь, мало я знал похожих.

Ужасная ночь в Тренго⁶⁴ (красивые старики танцевали словно боги — гремела гроза, а я смотрел на нее из комнаты, где ад... — окно выходило на собор и стоящие на площади дворцы).

По ночам маленькая площадь в В.⁶⁵, наверху холма, походила *для меня* на площадь в Тренго.

Ночи в В., тоже феерические, одна из них — из-за агонии.

Решение, скрепленное стихами об игральные костях⁶⁶, написанными в В., относится к Тренго.

Столь же решительной была и нынешняя ночь в лесу.

Уже десять лет мне сопутствует удача, неслыханная череда удач. Терзая и разоряя мою жизнь, ведя ее к краю пропасти. Некоторые удачи ве-

дуг вдоль самого края: чуть больше тревоги, и удача превратится в свою противоположность.

X

Узнал о высадке⁶⁷. Эта новость не захватила меня. Проникала медленно.

Вернулся к себе в комнату.
Гимн жизни.

Хотел бы посмеяться вчера.
Болят зубы (кажется, перестали).
Нынче угром снова усталость, голова пустая, всё еще небольшая температура. Чувство бессилия. Боязнь, что больше не будет вестей.

Я спокоен, пуст. Надежда на великие события помогает сохранять равновесие.

И всё же растерян в своем одиночестве. Смирился. Относительно равнодушен к своей личной жизни.

Напротив, десять дней назад, когда вернулся из Парижа, был сюрприз... Теперь даже готов эгоистически пожелать стабильности на какое-то время! Но нет. Сегодня нечего и думать о передышке — впрочем, вполне вероятной.

Далекие разрывы бомб (уже привычные). Обречен на двенадцать дней одиночества⁶⁸, без друзей, без всякой возможной разрядки, вынужден подавленно сидеть у себя в комнате — снедаемый тревогой.

Продолжать? возвращаться к жизни? Стыд за свою тревогу вызван идеей удачи. Собственно, в *нынешних условиях* продолжать и было бы единственной настоящей удачей, тем полным «состоянием благодати», каким является удача.

Любовь к женщине (или какаянибудь другая страсть) — для мужчины единственное средство не быть Богом. Не является Богом и священник, украшенный условными одеяниями: в нем есть что-то такое, что отторгает логику, *необходимость* Бога. Офицер, грум⁶⁹ и т. п. подчиняются условности.

Страдаю: завтра счастье может быть у меня отнято. То, что останется от жизни, кажется пустым (пустым, действительно пустым). Попытаться заполнить эту пустоту? Другой женщиной? тошно. Какойнибудь челове-

ческой задачей? Да я был бы Богом! По крайней мере, пытался бы им быть. Потерявшему любимого человека советуют трудиться — подчиниться какой-то конкретной реальности и жить ради нее (ради своего интереса к ней). А если эта реальность оказывается пустой?

Никогда так сильно не ощущал — после множества экссессов я поистине дохожу до края возможного, — что мне нужно любить нечто по сути своей смертное и жить под угрозой его утраты.

Чувствую какие-то глубинные моральные требования.

Тяжко страдаю сегодня, зная, что нельзя быть Богом, не становясь недостойным себя.

Еще одиннадцать дней одиночества... (если только не случится ничего дурного). Вчера после обеда начал фрагмент, который не стану продолжать — чтобы подчеркнуть его замысел: нет больше света, которым живу, и я безнадежно тружусь, отыскивая единство человека и мира! В трех взаимосоотнесенных сферах — знания, политического действия и безграничной созерцательности!

Надо смириться с истиной: в жизни должно быть что-то высшее, чем свет, чем возлюбленная удача.

Тем не менее в своем безумии — или же предельной мудрости — я говорю себе, что это высшее, чем удача, пусть даже оно и служит мне опорой, когда у меня нет собственно удачи — любимой, — что оно ведь тоже имеет характер удачи.

Обычно мы отрицаем этот его характер. Мы и не можем его не отрицать, стараясь найти на земле устойчивое основание, позволяющее выносить случайности, видеть в них что-то второстепенное. Мы ищем это высшее главным образом тогда, когда страдаем. Отсюда все глупости христианства (добрый боженька тут как тут). Отсюда необходимость всё подчинять разуму, безоглядно верить в системы, исключающие удачу (чистый разум как таковой можно свести к потребности исключить удачу — что, по-видимому, окончательно довершают всякие теории вероятностей).

Крайне устал.

Жизнь больше не фонтанирует — а без этого подступает бессмыслие.

Фундаментальная трудность: такое фонтанирование необходимо для удачи, но не хватает света (удачи), от которого зависит оно само...

В фонтанировании есть нечто первичное, которое не дожидалось, пока наступит пора света, и само его вызвало. Фонтанирование — само по себе случайное — определяет суть и начало удачи. Удача определяется по отношению к желанию, а оно то отчаивается, то фонтанирует.

Пользуясь литературными вымыслами, я драматизирую свое существо — прорываю его одиночество и через этот прорыв сообщаюсь с другими.

Вообще, неудачу можно пережить — в человеческой жизни — только драматизируя ее. Драма подчеркивает в неудаче начало удачи, которое в ней сохраняется или же от нее происходит. Сущность драматического героя — фонтанирующий взлет к удаче (для драматической ситуации нужно перед падением возвыситься)...

Опять прервал начатый было фрагмент. Какая-то беспорядочная метода. Выпиваю — в кафе Торо — слишком много аперитива. Мой сосед-старик что-то тихонько подвывает, словно муха жужжит. Семейство девочек, идущей к первому причастию, пьет пиво. По улице быстро проходят немецкие солдаты. Девушка уселась между двумя рабочими («Так вы можете оба меня тискать»). Старик продолжает подвывать (почти неслышно). Солнце, тучи. Празднично одетые женщины похожи на пасмурный день. Нагое солнце из-под туч.

Раздражен до последней степени. То подавлен, то возбужден.

Успокоиться. Достаточно немного твердости.

Мой метод или, вернее, отсутствие метода — это и есть моя жизнь.

Всё меньше задаюсь вопросами, чтобы нечто познать. На это мне плевать — я живу и задаюсь вопросами, чтобы жить. Веду свой поиск, переживая довольно тяжкое испытание, связанное с нервной тревогой. Теперь для меня уже нет никакой лазейки. Наедине с самим собой, без всяких бывлых отдушин (удовольствия и возбуждения). Раз нет другого выхода, нужно владеть собой.

Владеть собой? Проще простого!

Вот только не нравится мне этот властвующий над собой человек, каким я могу стать.

Поскальзываясь на этой суровости, быстро возвращаюсь к мягкому дружеству с собой — отсюда необходимость постоянных удач.

Теперь я только и могу что искать удачи, ловить ее *со смехом*.

Играть, искать удачи требует сугубого внимания, любви, отрешенности.

Настоящий срок заключения — еще десять дней сидеть взаперти в этой комнате — начинается для меня этим утром (вчера и позавчера я выходил).

Вчера какие-то мальчишки бегали один за трамваем, другой за автобусом. Что происходит в детских мозгах? да то же, что и в моих. Фунда

ментальная разница — в решении, которое лежит на мне (а я не могу по-ложиться на других). Вот он каков «я»: пробуждаюсь от долгого детства, когда люди знай полагались друг на друга. Но этот рассвет знания, заря полного самообладания, — по суги, сплошной мрак и бессилие.

Лишний знак удачи — короткая фраза: «Существовала бы свобода без бессилия?»

Деятельность, имеющая предметом лишь всецело измеримые вещи, бывает мощной, но рабской. Свобода вытекает из риска. Если бы уравнять количество производимой энергии с количеством энергии, необходимым для производства, то мощь человечества не оставляла бы желать лучшего, то есть была бы достаточной для удовлетворения *потребностей*. Зато в таком равенстве было бы и нечто принудительное: раз и навсегда фиксировалось бы распределение энергии между разными секторами производства. Если же количество производимой энергии больше необходимого, тогда получается бессильная деятельность, имеющая предметом *чрезмерное* производство.

Этим утром смирился с ожиданием.

Решился плавно, спокойно...

Разумеется, это было безрассудно. Но я всё же тронулся, поддерживаемый чувством удачи.

Удача, о которой я молил, отозвалась. Сверх всяких ожиданий.

Горизонт светлеет (остается темным).

Ожидание сократилось с десяти дней до шести.

Игра идет на лад — возможно, сегодня я сумел сделать верный ход.

Одолевает и сдает тревога.

Тревога неподвижно замерла над глубинами возможного... вскарабкался на собственную вершину и вижу: разверзлась глубь вещей.

Отвратительная, словно стук в дверь, — тревога со мной.

Знак игры, знак удачи.

Она зовет меня голосом бреда.

И вот я фонтанирую — и предо мною запылало пламя!

Следует признать: что такое моя жизнь в нынешних условиях? кошмар, моральная мука.

Этим можно пренебречь — разумеется!

Мы всё время «ничтожим» себя; мысль и жизнь рассеиваются, проваливаясь в пустоту.

Назовем эту пустоту Богом — к ней-то я и тянулся! к ней и тянулась моя мысль!

Что делать в темнице человеческого тела, если не вспоминать о просторе, который начинается за стенами?

Жизнь идет странно, изнурительно, а нынче вечером — вяло.

Целый час сидел в ожидании, предполагая самое худшее.

Потом наконец удача. Но положение остается страшно запутанным.

В полночь открываю окно на темную улицу, в темное небо — они прозрачны, и улица, и небо, и эта темнота.

По ту сторону темноты я различаю — легко — что-то чистое, радостное, свободное.

Жизнь начинается опять.

Словно меня весело, по-свойски огрели дубиной по голове.

Ошеломленный, плыву по течению.

К. рассказала, как третьего числа, выпивши, она искала ключ от какой-то цистерны — упорно, но тщетно; очнулась часа в четыре утра, лежа в лесу и вся вымокшая.

Сегодня алкоголь плохо шел.

Хотелось бы (да и всё меня к этому побуждает) придать своей жизни какой-то решительный, бодрый ход. Требовать, чтобы она была нежной, как чудо, прозрачной, как воздух вершин. Преображать все вещи вокруг. Бодро воображаю согласие К. — радость, даже пустоту (и бесцельность), прозрачную, на высоте невозможного.

Требовать большего, действовать, добиваться удачи — она отвечает фонтанирующему желанию.

Действие без узкой цели, неограниченное, нацеленное на удачу по ту сторону всяких целей, как преодоление воли, — осуществление *свободной* деятельности.

Возвращаясь к ходу моей жизни.

Вижу, как постепенно подхожу к пределу.

Со всех сторон меня подстерегает тревога, я пляшу на канате и, уставившись в небо, разглядываю там звезду — крохотную звездочку, она слегка поблескивает и сжигает тревогу — подстерегающую меня со всех сторон.

Я владею *чафой*, бесконечной властью.

Утром усомнился в своей удаче.

Долгое время — в нескончаемом ожидании — воображал, что всё произошло (в тот момент это было логично).

Рассуждал так: «Моя жизнь — это прыжок, ее удача в мощном порыве. Если удача оставит меня там, где сейчас идет эта игра с жизнью, — я рухну. Я просто человек, ищущий удачи, и ему-то я приписывал власть ее добиться. Наступает беда, неудача — и удача, придававшая мне силу, оказывается пустой приманкой. Я жил, веря, будто обладаю властью зачаровать ее, — это было неправдой». Так и стонал до конца: «Моя легкость, шутливая победа над тревогой — были неправдой. Я ставил на кон желание и волю к действию — игру я не выбирал, — полагаясь на свою удачу; и вот сегодня мне выпадает неудача. Ненавижу идеи, покинутые жизнью, когда они придают первостепенную ценность удаче...»

Так худо мне было в тот момент — отчаяние по конкретному поводу лишь примешивало немного горечи (комичной) к общей подавленности. Уже целый час ожидал под дождем. Нет ничего более гнетущего, чем ждать, когда перед тобой — пустая аллея.

К. уже шла рядом, говорила со мной, а чувство беды оставалось. К. была со мной — а я был глуп. Ее приход был неправдоподобен, и я с трудом сознавал: моя удача жива...

Тревога во мне оспаривает возможное.

Темному желанию она противопоставляет темноту невозможного.

В такой момент удача, ее возможность оспаривает во мне тревогу.

Тревога говорит: «невозможно»; невозможное остается *во власти уда-
чи*.

Удача определяется желанием, однако не всё, что отвечает желанию, есть удача.

Одна лишь тревога вполне определяет собой удачу: удача есть то, что тревога во мне считала невозможным.

Тревога — это оспаривание удачи.

Но в моем понимании тревога — во власти удачи, которая оспаривает, причем единственно и может это сделать, право тревоги определять нас.

После утренних терзаний теперь опять испытываю свои нервы.

Бесконечное ожидание и игра, может и веселая, склонившись над бедой, изнуряя нервы, — а потом перерыв, который их окончательно раздвигает... Хочется протяжно взвыть — во славу жизни, ее стеклянной прозрачности!

Не пойму, может быть, это К. невольно и незаметно вызывает во мне такую неустойчивость. Кажется, расстройство, в котором она меня держит, как-то вытекает из ее натуры.

Говорят: «вместо Бога невозможное — а не Бог». Добавим: «невозможное *во власти удачи*».

Зачем жаловаться на К.?

Удача всё время оспаривается, всё время ввергается в игру.

Решившись *ad unguem* воплощать собой удачу, К. и не могла бы поступать иначе: появляется, но когда тревога... исчезает так внезапно, что тревога... Она словно может лишь сменять собой тьму, и одна лишь тьма может сменять ее. Но всякий раз не задумываясь об этом, как ей и положено, раз она удача.

«Вместо Бога — удача» — это природа, выпавшая в игре, но не раз навсегда. Бесконечно преодолевающая себя кон за коном, исключаяющая любые возможные пределы. В таком бесконечном представлении, вероятно, самом безумном и дерзком, на какое решался человек, идея Бога служит оболочкой взрывающейся бомбы: ниццета и бессилие божественны, а удача — человеческая!

Бог — лекарство, применяемое против тревоги: тревогу не излечить.

По ту сторону тревоги — удача, замершая в тревоге, определяемая ею. Без тревоги — без крайней тревоги — удачу было бы даже не заметить.

«Бог, если бы Бог существовал, просто из приличия не мог бы явиться миру иначе как в человеческом облике» (1885. «Воля к власти». II, с. 316).

Быть человеком: перед тобой невозможное, стена... которую одна лишь удача...

Нынче утром К. печальна, всю ночь ее что-то безотчетно тревожило и мешало спать, она и сама тревожила, а слыша, как пролетает много самолетов, слегка вздрагивала. Такая хрупкая, под внешним блеском энергичной бодрости. Я сам обычно так тревожен, что плохо улавливаю эту безотчетную тоску. Догадываясь о моем убожестве и трудностях, о том, по какой разбитой дороге я бреду, она *добродушно* смеялась вместе со мной. Удивился, вдруг ощутив в ней, вопреки всей видимости, подругу, чуть ли не сестру... Но ведь иначе мы были бы вообще чужими друг другу.

ИЮНЬ — ИЮЛЬ 1944 ГОДА:
ВРЕМЯ

Как жадно подступает эта волна, словно рассчитывая достичь чего-либо! С какой страшащей проворностью вползает она в сокровеннейшие уголки скалистых ущелий! Кажется, она хочет кого-то опередить; кажется, что там запрятано нечто, имеющее цену, большую цену! — И вот она возвращается, чуть медленнее, всё ещё совсем белая от волнения, — разочарована ли она? Нашла ли она то, что искала? Притворяется ли разочарованной? — Но уже надвигается другая волна, более ненасытная и дикая, чем первая, и вновь душа ее, казалось бы, исполнена тайн и прихотей кладоискателя. Так живут волны — так живем мы, волящие! — большего я не скажу. — Вот как? Вы не доверяете мне? Вы сердитесь на меня, прекрасные чудовища? Боитесь, что я выдам всю вашу тайну? Что ж! Сердитесь себе, вздымайте свои зеленые опасные туловища как можно выше, воздвигайте стену между мною и солнцем — совсем как теперь! Истинно, уже ничего не осталось от мира, кроме зеленых сумерек и зеленых молний. Поступайте как вам вздумается, вы, спесивцы, ревите от удовольствия и злобы — или заново ныряйте, стряхивайте в глубину свои изумруды, разбрасывайте повсюду свои бесконечные белые космы пены и брызги — меня устраивает всё это, ибо всё это так идет вам, и я так признателен вам за всё: как же это я стану вас выдавать! Ибо — заметьте себе! — я знаю вас и вашу тайну, я знаю ваш род! Вы и я, мы ведь одного рода! — Вы и я, у нас ведь одна тайна!

*«Веселая наука», 310**

I

Вчера после ужина в кафе девушки и парни танцевали под аккордеон.

У одного аккордеониста лицо было — маленькое и красивое — как у утенка Дугласа;⁷⁰ он очень весело пел, по-животному грандиозный и бессмысленный.

* Нищие Ф. Веселая наука. С. 642–643. (Примеч. пер.)

Мне он понравился: я бы тоже хотел быть тупым, смотреть таким птичьим взглядом. Мечта: опорожнить себе голову письмом, как опорожняют живот... сделаться пустым, словно музыкант. И что, фокус удался бы? Да нет! Среди этих девушек — юных, резвых и хорошеньких — моя тяжесть (сердечная) словно легкость *бесконечного* игрока! Угостил всю компанию вином, и хозяйка объявила: «От одного из зрителей!»

Один из моих друзей — люблю такие мягкие характеры, их мягкость обеспечена твердостью, с какой они отвергают нелепый порядок вещей, — служил в Дюнкерке в мае 1940 года⁷¹. Его работой было — несколько дней подряд — обыскивать карманы убитых (предполагалось пробиваться к своим). Потом настала его очередь эвакуироваться; судну удалось проскочить, и он сошел на английский берег: там, в Фолкстоне, не так уж далеко от Дюнкерка, бегали на кортах теннисисты в белом.

Так же и 6-го числа, в день высадки, я видел, как на площади сооружают ярмарочную карусель.

Немного времени спустя на том же месте в ясном небе закружились небольшие американские самолеты. Раскрашенные в черно-белую полоску, они закладывали виражи над самыми крышами — обстреливали шоссе и железную дорогу. У меня сжималось сердце, и это было восхитительно.

Совсем случайное (записано как придется, словно играючи):

Если время — то же самое, что бытие, а бытие то же самое, что удача... что и время.

То, значит:

Раз существует бытие-время, то время заключает в себе бытие в выпадающей удаче — *индивидуально*. Возможности распределяются и противостоят друг другу.

Без *индивидов*, то есть без распределения возможностей, не могло бы быть и времени.

Время — то же самое, что желание.

Предмет желания — чтобы времени не стало.

Время — это желание, чтобы времени не стало.

Предмет желания — ликвидировать индивидов (*других*); для каждого индивида, для каждого субъекта желания это означает свести других к себе (быть всем).

Желать быть всем — или Богом — значит желать ликвидировать время и удачу (риск).

А не желать этого — значит желать время, желать удачу.

Желание удачи — это и есть *amor fati*⁷².

* любовь к року (*лат.*).

Amor fati значит желать удачи, отличаться от уже бывшего.

Выигрывать неизвестное и играть.

Для *одного* играть — значит рисковать: то ли выиграешь, то ли проиграешь. А для мира в целом это значит преодолевать данность, идти по ту сторону ее.

В конечном счете играть — значит выводить небывшее к бытию (в этом смысле время есть история).

Удерживать при соединении тел — при бьющем через край удовольствии — миг, замирающий в воодушевлении, в интимном удивлении и в *непомерной чистоте*. В такой миг наше существо возносится над собой, спугнутой птицей взмывает в глубь небес. Но, уничтожаясь, оно одновременно и наслаждается своим уничтожением и с этой высоты взирает на всё с чувством какой-то странности. Бьющее через край удовольствие отменяется, сменяется этим уничтожающим вознесением в область абсолютного света. Или, вернее, когда удовольствие больше не отвечает желанию отдельного существа, непомерно превосходит это желание, то оно одновременно превосходит и само существо, заставляя скользить, замирать в непомерно сияющем бытии, чувствуя, что ты наг и проникаешь в разверстую наготу другого человека. Для такого состояния нужна рукотворная, сугубо рукотворная нагота — создаваемая наивными и вместе с тем ловкими прикосновениями: но это не ловкость рук или же тел. Она требует интимного познания наготы — раны телесных существ, — чья разверстость углубляется с каждым прикосновением.

Случайно возникший образ К. — воздушной гимнастки из мюзик-холла. Ей нравится такой образ своим логическим равновесием, которое ей под стать, мы смеемся, *я так и вижу ее* ярко освещенной, одетой в золотые блестки и *подвешенной* в воздухе.

В лесу юноша-велосипедист, в плотной шерстяной накидке, проезжает в нескольких шагах от меня и поет. Голос низкий, и в своей безудержной радости он раскачивает круглой кудрявой головой — когда он проезжал, я заметил, что у него полные губы. Небо серое, лес выглядит сурово, всё сегодня какое-то холодное. Пение юноши сменяется протяжно-назойливым гулом бомбардировщиков, а чуть вдали на дорогу пробивается солнце (пишу, стоя на откосе). Глухой гул раздается сильнее прежнего; потом грохот бомб или же зениток. Кажется, всего в нескольких километрах. Пара минут — и всё; опять пустота, еще более серая и сомнительная, чем прежде.

Беспокоюсь из-за своей слабости.

То и дело врывается, душит тревога, и, сдавленный ее тисками, я задыхаюсь и норовлю убежать. Невозможно. Никак нельзя принять то что есть, — что поневоле приходится переносить, что застряло во мне как гвоздь.

Моя тревога удваивается чужой, и вот мы уже вдвоем, гонимые несуществующим преследователем.

Несуществующим?

Нам не дают покоя тягостные образы невроза.

Которые, впрочем, предвещают собой другие, столь же тягостные, но настоящие.

Читая работу о Декарте⁷³, мне приходится по два три раза перечитывать один и тот же абзац. Мысль уплывает, колотит в сердце и виски. Сейчас лежу словно раненый, сраженный, но лишь временно злым роком. Успокаивает мягкость по отношению к себе: ведь в глубине тревоги, где я пребываю, сидит злоба, сокровенная ненависть.

Оставаясь один, с ужасом думаю, что люблю К. из ненависти к себе. Жгучая страсть, от которой всё время раскрыты губы, пересыхает во рту и горят щеки, вероятно, связана с моим отвращением к себе. Я не люблю себя и люблю К. Сегодняшним вечером эта страсть, разжигаемая нечеловеческими трудностями, доходит до какой-то лихорадки. Мне нужно любой ценой вырваться из себя, вдохнуть жизнь в какой-то беспредельный (для меня) образ. А К. парализована тревогой, связанной с неопределенностью чувств.

Сражаться с тревогой, с неврозом! (Только что воздух прорезала сирена. Вслушиваюсь: мощный гул самолетов стал для меня знаком *болезненного* страха.) Нет ничего более ледящего: шесть лет назад рядом со мной невроз *убивал*⁷⁴. Я отчаянно боролся, у меня самого не было тревоги, казалось, жизнь одолеет. Поначалу жизнь победила, но потом невроз вернулся, и в мой дом вступила *смерть*.

Ненавижу угнетение, принуждение. Если же, как ныне, принуждение касается того, что не имеет смысла без свободы — рядом с нею я вдыхаю легкий воздух вершин, — то ненависть становится невероятно сильной.

Принуждение — это предел, который прошлое полагает вновь наступающему.

Невроз — это ненависть прошлого к настоящему; он оставляет слово за мертвыми.

Из тайных глубин беды, которую мы носим в себе, рождается смех облегчения, который требует ангельской смелости.

«В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и гибель.

Я люблю тех, кто не умеет жить иначе, как чтобы погибнуть, ибо идут они по мосту.

Я люблю великих ненавистников, ибо они великие почитатели и стрелы тоски по другому берегу»^{*}.

Когда читаешь эти слова Заратустры (пролог к первой части), они почти бессмысленны. Они напоминают о какой-то возможности и требуют быть пережитыми *до конца* — тем, кто готов без меры рисковать собой, принимая в себе только прыжок, *которым он преодолевает собственные пределы*.

В неврозе меня удерживает то, что он заставляет нас преодолевать себя. Иначе погибнешь. В этом *гуманность* неврозов, преобразуемых мифами, поэмами и комедиями. Невроз делает нас героями, святыми — а если нет, то больными. В героизме или святости элемент невроза соотвечает прошлому, выступая как предел (принуждение), внутри которого жизнь становится «невозможной». Отягощенному прошлым, которому какая-то болезненная привязанность не дает легко перейти в настоящее, уже не достичь настоящего по наезженной колее. Так он и ускользает от прошлого, тогда как иной, не слишком дорожа прошлым, всё же позволяет ему вести, ограничивать себя. У невротика только один выход: *он должен играть*. Жизнь в нем делает остановку. Она не может идти заранее размеченным путем. Она открывает себе новый путь, творит для себя и для других новый мир.

Рождение свершается не в один день. Многие пути представляют собой блестящие тупики и лишь по видимости походят на удачу. Они ускользают от прошлого, *намекая* на что-то нездепнее; но нездепнее, на которое они намекают, остается недоступно.

В этой области правилом является смутность: мы не знаем, достигаем ли чего-то («человек мост, а не цель»). *Возможно*, целью является сверхчеловек. Но он является ею лишь будучи намеком — став реальным, ему пришлось бы играть, стремясь к чему-то иному, чем он сам.

Но ведь и у меня есть выход из тревоги — рисковать собой в игре, стать героем удачи? или, вернее, свободы? Удача в нас — форма времени (ненависти к прошлому). Время есть свобода. Вопреки принуждениям,

^{*} Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 10—11. (Примеч. пер.)

которым подвергает ее тревога. Быть мостом, а ни в коем случае не целью: для этого требуется жизнь, вырванная из всяких норм сосредоточенно-сжатой силой воли, которая вообще больше не позволяет отвлекать себя от своей мечты.

Время — это удача, требуя индивида, обособленного существа.

Формы бывают *новыми* для индивида и в индивиде.

Без игры времени всё равно что не было бы. Время требует разлагать единообразие — без этого его всё равно что не было бы. Точно так же и разлагаемого единообразия всё равно что не было бы без времени.

Для индивида перемены по необходимости делятся на безразличные, счастливые и несчастные. Безразличных всё равно что нет. А удача и неудача всё время составляют в переменчивость удачи и неудачи когда сама переменчивость, по сути, и есть удача (даже если ведет к неудаче), а победа единообразия — неудача (даже если это единообразие удачи). Единообразные удачи и переменчивые неудачи можно свести в таблицу возможностей, где переменчивость-неудача оказывается трагически привлекательной (при несовпадении зрителя со зрелищем это удача — зритель наслаждается, глядя на чужую гибель; а если бы герой умирал без зрителя, какой был бы в нем смысл?).

(Пишу на стойке бара. Напился — целых пять порций пастиса во время воздушной тревоги; в небе многочисленными стайками кружились самолеты, яростно палила зенитка. Танцевали хорошенькая девушка и красавец парень — девушка оголенная, в пляжном платье.)

II

Из-за вчерашних бомбежек вроде бы прервано сообщение с Парижем. Что это — неудача, внезапно, из-за несчастных совпадений, сменяющая собой предельную удачу?

Пока это лишь угроза.

.....

Теперь злой рок настигает меня *отовсюду*.

Спасения нет. Я постепенно упустил все возможности, которыми обыкновенно дорожат.

Если бы еще оставалось время, но нет...

Как печально было под вечер на дороге. Лил проливной дождь. Какое-то время мы укрывались под буком, сидя на откосе и упираясь ногами в ствол поваленного дерева. Под низкими облаками без конца грохотал гром.

Во всём, раз за разом, я натывался на пустоту. Нередко моя воля напугалась, но я расслаблял ее — так открывают окна дома навстречу разору, ветру и ливню. Тревога заставляла пересмотреть всё, что во мне оставалось упорно-живого. Во всём пустота и бессмыслие: возможности страдания, смеха и бесконечных экстазов, обыкновенные вещи, к которым мы привязаны, — пища, алкоголь, плотские утехи, а за ними пустота, бессмыслие. И ничего-то я не могу сделать (предпринять) или сказать. Разве что нести вздор, уверяя, что так уж оно вышло.

Это состояние наивного веселья (до которого я дошел, оспаривая всё на свете) само обречено оспариваться вновь и вновь.

Усталость заставляет нас выходить из игры — а оспаривание нет, в конечном счете оно оспаривает ценность того состояния, в которое нас приводит. Вообще-то этот последний жест может быть и напрасной жестокостью. Но он может возникать и из удачи. Если выпадает удача, она оспаривает само оспаривание.

Я не усматриваю различия между понятиями «оспаривать», «ставить под вопрос», «вовлекать в игру» ценности. Сомнение последовательно разрушает сущностно незыблемые ценности (Бога, благо). Но «вовлекать в игру» предполагает, что сама игра чего-то стоит. В момент, когда мы вовлекаем какую-то ценность в игру, она просто переносится со ставки на самое игру, где она служит ставкой, на самый акт оспаривания.

«Ставить под вопрос» — значит заменять незыблемые ценности переменной ценностью игровой ставки. В игровой ставке ничто не противится удаче. Сказав: «Что лишь удача, то не может быть ценностью, так как не является незыблемым», — оспаривающий неправомерно пользовался бы принципом, который обусловлен тем, что он оспаривает. То, что зовется удачей, представляет собой ценность для определенной ситуации, которая сама изменчива. Конкретная удача есть ответ на желание. А желание дано заранее, хотя бы как возможное желание, пусть оно и не сразу проявилось.

Вообще-то я не в своем уме.

Иногда бываю комически нервозен (без конца подвергаемые испытанию, нервы время от времени срываются — а если уж срываются, то срываются вовсю).

Моя беда в том, что я являюсь — или, точнее, был — обладателем такой чудесной удачи, что никакие феи не могли бы даровать мне большего; удачи подлинной, ибо она ненадежна, ежеминутно вновь вовлекается в игру. Ничто так больно не режет, не терзает, не мучит приступами непомерной радости, в итоге вполне воплощая самую суть счастья — которая в неуволности.

Но есть и желание, и тревога, стремящаяся уловить.

В какойто момент благодаря неудаче я готов выйти из игры ради краткой передышки.

Одно к одному: иногда, устав ждать, я желаю смерти; кажется, лучше смерть, чем это подвешенное состояние, нет больше мужества жить, и в желании покоя мне уже всё равно, не придется ли заплатить за него смертью.

Вообще-то я знаю: счастье, которого я жду, — это не гарантированная удача, это удача в голом виде — оставшаяся свободной — горделиво замкнувшаяся в своем бесконечном риске. Просто зубами начинаешь скрипеть при мысли, что ужас, *быть может*, продолжится невыразимой радостью, только с неизбежным смертельным исходом.

Должно быть, меня держит в тревоге то, что беда наступит меня вот-вот, так или иначе. Кажется, я медленно и верно подхожу к вершине терзаний.

Нельзя отрицать, что я сам шел навстречу этой невозможности (часто нас ведет какое-то смутное притяжение). Мне не так ненавистно было терзаться, как ничего не любить, потерять желание игры. Иногда бывает соблазн поторопить момент предельной беды: я могу не терпеть более жизни, мне не жаль, что она была такой.

Нравятся слова одного полярного исследователя⁷⁵ — записанные во льдах, перед смертью: «Не жалею об этой экспедиции».

С утратой удачи сама мысль завоевать ее вновь — хитростью, терпением — казалась бы мне каким-то нечестием, грехом против удачи. Лучше уж умереть...

Возвращение удачи не может стать результатом усилий, а тем более заслуг. В лучшем случае — успешной уловки, позволившей перехитрить тревогу, счастливой раскованности игрока (воображаю смеющегося, без меры тратающего себя игрока на грани самоубийства).

Если удача возвращается, то часто в тот миг, когда я над нею смеялся. Удача — это божество, которое оскорбляют богохульствами, когда нет больше сил смеяться над ним.

Казалось, всё решено.

Налетает волна самолетов, сирена...

Пожалуй, это ничего не значит, но всё опять поставлено на кон.

Присел писать — и вот уже звучит отбой воздушной тревоги...

III

Некий император постоянно думал о неустойчивости всех вещей, дабы не придавать им излишней важности и оставаться в покое. На меня неустойчивость производит совсем иное действие: оттого, что всё мимолетно, всё кажется бесконечно более ценным. Кажется, драгоценнейшие пороки, изысканнейшие бальзамы всегда выливали в море.

1881—1882

Небо вдруг прояснело...

И тут же затягивается черными тучами.

Мало какая книга нравилась мне больше, чем «И восходит солнце»⁷⁶.

Раздражает и одновременно нравится некоторое сходство между К. и Бретт⁷⁷.

Перечитывая кое-какие страницы о фиесте, растрогался до слез.

Однако в этой книге есть и что-то недалекое — неприязнь к интеллектуальным формам. По мне, лучше уж *рвота*, чем режим воздержания.

Нынче утром небо выглядит сурово.

Мои глаза расчищают его. Или, вернее, прорывают.

Мы с этим старым облачником понимаем друг друга, меряемся силой и проникаем друг в друга до самого мозга костей.

Так, проникая друг в друга — вдаль и еще дальше — мы исчезаем, ничтожим себя. Не остается ничего не-пустого — одно небытие, словно глазные белки.

Сейчас, когда пишу, мимо проходит хорошенькая бедная девушка — здоровая, хрупкая. И я воображаю ее голой и как я проникаю в нее — и *далее нее самой*.

Эта воображаемая мною радость — причем без всякого *желания* — нагружена истиной, которая исчерпывает всё возможное и выходит за пределы любви. Так что именно вполне насыщенная чувственность — и вполне желающая того нагота — выскальзывают по ту сторону всякого мыслимого пространства.

Необходимость моральной силы, преодолевающей удовольствие (эротическое) — весело, не задерживаясь.

Самые дальние возможности никоим образом не отменяют ближайших. Между теми и другими нельзя допускать смешения.

Чтобы при игре тел выскользнуть по ту сторону человеческих существ, нужно, чтобы они *медленно* опрокидывались, вязли, пропадали, заходя всё дальше и дальше в экстазе: медленно-медленно, до последней ступени, и наконец — по ту сторону возможного. При этом им нужно исчерпаться до дна — без тревоги, без спешки, — нужна напряженная мощь, крепкое самообладание даже в момент гибели, — безжалостного падения в пустоту, пределов которой не видеть. При этом мужчине нужна мудрая, прочная как каменный блок воля отрицать и постепенно опрокидывать — не только в другом человеке, но и в себе — всякое сопротивление, которое мешает обнажению. При этом нужно точно знать, какой любви к себе желают боги: *с ножом ужаса в руке*. Как же тяжело сделать шаг *в этом безрассудном направлении!* Неистовство и дикость неизбежны — и всякий раз промахиваются мимо цели. Все этапы этой одиссеи, заводящей далеко-далеко, один за другим предстают какими-то неуместными: стоишь ей показаться трагичной, как сразу же возникает чувство фарса — причем именно у пределов бытия; если же она предстает комичной, то трагическая сущность исчезает, и человеку остается одно сладострастие, переживаемое им вчуже (оно как бы вне его, не дается ему — он чувствует себя обокраденным). Сопрячь непомерную любовь с желанием утраты — фактически с *длящейся утратой* — то есть с временем, то есть с удачей — это, разумеется, редчайшая возможность. Индивид — это то, как выпадает время. А при неудаче (если оно выпало не так) он лишь препятствие для времени — лишь тревога — или же избавляющая от нее отмена тревоги. Если отменить тревогу, то всё кончено: ведь тогда он уклоняется от всякой выпадающей ему участи, укрывается во вневременных перспективах. Если же тревога длится — тогда, напротив, ему нужно как бы *вновь обрести* время. Время, согласие со временем. Для индивида удачей является «сообщение», утрата одного человека в другом. «Сообщение» — это и есть «длящаяся утрата». Сумею ли я в итоге найти веселый, шаловливый тон, чтобы — со всей тонкостью анализа — рассказать о таком *танце вокруг времени* (как «Заратустра», «Поиски утраченного времени»)?

Злобно, словно назойливая муха, твержу: *между эротикой и мистикой нет стенок!*

До чего нелепо: пользуются одинаковыми словами, имеют дело с одинаковыми образами и ведать не ведают друг о друге!

Боясь, что тело запятнает ее, перекосившись от ненависти, мистика гипостазировать свой судорожный страх; порождаемый и переживаемый

при этом позитивный объект она называет Богом. Всем своим весом, как и положено, это дело зиждется на отвращении. Его место в точке взаимоналожения, и, с одной стороны, это бездна (всё мерзкое и страшное, что виднеется в бездне — в неисчислимой глубине времени...), а с другой стороны — тяжело замкнутое в себе (стыдливо-трагически, как кирпич) отрицание пропасти. *Боже!* Мы только и знаем, что ввергаем человеческую рефлексию в этот вопль, в этот зов хилых...

«Если бы ты был монахом-мистиком!

Ты бы узрел Бога!»

Незыблемое существо, которое предстает при этом окончательно данным, которое никогда не вовлекалось и никогда не вовлечется в игру.

Смешны мне эти коленопреклоненные бедняги.

Они всё время наивно проговариваются:

— Только не верьте нам. Мы же сами! смотрите! мы избегаем делать выводы. Мы говорим Бог, но нет! это такое лицо, отдельное существо. Мы с ним разговариваем. Мы обращаемся к нему по имени: это Бог Авраама, Бог Иакова⁷⁸. Мы ставим его на одну доску с любым другим, с *любой личностью*...

— Например, с какой-нибудь шлюхой?⁷⁹

—

Человеческая наивность — тупая толща сознания — приемлет любые виды трагической глупости, беззащитного обмана. Ничтоже сумняшеся, словно пришивая бычий член к изможденному телу святой, *втягивают в игру*... сам незыблемый абсолют! Ведь Бог, разрывающий мировую тьму своим воплем (Иисусовым возгласом «Eloi! lamina sabachtani!»)⁸⁰, — это вершина криводушия! Сам же Бог кричит, обращаясь к Богу: «Зачем ты меня оставил?» То есть: «Зачем я сам себя оставил?» Или, еще точнее: «Что такое? неужели я настолько забылся, что — *сам вступил в игру*?»

Бог во тьме распятия, окровавленное мясо, словно влажный женский мысок, — это и бездна, и ее отрицание.

Я не богохульствую. Наоборот, я вот-вот зарыдаю — и смеюсь... вместе с толпой... вспоминая, как разорвалось время в незыблемой глубине! Ведь в чем необходимость для незыблемого? в том, чтобы изменяться!

Странно, что в сознании толпы Бог сразу же распоясывается, сбрасывает с себя всякий абсолют и незыблемость.

Что за верх комизма в глубочайшем безрассудстве!

Иегова распоясывается — распинаясь на кресте!

Аллах распоясывается в игре кровавых завоеваний...

Из этих примеров опасной игры, затеваемой божеством, первый является образом бесконечного комизма.

Мне кажется, Пруст невольно дал ответ на идею соединить Аполлона с Дионисом⁸¹. В его книге вакхическое начало именно оттого так божественно — цинично — обнажено, что эта книга проникнута аполлоническим спокойствием.

А минорная тональность, которой он намеренно добивался, — что это, как не знак божественной скромности?

Блейк⁸² проводит линии удачи между возвышенными комедиями христиан и нашими веселыми драмами.

«А с другой стороны, мы хотим быть наследниками христианской медитации и мистической пенетрации⁸³...» (1885—1886. Приводится в «Воле к власти». II, с. 371).

«...преодолеть всякое христианство посредством *гиперхристианства* и не останавливаться на избавлении от него...» (1885. Приводится в «Воле к власти». II, с. 374).

«Мы больше не христиане, мы преодолели христианство, потому что жили не слишком далеко от него, а слишком близко, а главное, потому что из него мы и вышли; наше более суровое и одновременно более тонкое благочестие не позволяет нам сегодня оставаться христианами» (1885—1886. Приводится в «Воле к власти». II, с. 329).

IV

Когда мы пользуемся словом «счастье» в том смысле, какой придает ему наша философия, мы, в отличие от усталых, беспокойных и больных философов, в первую очередь думаем не о внешнем и внутреннем покое, не об отсутствии боли, не о невозможности, не об умиротворенности, не о «субботе суббот», не об уравновешенности, не о чем-то примерно равнозначном глубокому сну без сновидений. Наш мир — это скорее что-то неопределенно-изменчивое, непостоянно-двойственное, мир, возможно, опасный — определенно более опасный, чем все то простое, незыблемое, предсказуемое, непо-

*движное, что чтили превъше всего прежние фило-
софы, наследники стадных потребностей и стад-
ных тревог.*

1885—1886

Мир переживает роды и, как женщина, не очень-то красив.

Броски игральных костей обособлены друг от друга. Ничто не объединяет их в *целое*. Целое — это необходимость. А игральные кости свободны.

Благодаря времени «сущее» выпадает в форме индивидов.

Сам индивид — во времени — пропадает, падает в процесс, где он исчезает, — «сообщается», необязательно с кем-то другим.

Поскольку *удача* — это дление индивида в собственной гибели, то время, требующее индивида, — это, *в сущности*, смерть индивида (удача есть взаимоналожение — или ряд взаимоналожений — смерти и обособленного существа).

Как ни возмись, сохраняется чувство рассеянности — унижительного беспорядка. Я пишу книгу — значит, нужно приводить свои мысли в какой-то порядок. Углубляясь в подробности работы, я принижаю себя в собственных глазах. Рассуждающая мысль всегда уделяет внимание чему-то одному в ущерб другим; она отрывает человека от себя самого, сводит его к отдельному звену, тогда как он вся цепь.

«Цельный человек» — человек *кала* — фатально обречен не вполне распоряжаться своими умственными ресурсами. Фатально обречен работать плохо, беспорядочно.

Он живет под угрозой: применяемая им *функция* стремится подменить его собой! Он не может применять ее сверх меры. Он избегает этой опасности, лишь забывая о ней. Работать плохо и беспорядочно — порой единственное средство *не стать функцией*.

Но столь же велика и обратная опасность (смутность, неточность, мистицизм).

Иметь в виду прилив и отлив.

Допускать неполноту.

«Мы не вправе желать одного-единственного состояния, мы должны желать *стать существами периодическими* — как сама жизнь» (1882—1885. Приводится в «Воле к власти». II, с. 253).

Солнечное утро, и у меня волшебное чувство счастья. Внутри не осталось никакой толщи, даже радость не заботит. Жизнь бесконечно проста, вплоть до камней, мха и просвеченного солнцем воздуха.

Мне приходило в голову, что долгие часы тревоги (беды) приутовляют путь к противоположным моментам — к изживанию тревоги, к сияющему облегчению! Это верно. Но сегодняшнее чувство удачи, счастливое ощущение, что я знаю и люблю всё живое на улицах — мужчин, детей, женщин, — это еще ближе к последнему прыжку.

Немного удачи и счастья — которые не воодушевляют меня, ибо возникают спокойно, *без ожидания*, — я видел, как они тихонько сияют, просто своим изобилием. Шокирует даже мысль о радостном восклицании. И я сказал: *«Я и есть смех — безудержный хохот — поскольку смеяться излишне и неуместно»*.

Вольно было в лесу на восходе солнца, жизнь без всяких усилий взмывала ввысь, как птица прорезает воздух, — но при этом бесконечно вольно, в вольном растворении.

Какое счастье, прорвавшись сквозь толщу вещей, разглядеть их сущность, эту безмерную, бесконечную, всё время возобновляемую насмешку удачи над... (здесь — над душераздирающим). Сущность? *для меня*. Что же это за спокойный образ — ободряющий при условии, что *я сам буду беспокойством и смертью*: столь чистой тревогой, что тревога снимается, и столь безупречной смертью, что рядом с нею сама смерть — детская игра? Неужели это «я»?

Загадочное, с беззвучными вспышками невозможного, заставляющее мое «я» величественно взрываться — с величественным хохотом от того что я гибну.

И это не только моя смерть. Мы все *непрерывно* умираем. Недолгое время, отделяющее нас от пустоты, неплотно как сон. Свою смерть мы воображаем далекой, но можем одним броском оказаться даже не в ней, а за нею: эта женщина, которую я сжимаю в объятиях, умирает, и бесконечная гибель человеческих существ, их непрерывное истекание, выскальзывание из себя, — это и есть я!

V

А теперь — словно рыба на песке, с чувством болезненного гнета. Заминка в продолжении жизни; оглядываю весь механизм — выход есть только в невозможное...

Пребываю в ожидании праздника — которым всё бы и решилось.

Только что ощутил прорыв, перечитав слова из «Веселой науки»: «...всегда готовясь к самому крайнему, как к празднику...»* Читал измученный вчерашним *праздником*... (какая же слабость и крушение на следующий день!).

Вчера река казалась серой под тяжелым ветреным небом, в темных облаках, в плотных туманах; всё волшебство мира замирало в посвежевшем вечере, в тот неуловимый миг, когда с началом ливня леса и луга полны тревожной дрожи, словно отдающаяся женщина. Как нарастало во мне в тот миг — чуть не надрывая разум — счастье от моей очевидной неспособности этим обладать. Мы были словно луг, который вот-вот зальет дождем, незащищенные под бледным небом. И спасение лишь одно: подносить к губам бокалы и тихонько пить эту безбрежную нежность, запечатленную в расстройстве вещей.

В нашей жизни во времени никто никогда не переживал иного разрешения, чем *праздник*. Что, какое-нибудь мирное счастье, которому нет конца? Избавительной силой обладает только взрыв радости. Вечно? Только чтобы нас, песчинок, — не отбросило на обочину упадка — и тревог — от этой вспышки и до самой смерти!..

Пусть же всякий ныне вслушается и внемлет моему откровению: любая мораль, религия компромисса, гипертрофия ума рождается из поспраздничного похмелья. Следовало жить на обочине, утверждаться там, преодолевать тревогу (чувство греха, пепельной горечи, которое оставляет по себе праздничный прилив).

Пишу наутро после праздника...

Маленький кактус вдруг напомнил мне ферму в Каталонии⁸⁴, в какой то удаленной долине, куда я попал случайно после долгой ходьбы по лесу. Под палящим послеполуденным солнцем она стояла беззвучной, безжизненной; облупленные монументальные ворота, а на столбах вазы с алоэ. Волшебное таинство жизни замирает в памяти об этих зданиях, возведенных в глуши для детства, любви, труда, праздников, старости, раздоров, смерти...

Вспоминаю другой, более правдивый свой образ — образ человека, заставляющего других мирно молчать — непомерно-властным раздражением. Солидного, как почва и как переменчивое облако. Поднимающегося над собственной тревогой в нечеловеческой легкости смеха.

* Ницше Ф. Веселая наука. С. 638. (Примеч. пер.)

Этот образ человека вырос в дерзких порывах, от меня ведь не зависит, что человеческая гордость всё время ведет свои рискованные игры в моем сознании.

Как гроза над областью низкого давления, так и спокойствие воли вздымается над пустотой. Воля предполагает головокружительную бездну времени — время, бесконечно распахнутое в небытие. Ее ясному сознанию разом вняты и ужас, и притягательность этой бездны (тем более сильная, чем сильнее ужас). Она противится этой притягательности — пресекает самую ее возможность; в такой момент она и есть не что иное, как запрет. Но одновременно она выносит из этой глубины чувство трагической безмятежности. Действие, которое из нее вытекает, отменяет небытие времени, схватывая вещи не в неизменном положении, а в процессе их временного изменения. Действие отменяет и нейтрализует жизнь, однако этот миг величественного повеления действовать — «Я так хочу» — наступает на вершине, откуда хорошо видна не только цель (объект, преобразуемый действием), но и руины (образуемое небытие). Веля действовать, она и созерцает действие — созерцает сразу в обоих аспектах: разрушительном (небытие) и творческом.

Такая созерцающая воля (возносящая волящего: он возвышается в образе величественном, серьезном и даже грозном, слегка насунив брови) трансцендентна действию, которое совершается по ее велению. И обратно, в трансцендентности Бога есть что-то от волевого усилия. Вообще, трансцендентность, противопоставляет ли она человека действию (как агенту, так и объекту) или же Бога человеку, императивна по преимуществу.

Как ни странно, *боль столь редкое явление*, что нам приходится прибегать к искусству, *чтобы не оставаться без нее*. Мы не могли бы ее выносить, оказавшись ею поражены, если бы она застигла нас совсем врасплох, непривычно. А главное, нам нужно познавать небытие, открываемое только ею. Даже при самых заурядных жизненных поступках мы должны склоняться над бездной. На случай же, если бездна не встретилась нам в уже испытанных страданиях, у нас есть страдания искусственные, которые мы получаем из книг или зрелищ или же творим сами, если наделены таким даром. Ницше поначалу, подобно другим, вызывал призраков небытия — когда писал «Происхождение трагедии»⁸⁵ (но потом небытие страданий само нахлынуло на него, так что для этого уже и пальцем шевелить не требовалось). В этом уникальном, привилегированном состоянии — которое чуть позже разделял с ним и Пруст, — мы, *если его приемлем*, можем полностью обходиться без внешней трансцендентности. Правда, «если его приемлем» — это еще мало, нужно идти дальше:

«если его любим», если нам хватает сил его любить. Простота, легкость и бодрость, с какой Ницше встречает худшие из бед, обусловлены тем, что в нем пассивно присутствует бездна. Оттого у него нет неуклюжих и натянутых восторгов, которые порой заставляют мистиков делать устранимые — и, как следствие, уступающие — жесты.

По крайней мере, идея *вечного возвращения* прибавлена...

Она волевым усилием (очень похоже на то) прибавляет к пассивным страхам вечный временной масштаб.

Но не является ли эта странная идея просто расплатой за приятие? Или, точнее, за любовь? Расплатой, доказывающей и непомерно предельно являющей их? А отсюда и состояние транса при зарождении этой идеи, о чем Ницше говорил в своих письмах?

Для первого встречного идея *возвращения* ничего не значит. Она сама по себе не производит чувства ужаса. Она могла бы усилить его, если оно уже есть, но если его нет... Не может она и вызвать экстаз. Ведь, прежде чем достичь мистического состояния, мы должны так или иначе открыться бездне небытия. Что и побуждают нас самостоятельно делать умелые проповедники всех вероисповеданий. Нам приходится прикладывать *усилия*, а для Ницше всю работу заранее сделали недуг и диктуемый им образ жизни. Для него-то бесконечные отзвуки *повторения* имели смысл — они означали бесконечное приятие явленного ему ужаса, и не просто приятие, а без всяких предшествующих *усилий*.

Отсутствие усилий!

Восторги, которые описывал Ницше... радостное облегчение, моменты шаловливой вольности, все эти гротескные капризы среди «самых возвышенных» состояний...: не получил ли он эту нечестивую имманентность в подарок от боли?

Как же прекрасен *своей легкостью* этот отказ от трансцендентности, от ее грозных заповедей!

Такое же отсутствие *усилий* — которому предшествовала такая же боль, подрывающая и изолирующая человека, — было и в жизни Пруста; и то и другое сущностно необходимо для состояний, которых он достигал.

В дзэне к сатори⁸⁶ стремятся лишь через ряд комических ухищрений. Это чистая имманентность возврата к себе. Вместо трансцендентности экстаз — в предельно головокружительной, предельно пустой бездне — являет человеку его равенство с реальностью, равенство абсурдного объекта с абсурдным субъектом, равенство разрушительного и саморазрушительного объектного времени с разрушаемым субъектом. В известном смысле такая *равная* человеку реальность располагается дальше

трансцендентности, на мой взгляд, это и есть *самая дальняя возможность*.

Но я не могу вообразить, чтобы можно было достичь сатори, пока тебя не разобьет боль.

Его можно достичь только без усилий: его вызывает любой пустяк извне, когда его вовсе и не ждали.

Такая же пассивность, отсутствие усилий — и подтачивающая боль — присущи и *теопатическому состоянию* — при котором исчезает божественная трансцендентность. При *теопатическом состоянии* верующий сам является Богом, восторг, с которым он переживает свое равенство с Богом, является простым состоянием «без последствий», однако, как и сатори, оно располагается *дальше* любого мыслимого восторга.

Я уже описывал (во «Внутреннем опыте», с. 124–126 [наст. изд.]) такой (экстатический) опыт осмысления бессмыслия, которое оборачивается обесмысливанием смысла, потом опять... не получая никакого исхода...

Если присмотреться к дзэнским приемам, мы увидим, что в них заключен тот же самый процесс. Сатори ищут там, где есть *конкретное* бессмыслие, подменяющее осмысленную реальность и открывающее иную, более глубокую. Так же действует и смех...

Замысловатый процесс «осмысления бессмыслия» можно различить и при описываемом у Пруста состоянии замирания.

Теопатия проста, ей соответствует малая интенсивность, отсутствие ярких вспышек.

Я еще совсем не различал эту знакомую Прусту *теопатичность* мистических состояний, когда пыгался выяснить их сущность в 1942 году («Внутренний опыт», с. 200–218 [наст. изд.]). В то время мне самому удавалось достичь только надрывных состояний. В *теопатию* я соскользнул лишь недавно: и сразу же стал думать о простоте этого нового состояния, которое знали дзэнские монахи, Пруст, а в последней его фазе также и святая Тереза и Хуан де ла Крус.

В состоянии имманентности — или *теопатическом состоянии* — необязательно падать в небытие. Дух сам всецело проникается небытием, становится равен небытию (смысл равен бессмыслию). Со своей стороны, и объект растворяется в своей эквивалентности с ним. Время поглощает всё. Трансцендентность больше не растет в ущерб небытию, поверх него, с ненавистью к нему.

В первой части этого дневника я и попытался описать такое состояние, хуже всего поддающееся эстетическому описанию.

На мой взгляд, в моменты простоты «состояние» Ницше соотносится с имманентностью. Правда, такие состояния связаны с эксцессом. Однако от него не отделены и моменты простоты, бодрости, легкости*.

VI

Пора заканчивать мою книгу. В каком-то смысле это легкое дело! У меня такое чувство, что я избежал, мало-помалу миновал множество подводных камней. Я не был вооружен принципами, которых следовало бы держаться, — но благодаря хитрости и прозорливости... смело кидала кости, я каждый день продвигался вперед, каждый день играючи справлялся с препонами. Принципы отрицания, заявленные вначале, прочны и последовательны только внутри себя; они всецело во власти игры. Отнюдь не мешая мне двигаться вперед, они служили мне лучше, чем послужили бы противоположные принципы, которые я мог бы логически вывести сегодня. Применяя против них замысловатые средства, предоставляемые страстью, жизнью, желанием, я побеждал вернее, чем если бы опирался на мудрую утвердительность.

Терзающий вопрос этой книги... поставленный раненым, беззащитным, постепенно теряющим силы... и все же идущим до конца, без шума и без усилий предвосхищающим возможное; проскальзывающим сквозь трещины в стенах наперекор громоздящимся препятствиям...

раз больше нет ничего великого, чтобы говорить от его имени, то как же направлять действие, как требовать действий и что делать?

Вплоть до наших дней всякое действие опиралось на трансцендентность: когда речь шла о действии, из-за кулис всё время слышался звон цепей, влачимых призраками небытия.

Я хочу только удачи...

Она, только она моя цель, и только она мое средство.

Как больно бывает иногда говорить. Я люблю, и мука моя в том, что об этом не догадываются, что я должен произносить какие-то слова — еще липкие от лжи, от мути времен. Неохота прибавлять (боясь грубого непонимания): «Да наплевать мне на себя».

Я отнюдь не обращаюсь к недоброжелателям — от людей я хочу, чтобы они сами догадывались. Одни лишь дружеские глаза смотрят достаточ

* См. Приложение II, с. 513—515 [наст. изд.]: «Мистические опыты Ницше».

но далеко. Одно лишь дружество чувствует, как неловко высказывать прочие истины или цели. Если я поручаю носильщику на вокзале отнести мой чемодан, то объясняю ему всё, что надо, без всякой неловкости. Если же я толкую о дальней возможности, которая касается чего-то хрупко-сокровенного, подобно тайной любви, то слова, которые я пишу, противны мне и кажутся пустыми. Я не пишу проповедническую книгу. *Пнастоящему следовало бы, чтобы меня можно было понять только при условии глубокого дружества.*

«САМООБЛАДАНИЕ. — Те моралисты, которые прежде всего и поверх всего рекомендуют человеку взять себя в руки, навлекают тем самым на него своеобразную болезнь: постоянную раздражительность, сопровождающую его при всех естественных побуждениях и склонностях, словно некий зуд. Что бы отныне ни толкало его, ни влекло, ни прельщало, ни побуждало, изнутри или извне — вечно этому брюзге кажется, будто теперь его самообладанию грозит опасность: он больше не доверяется никакому инстинкту, никакому свободному взмаху крыл, но постоянно пребывает в оборонительной позе, вооруженный против самого себя, напряженно и недоверчиво озираясь вокруг, вечный вахтер своей крепости, на которую он обрек себя. Да, он может достичь *величия* в этом! Но как ненавистен он теперь другим, как тяжек самому себе, как истощен и отрезан от прекраснейших случайностей души! И даже от всех дальнейших *опытов*! Ибо следует уметь вовремя забытья, если мы хотим чему-то научиться у тех, кто не суть мы сами» («Веселая наука», 305)*.

Как избежать трансцендентности при воспитании? Ясно же, что человек тысячелетиями выросал среди трансцендентности (среди табу). Да и кто бы мог без трансцендентности достичь нашего нынешнего уровня (стать нынешним человеком)? Начать с простейшего: с малой и большой нужды... Мы объясняем детям, что из них исходит небытие; мы строим их жизнь на отвращении к нему. Так мы возвращаем в них особую силу, которая вздымается отдельно от нечистот, без всякого воображимого смешения с ними.

Капитализм погибает — или погибнет, согласно Марксу, — от последствий концентрации. Точно так же и трансцендентность сделалась смертной, концентрируя в себе идею Бога. Из смерти Бога — который нес в себе и судьбу трансцендентности — вытекает ничтожество громких словес, всяких торжественных проповедей.

* Ницше Ф. Веселая наука. С. 640. Перевод изменен. (Примеч. пер.)

Если бы не стремления к трансцендентности — позволявшие настроить себя на повелительный лад, — то люди так и остались бы животными.

А возвращение к имманентности происходит на уровне уже существующего человека.

Оно возносит человека туда, где находился Бог, и одновременно низводит на уровень человека начавшую было угнетать его жизнь.

Состояние имманентности означает отрицание небытия (а тем самым и трансцендентности; если же я отрицаю только Бога, я не могу вывести из этого отрицания имманентность объекта). К отрицанию небытия мы приходим двумя путями. Первый, пассивный, — через боль, которая уничтожает, стирает нас в порошок, так что в ней исчезает наше существо. Второй, активный, — через сознание: если у меня есть особый, порочный, но уже осознанный интерес к небытию (даже в пороке, даже в преступлении я различаю преодоление пределов бытия), то так я могу достичь ясно-го понимания, что такое трансцендентность и одновременно каковы ее неосознанные истоки.

Под «отрицанием небытия» я не подразумеваю чего-либо равнозначного гегелевскому отрицанию отрицания. Я имею в виду «сообщение», которое достигается, не полагая предварительно падения или преступления. Имманентность означает «сообщение» на одном уровне, не опускаясь и не поднимаясь; при этом небытие больше не является предметом какой-либо полагающей его установки. Можно сказать, что глубоко переживаемая боль позволяет не прибегать к порокам или жертвам.

Я хотел достичь вершины — но видел, как она ускользает от моего желания, — в предельном случае ее достигает удача: под обликом беды...

А была бы она удачей, будь она настоящей бедой?

Приходится здесь плавно скользить от точки к точке, приходится говорить: «Это не беда, поскольку это *вершина* (*определенная желанием*). Если беда есть *вершина*, то такая беда — по сути, удача. И обратно, если *вершина* достигается через беду — пассивно, — значит, по сути, она принадлежит удаче, выпадающей независимо от нашей воли и заслуг».

Вершина привлекала меня — отвечала моему желанию — своим преодолением пределов существа. А поскольку знаком такого преодоления служило падение (мое собственное или предмета желания), то в напряжении своей воли я открыто желал и его. Именно величие зла, падения, небытия придавало ценность позитивной трансцендентности, заповедям морали. Я привык к этой игре...

Когда же мое существо стало временем — настолько оно разъедено изнутри, — когда с течением времени оно, страдающее и оставленное, постепенно превратилось в сито, сквозь которое вытекает время, — тогда-то, открывшись имманентности, оно перестает отличаться от возможного объекта.

При страданиях субъект, нутро существа, оказывается оставленным во власти смерти.

Обычно, наоборот, мы ищем эффект или выражение времени, то есть небытия, в объекте. Я нахожу небытие в объекте, но при этом во мне что-то испуганно отшатывается — отсюда трансцендентность как высота, с которой можно господствовать над небытием.

VII

Если некогда дыхание снисходило на меня от дыхания творческого и от той небесной необходимости, что принуждает даже случайности заводить звездные хороводы, —

Если некогда смеялся я смехом созидающей молнии, за которой, гремя, но с покорностью следует долгий гром действия, —

Если некогда за столом богов на земле играл я в кости с богами, так что земля содрогалась и трескалась, изрыгая огненные реки, — ибо земля есть стол богов, дрожащий от новых творческих слов и от шума игральных костей...

*Заратустра, «Семь печатей»**

Но что ж из этого, вы, играющие в кости! Вы не научились играть и смеяться, как нужно играть и смеяться! Не сидим ли мы всегда за большим столом насмешек и игр?

*Заратустра, «О высшем человеке»***

Столь велика моя телесная — нервная — усталость, что если бы я не добился простоты, то, наверно, задохнулся бы от тревоги.

* Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 167. (Примеч. пер.)

** Там же. С. 211. (Примеч. пер.)

Несчастные, которым далеко было до имманентности, нередко посвящали себя Богу, чья трансцендентность вытекала из *добровольного* призвания небытия. У меня же, напротив, жизнь происходит из имманентности и из ее движений, однако я достигаю гордой суверенности, вознося свою личную трансцендентность выше, чем небытие возможного падения. Жизнь каждого составляется из таких сложных равновесий.

В прошлом, завороченный падением и злом, я поддавался притяжению всякой муты — гильотины, клоак, проститутток... У меня было то тяжелое, темное, тревожное чувство, которое угнетает толпу и о котором поется, скажем, в песне «Вдова»⁸⁷. Мне терзало душу то чувство новой зари, которое глубоко зависит от падения — которое необязательно приводит к сумраку религиозной веры — которое связывает спазм с грязными картинами.

В то же время мне хотелось господствовать, быть суровым к себе и горделивым. Порой мое внимание даже задерживал воинский блеск, который происходит из гордого созерцания небытия, сам тупо не сознавая этого, — по сути, идет на сговор с тем злом, трансцендентным отрицанием которого служит (извлекая свою силу то из деланного осуждения, то из компромисса).

Я долго и упорно пытался исчерпать всю муть этих окаянных возможностей. Оставался враждебен доводам рассудка, который ведет счета нашего существа, исчисляя его чистую выгоду. Рассудок сам по себе враждебен желанию выйти за пределы — ведь они суть не только пределы данного существа, но и его собственные.

Во второй части этой книги* я пытаюсь объяснить такое состояние духа. Стараюсь в общих чертах рассказать о *благословенном страхе*, который оно и поныне мне внушает.

(Кстати, мне кажется, что в *воле к власти* упускают из виду важнейший элемент, когда не замечают в ней *любовь ко злу* — не пользу, но значимую ценность вершины.)

В конце же второй части я настраиваю себя на дерзкий, вызывающий тон — должно быть, с тем же чувством, что и сейчас.

Даже теперь я только и могу что играть, ничего не *зная*.

(Я не из тех, кто говорит: «Поступайте так-то, результат не преминет сказаться».)

И всё же, двигаясь вперед и рискуя, — вероятно, с прозорливостью (только прозорливость — это всякий раз новое «метание жребия»), — я изменил сам облик исходных трудностей.

* С. 407–426 [наст. изд.].

1) Если рассматривать вершину в имманентности, то таким определением отменяются некоторые из трудностей, возникавших в связи с мистическими состояниями (во всяком случае, с состояниями, сохраняющими от трансценденции моменты страха и трепета⁸⁸, на которые и направлялась критика «духовных вершин»):

— имманентность обретается сама собой, а не в результате поиска; она всецело связана с удачей (то, что в этих сферах, среди множества интеллектуальных жестов, нельзя прочертить четкую перспективу, — несущественно, раз налицо решающий момент);

— имманентность представляет собой одновременно, в одном неразложимом движении, *непосредственную вершину*, во всех отношениях разрушительную для существа, и *духовную вершину*.

2) Теперь я выделяю особый ход *в игре*, который, не соотнося настоящее с будущим какого-либо данного существа, соотносит его с *существом, которого еще нет*; в этом смысле игра не ставит действие на службу деятелю или кому-либо уже существующему, а тем самым выходит за «пределы существа».

В общем, хотя вершина и не дается ищущему ее (стремящемуся к ней как к рационально сформулированной цели), я могу распознать в себе ход, которым всегда можно к ней продвинуться. Хотя я не могу сделать вершину предметом замысла или предприятия, но я могу сделать из своей жизни долгое разгадывание возможного.

Теперь я размышляю так:

Время проникает в меня — иногда через боль, которая против моей воли делает меня оставленным для смерти, — а если жизнь течет обычным руслом, то через ряд умозрительных спекуляций, которые связывают со временем малейшее мое действие.

Действовать значит спекулировать на предстоящем результате — сеять в надежде на будущий урожай. В этом смысле действие — «вступление в игру», где ставкой служат одновременно труд и вложенные материальные средства, например пахота, поле, семена, то есть часть ресурсов человека.

Тем не менее такая «спекуляция» отличается от «вступления в игру», поскольку она по самой сути ведется ради выигрыша. А «вступать в игру» можно, вообще говоря, и бездумно, независимо от какой-либо заботы о грядущих днях.

Через различие между спекуляцией и игрой проходит черта между различными установками человека.

Иногда спекуляция преобладает над игрой. Тогда ставят как можно меньше и прилагают максимум усилий, чтобы обеспечить выигрыш, который по природе, если не по количеству, ограничен.

Иногда же любовь к игре толкает к величайшему риску, не обращая внимания на преследуемую цель. В этом последнем случае цель может и не фиксироваться, быть по природе своей неограниченной возможностью.

В первом случае спекуляция на будущем подчиняет настоящее прошлому. Я соотношу свою деятельность с каким-то будущим существом, но его пределы всецело определены в прошлом. Это замкнутое в себе существо, стремящееся к незыблемости и ограничивающее свои интересы.

Во втором случае бесконечной целью является открытость, преодоление пределов существа; нынешняя деятельность имеет целью неведомость грядущего. Игральные кости мечут ради чего-то по ту сторону нашего существа — ради чего-то такого, чего еще нет. Действие преодолевает пределы существа.

Говоря о *вершине* и *упадке*, я противопоставлял заботу о будущем и имеющую место в настоящем заботу о *вершине*.

Я описывал вершину как недоступную. Действительно, как это ни покажется странным, настоящее время навек недоступно для мысли. Мысли и речи нечего делать с настоящим, они всё время подменяют его устремлением в будущее.

Сказанное мною о преступлении и чувственности нельзя изменить. Даже если его следует преодолеть, для нас это *принцип*, дионисийская сердцевина всех вещей, с которой, по смерти трансцендентности, каждый день всё крепче соединяется боль.

Но мне удалось найти возможность действовать и, действуя, не быть более во власти патетического стремления к злу.

Строго говоря, учение Ницше было и остается гласом вопиющего в пустыне. Скорее это болезнь, повод к недолгим недоразумениям. Его фундаментальную беспечность, врожденное отвращение ко всякой цели нельзя преодолеть напрямик.

«Мы думаем, что с ростом человечества в нем развиваются также отрицательные стороны и что *величайшим из всех* людей, если такое понятие допустимо, был бы тот, кто сильнее всех являл бы собой всю противоречивость жизни, кто славил бы ее и был бы ее единственным оправданием...» (1887–1888. Приводится в «Воле к власти». II, с. 347).

Эта бесцельность двусмысленна, что окончательно всё и портит, вместо того чтобы нечто поправить. *Воля к власти* неоднозначна. В каком-то смысле от нее остается воля к злу, в конечном счете воля к *трате*, к игре (на чем Ницше делал акцент). Предсказания нового человеческого типа — связанные с восхвалением Борджиа — противоречат самому принципу игры, требующему вольных результатов.

Отказываясь ограничивать цели, я действую, не соотнося свои поступки с добром, с сохранением или обогащением тех или иных данных существ. Стремиться не к данности существа, а к тому, что по ту сторону его, — значит не замыкать возможностей, оставлять их открытыми.

«В нашей природе заложено создавать существо высшее, чем мы сами. *Творить превосходящее нас!* Это инстинкт воспроизводства, инстинкт действия и творчества. Поскольку всякая воля предполагает цель, то и человек *предполагает кого-то*, кто еще не существует, но является целью его существования. Вот что такое настоящая свобода воли! Эта цель вбирает в себя и любовь, и почтение, и зримое совершенство, и пылкое стремление» (1882—1885. Приводится в «Воле к власти». II, с. 303).

Принцип открытой игры, *где выпадающая участь превосходит данность*, Ницше выразил через понятие ребенка. «Почему, — говорит Заратустра, — хищный лев должен стать еще ребенком? Дитя есть невинность и забвение, новое начинание, игра, самокатящееся колесо, начальное движение, святое слово утверждения»^{*}.

Воля к власти — это лев, но ведь тогда дитя — это *воля к удаче!*

Еще в молодости Ницше записал:

«“Игра”, ненужное — это идеал того, кто полон сил, кто сохраняет “детскость”. “Инфантильность” Бога» (1872—1873. Приводится в «Воле к власти». II, с. 382).

Как мне кажется, такого состояния имманентности достигал индус Рамакришна⁸⁹. «...Он мой товарищ по игре, — говорит он о Боге. — Во вселенной нет ни связи, ни толку. Бодрый! и слезы и смех, все роли в пьесе. Ах, мир-игрушка! Школы распушенных детей, кого хвалить? кого ругать?»

^{*} Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 19. (Примеч. пер.)

В нем нет толку. В нем нет мозга. Своей бестолковостью и безмозглостью он нас дурачит. Но на этот раз ему меня не провести. *Я знаю разгадку игры.* По ту сторону рассудка, науки и всяческих словес есть любовь.

Пытаюсь представить себе — кто знает? — столь удачный способ речи, чтобы она еще и деформировала реальность, о которой говорит. В состоянии имманентности совпадают трагизм, шутливая шалость и *величайшая простота*. Простота решает всё. Имманентность *мало* отличается от какого-то произвольного состояния, и в том-то она и заключается: эта *малость*, этот *пустяк* важнее самых важных вещей.

Может статься, что «разгадка игры» — «любовь» — затемняет истину.

Но, мне кажется, не случайно, что в этих строках задана равнозначность между постигаемым в имманентности объектом и бесконечными перспективами игры.

Состояние имманентности требует всецело «вовлекать себя в игру», заходящую так далеко, что участь нашего существа решается в ней сама собой, независимо от нашей воли.

Стоит разоблачить обман трансценденности, как навсегда рассеивается и серьезность. Однако при несерьезности мы еще не видим всю бесконечную глубину игры: играть — значит, вновь и вновь метая кости, искать бесконечность возможностей.

В любом случае.

Состояние имманентности означает — *по ту сторону добра и зла.*

Оно не-аскетично, связано с вольной чувственностью.

Так же обстоит дело и с наивностью игры.

Дойдя до имманентности, наша жизнь наконец выходит из фазы господ⁹⁰.

АВГУСТ 1944 ГОДА: ЭПИЛОГ

Если бы однажды я умолк, отделив от массы пусть не всю свою жизнь, но хотя бы ту часть жизни, которая мне важна, — а масса растворилась бы в бесконечной имманентности, — то лишь совсем выбившись из сил. Сейчас, когда я это пишу, трансцендировать массу — всё равно что плевать вверх: плевок падает назад... Трансценденность (жить благородно, с возвышенным видом, с моральным презрением) впала в лицедейство. Мы еще трансцендируем жизнь, ставшую вялой, — но ценой са-

моутраты в имманентности, борясь также и за всех остальных. Я бы ненавидел в себе порыв к трансценденции (бескомпромиссные решения), если бы не понимал, что он тут же отменяется в той или иной имманентности. Самое главное, по-моему, — всегда быть *на высоте человека*, трансцендировать только мусор, трансцендентные муляжи. Если бы я не стоял сам вровень с рабочим, то ощущал бы свою трансценденцию над ним как плевок, висящий у меня на носу. Я чувствую это в кафе, в общественных местах... Физически оцениваю людей, с которыми бываю вместе: они не могут быть ни ниже, ни выше меня. Я глубоко отличаюсь от рабочего, но мое чувство *имманентности* при разговоре с ним, если нас объединяет симпатия, служит знаком, указывающим на мое место в мире: место волны среди вод. Тогда как буржуа, *тайне* карабкающиеся один другого выше, кажутся мне обреченными жить в пустой внешности.

С одной стороны, трансценденция, сведенная к лицедейству (в старину у господина, сеньора она была обусловлена смертельным риском, отставалась мечом), создает людей, которые утверждают глубочайшую имманентность своей вульгарностью. Но представим себе, что буржуазия уничтожена — несколькими справедливыми кровопролитиями, — что все оставшиеся равны между собой: ведь такая бесконечная имманентность сама обесмыслит монотонное воспроизводство трудящихся, множества людей без истории и без различий!

Всё это чистая теория!

И всё же чувство имманентности внутри ничем не трансцендируемой массы отныне отвечает во мне определенной потребности, которая столь же настоятельна, как физическая любовь. Если бы, подчиняясь более сильному требованию — например, желанию играть, — я должен был обособиться в какой-то *новой* трансценденции, то оказался бы в тягостном состоянии, от которого впору умереть.

Днем четыре американских самолета бомбили и обстреливали из пушек и пулеметов состав с машинным маслом и бензином, на станции в километре отсюда. Пролетая низко над крышами, они разворачивались, а потом пикировали сквозь столбы черного дыма — и большими грозными жуками выныривали из них над поездом, отскакивая обратно в небо. Какой-нибудь из них ежеминутно проносился у нас над головой, устремляясь вперед под грохот пулеметов, моторов, бомб, скорострельных пушек. Не подвергаясь опасности, я минут пятнадцать наблюдал это зрелище — оно завораживало зрителей. Они дрожали от страха и восхищения, а потом *задним числом* вспоминали о погибших. Сгорело вагонов тридцать; от них, словно из кратера, несколько часов поднимались огром-

ные клубы дыма, затемнявшие часть неба. В двухстах метрах от поезда проходили лодочные состязания, собралось много детей. Никого не убило и не ранило.

Радио больше не сообщает о продвижении танковых колонн. Но, я думаю, они километрах в пятидесяти, не больше. Рядом со мной остановились два немецких грузовика — искали мост через Сену... бегут в беспорядке на восток.

Впервые осознал смысл этой войны (правда, с довольно узкой точки зрения): это война трансцендентности против имманентности. Поражение национал-социализма обусловлено обособлением в трансцендентности, а заблуждение Гитлера — силой, которая выделяется порывом к трансцендентности. Эта сила сгущает против себя — постепенно — другую, более мощную силу благодаря реакциям, вызываемым ею внутри имманентности. Сохраняется лишь предел обособления.

Другими словами, сущностью фашизма была национальная трансцендентность, он не мог стать «всеобщим»; свою незаурядную силу он черпал в «частности». Оттого он погубил свое дело, хотя в этом деле и был момент всеобщности. В каждой стране многим индивидам хотелось бы господствовать над массой в целях своей личной трансцендентности. И, не имея возможности позвать за собой массу, они тщились трансцендировать весь остальной мир. Это возможно только в одной стране: у страны-сателлита (Италии) трансцендентность прямо в разгар войны сделалась комичной (война показала не то, что итальянский фашизм по сути уступает немецкому, а то, что, соединившись с ним — подчинившись более мощному движению, он превратился в жалкую тень).

Комично и строить из себя «сову Минервы», вещать задним числом⁹¹, приветствуя павших единственно доступным тебе способом — хохотом. Светлым или жестоким? светлым... Имманентность — это свобода, это смех.

«Короткая трагедия, — писал Ницше, — в конце концов переходила всегда в вечную комедию существования, и “волны несметного смеха” — говоря вместе с Эсхилом — должны еще разразиться над величайшими из названных трагиков» («Веселая наука», 1)*.

* Ницше Ф. Веселая наука. С. 515. (Примеч. пер.)

Представим себе, что через имманентность прошла трещина, что каждая из двух частей оспаривает подлинность другой и приближается к подлинности лишь постольку, поскольку оспаривает и сама оспаривается. Между ними закономерно напряжение или даже война... ибо каждая из них не то, чем притязает быть.

Закончил план стройной философской системы...

Нескончаемое ожидание. Ночью многочисленные разрывы. Вчера мэр (прогерманский) объявил, что американцы вступили в Париж⁹². Сомневаюсь. Только что, пока писал, мощный разрыв, вопит какой-то ребенок. Все в сильном напряжении, ждут. Позавчера американцы проезжали километрах в десяти. Помимо общих интересов, у меня есть и личная причина болезненно ожидать — особенно их вступления в Париж. В наших-то местах вряд ли будут опустошительные сражения. Немцы уходят.

Одни лишь трансцендентности (дискретности) постигаются умом. Непрерывность умопостижима только по отношению к своей противоположности. Чистая имманентность и небытие имманентности эквивалентны, они *ничего* не значат.

Чистая трансцендентность тоже не была бы умопостижима, если бы она не повторялась — а это значит: если бы она не репрезентировалась бесконечно в однородной среде имманентности.

Коммуникации перерезаны, сижу в полном одиночестве. Образовалась какая-то ничья земля — немцев уже два дня нет, а американцы сюда не заходят, по-видимому, движутся в обход леса. На дорогах пусто, просто невероятно, ночью тихо... Самолетов мало, звуки разрывов стихли. Не слышно ни бомбежки, ни канонады. У населения, у войск — вся жизнь растворяется (истощается) в ожидании. Не пытаюсь больше искать ненадежных новостей. Те, что единственно важны для меня — о вступлении американцев в Париж, об их приходе сюда, — дойдут до меня сами.

В этих условиях мучает неопределенность с К., sneдает и убивает в замкнувшемся вокруг меня одиночестве.

Медлительность военных действий дает повод для оправданных опасений.

Вопрос о боях в Париже.

Чувствую облегчение, воображая про себя какие-то непомерные страдания вместо долгожданного быстрого освобождения. Иногда мы предпочитаем столкнуться с ужасом, чем хранить терпение.

Вообще, у меня больные нервы — по крайней мере, временами. Беру себя в руки, когда пишу. Наступает вечер, электричества нет, жечь свечу неохота. Хочу писать, а не поддаваться тревоге. Несколько месяцев опасался разлуки, на которую обречет меня приближение фронта; ну, а теперь одиночество гнетет так, что сил нет. Теперь с яростью, задыхаясь, переживаю разлуку, которая может оказаться окончательной — как небытие. Нервирует это отбрасывание душевного небытия в ложь трансцендентности; кажется, казнь, будь она чистым, подлинным небытием, была бы легче. Если погибать, то это тоже ложь; а утрата любимой — должно быть, ложь еще более очевидная. Но лживость жизни, если ее разоблачить, смягчает горечь смерти, тогда как лживость любви лишь усиливает ужас от утраты любимой. И в том, и в другом случае очевидность лжи лишь отчасти устраняет ее действие: ложь сделалась нашей истиной. То, что я называю ложью, что и есть ложь по сути, является ею лишь по сути; скорее это *бессилие* истины. Сокрушающее чувство бессилия — если любимая утрачена, а не надоела, показывая нам, что мы зря морочили себе голову, — окончательно расшатывает нам нервы. Оно не может устранить привязанность. Расслабиться всё равно тяжело, и вроде бы наступающее просветление ума приносит не отрешенность, а мысль о том, что даже возвращение былого не могло бы утолить жажду, сохраняющуюся в глубине разочарования.

Помолодел на двадцать лет.

Нашел себе божественного, чертовского опереточного гонца.

Видел К., грохочут пушки и слышны пулеметы!

Сегодня вечером стоял на башне: под низкими дождевыми тучами бескрайний лес, война подступила к его окраинам, с юго-запада до востока глухо ухает.

Близкое сражение, звуки которого мы целой толпой слушаем со скал, не внушает мне никакой тревоги. Как и соседи, я вижу, на каком большом протяжении оно разворачивается, незримое и загадочное; слушаю досужие домыслы. Никакой «ничьей земли» нет: перед нами многочисленные немецкие части препятствуют наступлению американцев. Это всё, что я знаю. Сообщения по радио смутны, не согласуются с этим сопротивлением немцев; при таком полном или почти полном не-

ведении грохот пушек или пулеметов и дым далеких пожаров — заурядные загадки. Если в этих звуках и есть что-то великое, то лишь их непостижимость для ума. Они не напоминают ни о смертоносной силе снарядов, ни о грандиозных исторических процессах, ни даже о приближении опасности.

Чувствую себя усталым и опустошенным: не пишу, причем не из-за нервов. Нужен отдых, глупость и летаргия. Читаю в журналах 1890-х годов романы Эрве и Марселя Прево⁹³.

Должно быть, немцы отступают. Ночью от канонады дрожат двери. В сумерках — десятка два взрывов необычайной мощи (взлетел на воздух какой-то крупный склад боеприпасов): почувствовал воздушную волну у себя между ног и на плечах. В семи километрах от нас небо озарялось пламенем. Один из взрывов я видел со скал. На горизонте в черном дыму взметнулись огромные языки пламени — одни красные, другие ослепительно белые. Этот лесной пейзаж — тот же, что три месяца назад; я еще тогда жаловался, что мне не хватает воображения. Тогда я не мог представить себе в этом прекрасном пейзаже (океане деревьев, по которому медленно катились огромные волны) разрывы и разрушения битвы. Сегодня видел обширные пожары, в трех-четырех лье яростно били пушки, в конце концов перекрытые грохотом этих колоссальных взрывов. А на скалах смеялись дети. Мировое спокойствие остается невозмутимым.

Наконец-то новости стали не столь смутными. Два человека, приехавшие на велосипеде из Парижа, рассказали мне о том, что там происходит, — об уличных боях, о французском флаге над Ратушей и что на улицах продают «Юманите»⁹⁴. Они же рассказали, что сражения идут близ Льесена и Мелена. Возможно, Мелен падет уже нынче вечером, что решило бы и судьбу леса Фонтенбло.

В девять часов сходил на скалы. Была сильная канонада. Потом она смолкла, зато в лесу ясно послышался шум моторизованной колонны.

Вернулся к себе, лег на кровать. От полусна меня пробудили крики. Подошел к окну и увидел бегущих женщин, детей. Кто-то крикнул, что пришли американцы. Вышел и увидел танки, окруженные толпой, почти как на ярмарке, только более оживленной. Никто так не чувствительна, как я, к подобным переживаниям. Говорил с солдатами. Смеялся.

Приятно, как выглядят американские солдаты, их одежда и техника. Эти заокеанские люди кажутся более замкнутыми, более цельными чем мы.

Во всяком случае, из немцев так и прет трансцендируемая посредственность. А у американцев — несомненная «имманентность» (их существо заключено в них самих, а не где-то по ту сторону).

Из толпы несли флаги, цветы, шампанское, груши, помидоры, подсаживали на танки детей — в пятистах метрах от немцев.

Танки пришли в полдень, а в два часа снова двинулись вперед. Сразу же в километре от наших улиц закипел бой. Почти до вечера слышались пулеметные очереди, оглушительная пушечная и ружейная стрельба. С вершины скал я видел, как валит дым от бомбардируемой деревни, откуда стреляли немецкие батареи. Со всех сторон пожары! Вдали, словно вулкан, дымился горящий Мелен. Со скал видно огромное пространство, на две трети это сглаженный, но дикий лесной рельеф, а в сторону Мелена — Брийская равнина. Время от времени у горизонта пикировали на немецкую колонну самолеты, и, когда наносился удар, видно было, как поднимаются большие клубы черного дыма.

В девять часов медленно подъехал грузовичок, весь облепленный вооруженными людьми из Сопротивления. Они вывесили на площади флаги, собралась толпа. Первым на грузовичок погрузили высокого худого старика — весь такой изысканный, генерал. Теперь он сидел на борту как наказанный мальчик, глядя хитро и недоверчиво. Вокруг люди, вооруженные кто чем. Это был местный начальник милиции⁹⁵. В этой «тележке» на углу⁹⁶, в смертельном одиночестве жертв было что-то безобразное. Толпа заплодировала, когда привели какую-то женщину, и запела «Марсельезу»⁹⁷. Женщина, лет сорока, из мелкой буржуазии, стала петь «Марсельезу» вместе со всеми. Она выглядела злобной, ограниченной, упрямой. Слушать, как она поет, было неприятно, нелепо. Стемнело; низкие черные тучи предвещали грозу. Привели мэра и еще каких-то. По поводу мэра разгорелись споры, потасовка. Нагруженный грузовик стал медленно выезжать. Вместе с арестованными на него залезли несколько парней без шапок, с винтовками и автоматами. Толпа зашевелилась, в ней грубыми голосами запели «Песнь выступления»⁹⁸. Темноту озаряло с одной стороны красноватое зарево. Иногда всё высвечивали слепящие молнии, заставляя безотчетно трепетать. Наконец яростно ударили пушки (линия фронта всего в пятистах метрах), придав еще больше величия этому ужасу.

Опасаясь тех, кто удобно упрощает политическую игру до незатейливой пропаганды. Лично я теряюсь при мысли о том, сколько ненависти, надежд, лицемерия, глупостей (одним словом, скрытых *интересов*) сопро-

вождает эти грандиозные военные события. В сполохах пожаров на равнине, в канонаде и грохоте разрывов, прокатывающихся по улицам словно конница галопом, мне чудится не какой-то один простенький смысл, а вся тяжесть судеб рода человеческого. Что за странная реальность преследует свои (отличные от видимых) цели в этом грохоте — или же не преследует ни малейшей цели?

Теперь уже трудно сомневаться, что эти наши страшные судороги с необходимостью ведут к крушению старого общества, со всей его лживостью, крикливостью, светскостью, болезненной размягченностью; и, с другой стороны, к рождению нового мира, где вовсю разыграются *реальные* силы. Прошлое (переживший себя обман) окончательно умирает: Гитлер своими тяжкими усилиями еще продолжает истощивать его ресурсы.

И оттого, разумеется, — горе тем, кто не видит, что пора совлечь с себя ветхие одежды и вступить *нагими* в новый мир, где предпосылкой возможного станет *невиданное*!

Но чего же хочет, чего ищет и что значит земной шар, охваченный родовыми схватками?

Наустро опять терзаюсь: от малейшего толчка рана открылась, опять пустое желание, неизбежное страдание! Уже год как я, в миг решительной горячки, отказался от всякой возможности покоя. Уже год живу словно рыба, бьющаяся на песке. И горю и смеюсь, живу вспышкой пламени... Вдруг образуется пустота, разлука, и тогда я попадаю *в глубь вещей*; из этой глубины былая вспышка видится какой-то изменой.

Как не сталкиваться — раз, другой, и так без конца — с лживостью обжигающих нас предметов? И все-таки в этой истощенной темноте, по ту сторону всякого бессмыслия и крушения, меня по-прежнему терзает страстное желание «сообщить» своей любимой эту ночную весть, как будто только такое, и никакое другое, «сообщение» подобает мало-мальски значительной любви. Так возрождается — здесь и там, без конца — молниеносно-неистовая удача — требуя от нас предварительно познать всю ложь и бессмыслие, которыми она является.

Вершина комизма!.. чтобы избежать пустоты (бессодержательности) бесконечной имманентности, нам приходится безрассудно верить в лживой трансцендентности! Но эта ложь озаряет своим безрассудством всю грандиозность имманентности: она-то уже не чистое бессмыслие, не чистая пустота, *она есть* та глубинная полнота бытия, та глубинная истина, перед которой рассеивается тщета трансцендентности. Нам ее никогда не познать — *для нас* ее как бы и не было, и, быть может, только так она и могла существовать *для себя*, если бы мы сначала не возвели, а потом не начали отрицать и разрушать трансцендентность.

(Можно ли уследить за моей мыслью?)

Впрочем, ее направление задано тем всеми воспринимаемым светом, о котором возвещает слово СВОБОДА.

К чему я глубоко привязан.

Не знаю, бывало ли, чтобы человека так жестоко терзали забота, моральное беспокойство. Сейчас я не из тех, кто учит других: любое утверждение так же отзывается во мне, как в городе под бомбежкой взрывы бомб отзываются хаосом, пылью, стонами.

Но, подобно тому как народ всякий раз, когда всё кончится, оказывается уже преодолевшим свою беду (выплакав слезы, люди потихоньку светлеют лицом и вновь начинают фыркать от смеха), так и «трагедия разума» сменяется неистовым многообразием.

ПРИЛОЖЕНИЕ

I

НИЦШЕ И НАЦИОНАЛ-СОЦИАЛИЗМ⁹⁹

Ницше подвергал нападкам идеалистическую мораль. Он высмеивал доброту и жалость, разоблачал лицемерие и отсутствие мужественности, скрывающиеся под гуманистической сентиментальностью. Как и Прудон и Маркс, он утверждал благотворность войны. Хотя он и был очень далек от современных ему политических партий, ему случалось заявлять принципы своего рода аристократии, «хозяев мира». Он восхвалял телесную силу и красоту, отдавая особенное предпочтение жизни рискованной и беспокойной. Такие решительные оценки, шедшие наперекор либеральному идеализму, побудили фашистов ссылаться на него, а некоторых антифашистов — усматривать в нем предтечу Гитлера.

Ницше предчувствовал, что скоро наступит время, когда падут условные барьеры, поставленные насилию, когда в непомерных по размаху конфликтах столкнутся реальные силы, когда все существующие ценности будут грубо-материально оспорены. Представляя себе роковую неизбежность периода войн, жестокостью превосходящих все пределы, он не считал, что их следует любой ценой избегать или же что это испытание может оказаться выше человеческих сил. Даже такие катастрофы казались ему предпочтительнее застоя и лжи, содержащихся в буржуазном быту и в стадном блаженстве профессоров морали. Он полагал как принцип: если для людей есть какая-то подлинная ценность и если правила общепринятой морали, традиционного идеализма препятствуют ее приходу, то жизнь низвергнет общепринятую мораль. Точно так же и марксисты считают, что моральные предрассудки, препятствующие революционному насилию, склоняются перед высшей ценностью (освобождением пролетариата). Ценность, которую утверждал Ницше, хоть и отличалась от марксистской, зато имела всеобщий характер: освобождение, которого он желал, было не освобождением одного класса от других, а освобождением всей человеческой жизни, в лице ее лучших представителей, от бывшей моральной порабощенности. Ницше мечтал о таком человеке, который будет не уклоняться от трагической судьбы, а любить и добро-

вольно воплощать ее в себе, который не станет лгать себе самому и поднимется над социальным рабством. Человек такого типа должен был отличаться от нынешнего, который обычно сливается с какой-то функцией, то есть лишь частью человеческих возможностей: одним словом, то должен был быть *цельный человек*, освобожденный от ограничивающих нас рабских пут. Ницше не захотел определять такого свободного и суверенного человека, стоящего на полпути от современного человека к сверхчеловеку. Он обоснованно полагал, что свободное нельзя определить. Нет более пустого дела, чем назначать, ограничивать еще не существующее: его нужно желать, а желать будущего — значит, прежде всего, признавать, что это будущее вправе не ограничиваться пределами прошлого, превосходить собой уже известное. Неизменно подчеркивая этот принцип примата будущего над прошлым*, Ницше глубоко чужд тому, что мы в жизни ненавидим под именем смерти, а в мечтах — под именем реакции. Между идеями реакционера (фашиста или какого-то другого) и идеями Ницше — не просто различие, но радикальная несовместимость. Отказываясь как-либо ограничивать будущее, предоставляя ему все права, Ницше, однако, указывал на него смутными и противоречивыми намеками, что приводило к недобросовестным искажениям: напрасно будет ссылаться на то, что он говорил о «хозяевах мира», и приписывать ему какие-либо намерения, выразимые в понятиях электоральной политики. Для него это просто указание на некую рискованную возможность. Суверенного человека, расцвета которого он желал, он представлял себе противоречиво, то богачом, то бедняком хуже рабочего, то могущественным, то гонимым. Он требовал от него умения всё сносить, точно так же как признавал за ним право преступать нормы. К тому же он принципиально отличал его от человека у власти. Он ничего не ограничивал, довольствуясь лишь тем, чтобы как можно вольнее описывать поле возможностей.

Мне также кажется, что, определяя суть ницшеанства, не стоит особо задерживаться на той части этого учения, которая отдает *жизни* преимущество перед *идеализмом*. Отказ от классической морали является общим для марксизма**, ницшеанства и национал-социализма. Единственно важна та ценность, во имя которой жизнь утверждает свои высшие пра

* Примат будущего над прошлым, столь важный для Ницше, не имеет ничего общего с приматом будущего над настоящим, о котором я писал выше.

** Который в плане морали следует в русле гегельянства. Уже и сам Гегель отступал от традиции. И Анри Лефевр¹⁰⁰ справедливо писал о Ницше, что тот «неосознанно занимался популяризацией — порой слишком усердной — того имморализма, который заключен в исторической диалектике Гегеля» (H. Lefebvre. *Nietzsche*, Éditions sociales internationales, 1939, p. 136). В данном отношении Ницше несет ответственность... пользуясь выражением Лефевра, за то, что «ломился в открытые двери».

ва. Если принять такой принцип оценки, то ницшеанские ценности в целом окажутся диаметрально противоположными ценностям расизма:

— Исходный жест Ницше вытекает из его восхищения греками, которые в интеллектуальном отношении были здоровее всех людей во все времена. Не случайно Розенберг¹⁰¹ в своем «Мифе XX века» изобличает культ Диониса как неарийский!.. Расизм, несмотря на некоторые быстро вытесненные тенденции, признает одни лишь солдафонские ценности: «Молодежи нужны стадионы, а не священные леса», — утверждает Гитлер.

— Я уже говорил о противопоставлении прошлого и будущего. Ницше странно характеризовал себя как *дитя будущего*. Он сам связывал такое имя со своей жизнью без отечества. Действительно, отечество — это в нас часть прошлого, и гитлеризм узколобо строит свою ценностную систему на нем и только на нем, никакой новой ценности он не привносит. Нет ничего более чуждого для Ницше, возвестившего всему свету о сугубой пошлости немцев.

— Среди предшественников национал-социализма, выступивших раньше Чемберлена¹⁰², двое были современниками Ницше — Вагнер и Пауль де Лагард¹⁰³. Пропаганда Третьего рейха высоко ценит Ницше и выдвигает его на первый план, но не объявляет его одним из своих учителей, как она это готова сделать с двумя другими. Ницше дружил с Рихардом Вагнером, но отдалился от него, отвращенный его галлофобским и антисemitским шовинизмом. Что же касается пангерманиста Пауля де Лагарда, то у Ницше есть один текст, где он высказывается о нем совершенно недвусмысленно. «Если бы вы знали, — пишет Ницше Теодору Фричу¹⁰⁴, — как я смеялся, читая прошлой весной сочинения этого сентиментального и тщеславного догматика, которого зовут Пауль де Лагард...»

— Сегодня мы знаем, что значит тупой антисемитизм для гитлеровского расизма. Для гитлеризма нет ничего важнее, чем ненависть к евреям. Этому противостоит жизненное правило Ницше: «Не якшаться ни с кем, кто замешан в этом наглом расовом обмане». Ницше ничего не высказывал более бескомпромиссно, чем свою ненависть к антисемитам.

Этот последний пункт следует подчеркнуть. Необходимо смьгть с Ницше пятно гитлеризма. А для этого надо разоблачить кое-какие лживые проделки. Одну из них совершила родная сестра философа, которая намного пережила его, дожив до недавних лет (умерла в 1935-м). Г-жа Элизабет Фёрстер, урожденная Ницше, еще и 2 ноября 1933 года не могла забыть о сложностях, возникавших у нее с братом из-за ее замужества в 1885 году за антисемитом Бернардом Фёрстером.

Она опубликовала письмо, где Ницше напоминает ей о *самой решительной* неприязни к партии ее мужа — прямо называя последнего по имени. И вот 2 ноября 1933 года эта самая г-жа Фёрстер Иуда приняла у

себя в Веймаре, в доме, где Ницше умер, фюрера Третьего рейха Адольфа Гитлера. По такому торжественному случаю эта женщина заявила об антисемитизме своей семьи, зачитав вслух текст... Бернарда Фёрстера!

«Прежде чем отбыть из Веймара в Берлин, — сообщалось в газете «Тан»¹⁰⁵ 4 ноября 1933 года, — канцлер Гитлер посетил г-жу Элизабет Фёрстер-Ницше, сестру знаменитого философа. Престарелая дама преподнесла ему в дар трость со шпагой, принадлежавшую ее брату. Она показала ему архивы Ницше.

Г-н Гитлер прослушал чтение записки, направленной в 1879 году Бисмарку доктором Фёрстером, активным антисемитом, который протестовал против проникновения в Германию еврейского духа. Держа в руке трость Ницше, г-н Гитлер прошел через толпу, приветствовавшую его восторженными криками».

А Ницше в 1887 году, посылая презрительное письмо антисемиту Теодору Фричу, закончил его словами: «И что, по-вашему, я чувствую, когда имя Заратустры исходит из уст антисемитов?»*

II ВНУТРЕННИЙ ОПЫТ НИЦШЕ

«Опыты», о которых упоминается в этой книге, занимают в ней меньше места, чем в двух предыдущих. И представлены они менее выпукло. Но, в общем, это лишь кажется так. Правда, главный интерес книги — в моральном беспокойстве. Тем не менее «мистические состояния» принципиально важны для нее, потому что именно по их поводу и ставятся моральные вопросы.

Возможно, покажется неправомерным уделять так много места этим состояниям в книге «о Ницше». Творчество Ницше имеет мало общего с исканиями мистицизма. Однако Ницше знал особого рода экстаз и сам говорит об этом («Ессе Номо». Перевод Виалатта, с. 126; см. цитату выше, с. 457—458 [наст. изд.]).

Я попытался глубже понять этот «ницшеанский опыт». Как мне кажется, говоря о божественном, Ницше имеет в виду какие-то «мистические состояния».

«И сколько новых богов еще может появиться! — пишет он в заметке 1888 года. — Даже мне, хотя во мне религиозный, то есть *боготворческий* инстинкт пробуждается порой некстати, — как многообразно являлось

* См. по этому вопросу: [M.P.] Nicolas, *De Nietzsche à Hitler*, 1937 // *Nietzsche et les fascistes. Une réparation. Acéphale*. 1937. Numéro spécial. Janvier; H. Lefebvre, *Nietzsche*, p. 161 sq.

мне каждый раз откровение божественного!.. Сколько необычайных вещей проходило передо мной в эти вневременные мгновения, которые выпадают в нашей жизни, словно падая с луны, когда не знаешь, насколько ты уже стар и насколько ты еще помолодеешь...» (Приводится в «Воле к власти». II, с. 379).

С этим текстом мне хотелось бы сопоставить два других:

«Видеть, как гибнут трагические натуры, и *мочь смеяться над этим* — несмотря на то, что испытываешь глубокое понимание, волнение, симпатию, — вот что божественно» (1882–1884. Приводится в «Воле к власти». II, с. 380).

«Мое первое решение: трагическое *удовольствие* при виде того, как гибнет высшее и лучшее (рассматривая его как слишком ограниченное по сравнению с Целым); но это лишь способ мистически предчувствовать некое высшее “благо”».

Мое последнее решение: высшее благо и высшее зло тождественны» (1884–1885. Приводится в «Воле к власти». II, с. 370).

«Божественные состояния», знакомые Ницше, должно быть, имели своим предметом трагическое содержание (время) и развивались как расхождение трагически трансцендентного начала в имманентности, содержащейся в смехе. К тому же процессу отсылают и слова из второго фрагмента: «слишком ограниченное по сравнению с Целым». Слова «способ мистически предчувствовать» могут означать мистический модус переживаний, в смысле мистического опыта, а не мистической философии. Если так, то напряженность предельных состояний предстает исканием «*высшего блага*».

Слова «высшее благо и высшее зло тождественны» также могут пониматься как опытная данность (предмет экстаза).

Ницше сам прямо подчеркивал важность, которую он придавал таким предельным состояниям, в следующей заметке: «Новое чувство власти — мистическое состояние; а дорогой к нему служит самый ясный, самый смелый рационализм. — Философия как выражение необыкновенно *высокого* душевного состояния» (Приводится в «Воле к власти». II, с. 380). Выражение «высокое душевное состояние» в смысле мистического состояния уже встречалось в «Веселой науке» (см. выше, с. 456 [наст. изд.]).

Помимо прочего этот пассаж служит примером двусмысленности: Ницше беспрестанно говорит о «власти», тогда как думает о способности дарить. В самом деле, нельзя не отнести на его собственный счет другую заметку того же периода: «Определение мистика: тот, кому достаточно и слишком много своего собственного счастья и кто ищет для своего счастья язык, потому что хотел бы его *дарить*» (1884. Приводится в «Воле к власти». II, с. 115). Тем самым Ницше описывает процесс, из которого

отчасти вытекает его Заратустра. Сопоставляемое в другом месте с властью, мистическое состояние здесь более точно связывается с желанием дарить.

Глубинный смысл моей книги таков: предельное состояние неподвластно воле человека (поскольку человек есть действие, проект), даже и говорить о нем можно, лишь искажая его природу. Но этот решительный запрет может лишь терзать желающего и говорящего: действительно, ему нельзя, но одновременно и нужно желать и говорить. Мне и самому *достаточно и слишком много своего собственного счастья.*

III ВНУТРЕННИЙ ОПЫТ И СЕКТА ДЗЭН

Секта дзэн буддизма существовала в Китае с VI века. Сегодня она процветает в Японии. Японское слово *zen* является переводом санскритского *dhyāna*, означавшего буддийскую медитацию. Так же как и йога, *dhyāna* представляет собой дыхательные упражнения для достижения экстаза. Дзэн отклоняется от обыкновенных путей своим явным пренебрежением к мягким формам. В основе дзэнских религиозных практик — медитация, но ее единственной целью является момент озарения, называемый «сатори». Нет никаких постижимых методов, позволяющих достигать сатори. Это внезапный срыв, резкое раскрытие, вызываемое какой-нибудь непредсказуемой причудой.

Сянь янь горевал, оттого что учитель Вэй шань отказался чему-либо его учить. Однажды, когда он пропальывал сорняки и подметал мусор, вылетевший из под метлы камешек ударился о ствол бамбука, и звук от удара неожиданно перевел его ум в состояние сатори. Вопрос, поставленный Исаном [Вэй-шанем], стал для него совершенно прозрачным; его охватила безмерная радость, такое чувство, *будто он снова нашел своего утраченного отца*. Кроме того, он осознал благожелательность оставленного им старшего ученика, который отказался его наставлять. Теперь он понял, что ему действительно не помогли бы объяснения Исана» (Судзуки¹⁶⁶. «Очерки о дзэн-буддизме». Перевод Соважо и Домалея. 1944, т. II, с. 29—30)*. Слова *«будто он снова нашел...»* подчеркнуты мною.

* Судзуки Д.Т. Очерки о дзэн-буддизме. Часть первая / Пер. Н.М. Селиверстова под ред. С.В. Пахомова. СПб.: Наука, 2002. С. 289. (Примеч. пер.)

«...когда в часовом механизме происходит щелчок, всё, что было в нем скрыто, прорывается подобно извержению вулкана или вспыхивает, как молния. Дзэн называет этот момент “возвращением домой”...» (Судзуки. II, с. 33)*.

Причиной наступления сатори может быть «или нечленораздельный звук, или непонятное замечание, или взгляд на распустившийся цветок, или совершенно тривиальная ситуация вроде спотыкания о камень, скатывания циновки, обмахивания веером и прочее» (Судзуки. II, с. 33)**.

Один монах достиг сатори, когда «споткнулся, идя по двору» (Судзуки. III, с. 253).

«Басо скрутил нос Хякудзё»... и заставил раскрыться его дух (Судзуки. II, с. 31)***.

Учение дзэн часто получало поэтическую форму.
Ян Дай-нянь писал:

*Если хочешь спрятаться в Северной Звезде,
Повернись кругом и соедини свои руки за Южной Звездой.*
Судзуки. II, с. 40^{4*}.

ПРОПОВЕДИ ЮНЬ-МЭНЯ. «В другой раз он сказал: “Бодхисатва Васудева без всякой причины превратился в посох”. Сказав это, он провел своим посохом линию на земле и, заметив в заключение, что все будды, бесчисленные как пески, несут здесь всякую околесицу, покинул зал. — В другой раз он сказал: “Все разговоры, которые я вел до сих пор, — о чем же все-таки они? Сегодня опять я не смог удержаться и пришел, чтобы поговорить с вами еще раз. Есть ли что-либо в этой обширной вселенной, что вам противостоит или поработщает вас? Если есть хоть одна вещь, пусть такая малая, как кончик колючки, которая лежит на вашем пути и за слоняет вам проход, давайте ее сюда!.. Если вас может застигнуть врасплох такой старик, как я, вы сразу собьетесь с пути и сломаете себе ноги...” — В другой раз он сказал: “Смотрите и удивляйтесь! Не осталось больше жизни!” Сказав это, он сделал вид, будто падает. Затем спросил:

* Там же. С. 292. (Примеч. пер.)

** Там же. (Примеч. пер.)

*** Там же. С. 290. (Примеч. пер.)

^{4*} Там же. С. 298. (Примеч. пер.)

“Вы понимаете? Если нет, попросите этот посох, и он вас просветит”» (Судзуки. II, с. 203–206)*.

IV

ОТВЕТ ЖАН ПОЛЮ САРТРУ
(ЗАЩИТА «ВНУТРЕННЕГО ОПЫТА»)**

В моей манере письма сбивает с толку серьезность, которой многие обманываются. Эта серьезность нежива, но что я могу сделать, если, достигая предела, она растворяется в веселье? Будучи выражена без обиняков, чрезмерная подвижность понятий и чувств (состояний духа) не дает возможности что-либо понять (зафиксировать) более медлительному читателю.

Сартр пишет обо мне: «...зарываясь в незнании, он сразу отвергает любое понятие, которое могло бы как-нибудь обозначить то, до чего он доходит: “Решись я сказать ‘я видел Бога’, — и сразу то, что я вижу, изменится. На месте непостижимой неизвестности — дико свободной передо мной, оставляющей меня перед нею в дикости и свободе, — возникнет мертвая вещь, предмет теологии”. — Но это еще не всё, теперь он пишет так: “Мой опыт божественного столь безумен, что надо мной будут смеяться, если я вздумаю говорить о нем”. И дальше: “Со мной, идиотом, Бог говорит из уст в уста...” Наконец, в начале весьма любопытной главы, содержащей своего рода теологию, нам вновь объясняется отказ называть Бога по имени, правда, теперь это делается иначе: “В сущности, человек потому и лишен всякой возможности говорить о Боге, что в человеческой мысли Бог обязательно начинает соответствовать самому человеку, поскольку тот утомлен, алчет сна и покоя”. Это уже не скрупулезность агностика, который хотел бы оставаться на полпути между верой и атеизмом. Это говорит мистик, настоящий мистик, который узрел Бога и отринул слишком человеческий язык тех, кто не видел его. В зоре между двумя процигированными фрагментами, — вся недобросовестность мысли Батая...»***

* Там же. С. 431–433. (Примеч. пер.)

** Ответ на крик «Внутреннего опыта», опубликованную в номерах 260–262 журнала «Кайе дю сюд» (октябрь — декабрь 1943 года) под названием «Новейший мистик».

*** Сартр Ж. П. Один новый мистик // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века / Пер. С. А. Фокина. СПб.: Мифрил, 1994. С. 39–40. Перевод изменен. (Примеч. пер.)

Возражения Сартра помогают мне выделить главное. Мне кажется, что тот специфический опыт, который переживают люди и который они называют опытом Бога, искажается, когда мы его именуем. Довольно лишь представить его в виде какого-то объекта, и уже никакие предосторожности не помогут. Напротив того, если избегать именования, то всякая теология развешивается и остается лишь для памяти; опыт водворяется в безнадёжность.

На основании этой книги Сартр весьма удачно описывает мои мысленные жесты, подчеркивая их глупость извне яснее, чем я мог бы это сделать изнутри (волнуясь); надо признать, что, выделяемые и анатомизуемые равнодушно-трезвым взглядом, они отчетливо демонстрируют (как и положено) весь свой тягостный комизм:

«Он говорил, — пишет Сартр обо мне, — что не может устранить муку, но не может и вынести ее. Но если ничего кроме этой муки и нет? Тогда сделаем эту муку ненастоящей. Батай сознается: “Я учу искусству превращать тревогу в отраду”. И тут же подменяет понятия: “я ничего не знаю”. Хорошо, это значит, что мои познания могут остановиться, дальше не пойдут. По ту сторону ничего не существует, поскольку есть только то, что я знаю. А если субстанциализировать мое неведение? Если обратить его во тьму незнания? Тогда оно становится позитивным: я могу его коснуться, слиться с ним. “Когда достигну незнание, абсолютное знание занимает место среди других знаний”. Еще лучше: в нем можно устроиться. Был свет, слабо освещавший тьму. Теперь я вошел во тьму и *с точки зрения тьмы* смотрю на свет. “Незнание обнажает. Это утверждение — вершина, но его следует понимать так: обнажает — стало быть, я вижу то, что до сих пор скрывало от меня знание, но раз я вижу, то я знаю. Да, действительно знаю, но познанное снова обнажается незнанием. Хотя в бессмыслии и есть смысл, но этот смысл бессмыслия теряется, снова становится бессмыслием (и так безостановочно)”. Да, нашего писателя не проведешь. Он субстанциализирует незнание, но с осторожностью: это субстанция движения, а не объекта. Но всё равно это фокус: незнание, которое до того было только *ничем*, разом вдруг становится тем, что по ту сторону знания. Впадая в него, Батай внезапно оказался *на стороне трансцендентности*. Вывернулся все-таки: отвращение, стыд, тошнота — всё осталось на стороне знания. И теперь ему легко говорить, что “ничто не открывается ни в падении, ни в пустоте”, — потому что главное открылось: что моя мерзость — это бессмыслие и что у этого бессмыслия есть свой не-смысл (отнюдь не совпадающий с первоначальным смыслом). Секрет этого обмана открывается нам в цитируемом у Батай тексте Бланшо: “Вскоре темнота стала казаться ему мрачнее, ужаснее любой другой темноты, словно она на самом деле выступила из раны мысли, — мысли, что больше себя не мыслила, *мысли, иронически ставшей*

объектом не мысли, а чего-то другого". — Но Батай именно не хочет видеть, что незнание имманентно мысли. Мысль, которая мыслит, что ничего не знает, — всё равно мысль. Она обнаруживает свои пределы изнутри, но она всё же не воспаряет над собой. Это всё равно как из ничего делать что-то, дав ему имя. — Но наш писатель доходит и до этого. Ему это не стоит большого труда. Мы с вами пишем попросту: "Я ничего не знаю". Но предположим, что это *ничего* мы поставим в кавычки, как это делает Батай: "А главное — 'ничто', я не знаю 'ничего'". Вот ведь какой странный оборот: это "ничто" вдруг выделяется, обособляется, того и гляди, начнет существовать само по себе. Остается только назвать его теперь *неизвестностью* — и результат налицо. Ничто — это то, что совсем не существует; неизвестность — это то, что никак не существует для меня. Назвав ничто неизвестностью, я делаю его существом, сущность которого в том, чтобы не даваться моему познанию; добавив, что я не знаю ничего, я сообщаюсь с этим существом посредством чего-то иного, уже не знания. И вновь нас может просветить фрагмент из Бланшо, который приводит Батай: "В этой пустоте смешивались взгляд и объект взгляда. Мало того что этот ничего не видевший глаз постигал причину своего видения. *Он видел в качестве объекта то, что не давало ему видеть*"*. Вот она, эта дико-свободная неизвестность, которой Батай то дает имя Бога, то отказывает в нем. Это чистое гипостазированное небытие. Последнее усилие, и мы сами растворимся в этой тьме, которая до сих пор лишь защищала нас: именно знание сознает *объект* перед лицом субъекта. Незнание позволяет "упразднить субъекта и объект — единственное средство, чтобы в итоге субъект не стал обладать объектом". Остается "сообщение"; иначе говоря, тьма поглощает всё. Но Батай забывает, что собственными руками выстроил универсальный объект — Ночь. Впору применить к нашему автору слова Гегеля о шеллингианском абсолюте: "Ночью все коровы кажутся черными". По-видимому, отдаваться такой тьме — восхитительно. Я этому не удивляюсь. Это особый способ раствориться в *ничто*. Но Батай здесь — как и выше... — косвенным путем удовлетворяет свое желание "быть всем". Словами "ничто", "тьма", "незнание обнажает" он подготавливал нас к небольшому пантеистическому экстазу. Вспомним, что говорил Пуанкаре о геометрии Римана.¹⁰⁷ замените римановское определение плоскости на евклидовское определение сферы, и вы получите геометрию Евклида. Так и тут: система Спинозы — это белый пантеизм; система Батай — черный пантеизм**.

* Выделено Сартром.

** Там же. С. 40–42. Перевод уточнен по французскому тексту Батай (который, со своей стороны, пропускает некоторые фразы из статьи Сартра). (Примеч. пер.)

Здесь, однако, я должен поправить Сартра: следовало сказать «была бы черным пантеизмом...» — если бы моя, скажем, бесконечная неутомимость изначально не лишала меня всякой возможности остановиться. Но я доволен, видя себя в этом обличительном свете медленной мысли. Я ведь и сам замечал (в той или иной форме) эти неразрешимые затруднения — *из них и исходила моя мысль, ее движение*, — но то было словно пейзаж, который видишь из скорого поезда, и я всё время видел лишь то, как они растворяются в движении и возрождаются в других формах, с катастрофически ускоряющейся быстротой. При этом сильнее всего было тягостное чувство головокружения; стремительный, задыхающийся бег среди этих формирующихся и деформирующихся (распахивающихся и вновь закрывающихся) внутренних ландшафтов никогда не мешал мне переживать пустоту и тупость своей мысли, но хуже всего был тот момент, когда эта пьянящая пустота придавала мысли полноту и плотность, когда именно в силу вызываемого ею опьянения бессмыслие обретало права смысла. Действительно, раз бессмыслие пьянит меня, то оно получает именно тот смысл, *что оно меня пьянит*; в таком восторге приятно терять голову — а значит, в самом факте ее потери есть какой-то смысл. Едва лишь возникал этот новый смысл, как становилась явной его несостоятельность, и меня снова опустошало бессмыслие. Но этот возврат бессмыслия давал начало еще более сильному опьянению. Тогда как Сартр, ничем не опьяненный и не теряющий голову, судящий извне, не испытывая их, о моем страдании и опьянении, *заключает* свою статью, делая упор на этой пустоте: «Радости, к которым зовет нас Багай, стоят не больше, чем удовольствие выпить стакан вина или позагорать на пляже, если они самодостаточны, если они не должны вплетаться в ткань новых человеческих начинаний, способствовать формированию нового человечества, которое будет преодолевать себя, стремясь к новым целям»*. Это верно, но, повторяю, именно оттого, что они были такими — опустошающими, — они и продолжались во мне в виде тревоги. Во «Внутреннем опыте» я попытался описать такое движение, которое, утрачивая всякую возможность остановки, легко становится уязвимым для критики, думающей остановить его извне, ибо сама-то критика не увлечена движением. Моего головокружительного падения и *различия*, вносимого им в жизнь духа, возможно, и не понять тому, кто сам не переживает их в себе; и тогда он может, как Сартр, упрекать меня то в том, что я прихожу к Богу, то в том, что я прихожу к пустоте! Эти противоречивые упреки подтверждают мою мысль: *я никогда ни к чему не прихожу*.

Оттого критиковать мою мысль так трудно. Что бы мне ни сказали, мой ответ заранее готов: из аккуратной критики я могу извлечь, как и в

* Там же. С. 44. (Примеч. пер.)

данном случае, только новое средство для тревоги, а следовательно для упоения. В своем стремительном беге я не останавливался на многих комичных моментах — а Сартр позволяет мне возвратиться к ним... И так без конца.

Тем не менее из легкости моей позиции вытекает очевидная слабость:

«Жизнь пропадает в смерти, реки — в морях, знакомое — в незнакомом», — писал я («Внутренний опыт», с. 168 [наст. изд.]). И для жизни смерть (как уровень моря для воды) — легкодостижимая цель. К чему заботиться о своем желании убеждать? Я сам словно море пропадаю в себе; я знаю, что ко мне с грохотом катятся воды потока! Порой то, что острый ум думает спрятать, немедленно выходит наружу из за той великой глуposti, которая с ним связана и ничтожную часть которой он составляет. Глубинная истина чтения — в осознании того, как противоречивы книги, как хрупки самые высокоумные построения. На самом деле (ограниченное видимостью) происходит не столько возвышение ясной мысли, сколько ее растворение в общей мгле. Нас вводит в заблуждение кажущаяся неподвижность книги: но каждая книга — это еще и сумма недоразумений, для которых она служит поводом.

А раз так, то к чему изнурять себя сознательными усилиями? Когда я пишу, мне впору только смеяться над собой (да и написал ли бы я хоть фразу, если бы согласно с нею сразу не звучал смех?). Само собой разумеется, я стараюсь работать со всей строгостью. Вот только чувство хрупкости самой мысли и особенно уверенность, что именно через неудачу она и достигает своих целей, — лишает меня покоя, той ненапряженности, что способствует строгому порядку. Обреченный всё делать кое-как, *я мыслю и выражаюсь по воле случайностей*.

Конечно, каждый признаёт какую-то роль за случайностью. Но как можно меньшую и, главное, как можно менее сознательную. А я срываюсь со всякой привязи, разрабатываю мысль, распоряжаюсь ее выражением, но не могу располагать собой как хочу. Сам ход моей мысли — разнуданный. Минимальным порядком и кое-какой эрудицией я обязан другим, счастливой случайности, быстротечным моментам ненапряженности. В остальное же время... Пожалуй, таким образом моя мысль лучше согласуется со своим предметом — которого она верней всего достигает, разрушаясь, — зато плохо сознаёт сама себя. Ей пришлось бы сразу и вполне высвечиваться и распадаться... созидаться и рушиться в одном и том же человеке.

Собственно, и эти объяснения неточны. Даже самые строгие мыслители все-таки подвержены случайности; и наоборот, часто меня далеко заводит требовательность, неотъемлемо присущая работе мысли. Одна из главных трудностей, стоящих перед нашим умом, — упорядочивать его ход во времени. Скажем, в какой то момент моя мысль достигает значи-

тельной строгости. Но как увязать ее со вчерашней мыслью? Вчера я был в каком то смысле иным, откликался на иные заботы. Сообразовать одно с другим еще возможно, но...

Такого рода недостатки не более смущают меня, чем многие другие невзгоды, из которых обычно складывается ход человеческих дел: наша человеческая суть связана с неудовлетворенностью, которую мы выносим, но никогда не приемлем; мы удаляемся от нее, когда довольны, мы удаляемся от нее, когда отказываемся искать удовлетворения. Сартр справедливо упоминает в связи со мной *миф о Сизифе*¹⁰⁸, но, думается, я говорю здесь от имени человека вообще. От нас можно ждать, что мы будем идти до последней возможности, а не придем к чему-либо. Напротив, по-человечески уязвимо начинание, которое обретает смысл лишь в связи с моментом своего завершения. Я же могу пойти дальше? Не стану ждать, пока все мои усилия сообразуются друг с другом, — двинусь дальше. Пойду на риск; читатели вольны не рисковать вместе со мной и часто пользуются этой свободой! а критики верно предупреждают их об опасности. Но я, со своей стороны, указываю на еще худшую опасность: опасность методов, которые подходят лишь для *завершения* познания и ограничивают своих приверженцев *фрагментарным*, неполноценным существованием, если сравнить его с недостижимым *цельм*.

Признав всё это, попытаюсь защитить свои позиции.

Я говорил о *внутреннем опыте*; так назывался мой предмет; выставя столь неопределенный заголовок, я не имел в виду ограничиваться внутренними данными этого опыта. Мы можем лишь произвольно ограничить познание тем, что мы извлекаем из субъективной интуиции. Это мог бы сделать только новорожденный. Но в том-то и дело, что мы, пишущие, не знаем о новорожденном ничего кроме своих внешних наблюдений (ребенок для нас — лишь объект). Опыт *отделения* от жизненного континуума (зачатие и рождение), возвращение в этот континуум (при первом сексуальном переживании и первом смехе) не оставляют нам отчетливых воспоминаний; до сердцевины собственного существа мы добираемся лишь через объективные операции. *Развитая феноменология духа* предполагает совпадение субъективного и объективного и одновременно слияние субъекта с объектом*. Это значит, что обособленные операции приемлемы только при утомлении мысли (так, мое объяснение смеха и описание его модальностей, не проследивая всего процесса в целом, оставались незавершенными — всякая теория смеха должна быть целостной философией, и точно так же всякая целостная философия

* Таков основополагающий принцип феноменологии Гегеля. Ясно, что современная феноменология в силу несоответствия этому принципу составляет для подвижной человеческой мысли лишь момент среди других — песочный замок, заурядный мираж.

должна быть теорией смеха...). Но в том-то и дело, что, утверждая эти принципы, я тут же должен отказываться им следовать: мысль возникает во мне беспорядочными вспышками и без конца удаляется от цели, к которой был направлен ее ход. Уж не знаю, говорю ли я здесь о бессилии человека вообще — или о моем собственном... Не знаю, но у меня мало надежды прийти к цели, хотя бы к результату, удовлетворительному на внешний взгляд. Не лучше ли будет, если философия, как у меня, станет вспышкой во тьме, кратким мигом речи?.. Возможно, простую истину на сей счет включает в себе последний миг.

Стремясь к познанию, я косвенно пытаюсь сделаться всем мирозданием; но в ходе этого процесса я не могу быть цельным человеком, я подчиняюсь некоторой частной цели — сделаться всем. Конечно, если бы я мог им сделаться, то оказался бы также и цельным человеком, но *в своих усилиях* я отдаляюсь от него, а как же стать всем, не будучи цельным человеком? Таким цельным человеком я могу быть лишь опустив руки. Я не могу быть им по собственной воле: ведь моя воля по необходимости в том, чтобы прийти к цели! А вот если беда (или удача) заставит меня опустить руки, тогда я буду знать, что я *если* цельный человек, *не подчиненный ничему*.

Иными словами, момент мятежа, присущий воле к познанию сверх практических целей, нельзя длить бесконечно: чтобы быть всем мирозданием, человеку пришлось бы оставить свой принцип — ничего не принимать в своем существе, кроме стремления превзойти собственное существо. Мое существо есть мятеж, неограниченность *желания*; Бог был для него лишь пройденным этапом, и вот уже он, разросшись от непомерного опыта, комически взгромоздился на кол.

V

НЕБЫТИЕ, ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬ, ИММАНЕНТНОСТЬ

Из моего метода следует в конечном счете невыносимая (особенно для меня!) путаница. Попробую по возможности возместить ее... Но хотелось бы сразу же уточнить смысл слов.

Небытие для меня — предел того или иного существа. По ту сторону пределов — во времени, в пространстве — существа уже нет. Для нас это не-существо исполнено смысла: я знаю, что меня можно *уничтожить*. Ограниченное существо — это лишь частное существо, да и существует ли целостность бытия, понимаемая как сумма всех существ?

Трансцендентность существа, по сути, и есть такое небытие. Объект может трансцендировать нас лишь в том случае, если возникнет за пределом небытия, в некотором смысле как данность небытия.

Напротив того, если усматривать в нем расширение того существования, которое мне изначально явлено во мне самом, то объект становится *имманентен* мне.

С другой стороны, объект может быть активным. Существо, грозящее другим смертью (ирреальное или нет — человек, бог, государство), обнаруживает в себе трансцендентный характер. Его сущность дается мне в небытии, задаваемом моими пределами. Его пределы задает сама его деятельность. Его суть выражается в терминах небытия; осязательным оно становится в форме чего-то высшего. Если я хочу смеяться над ним, я должен смеяться над небытием. Но и наоборот, смеясь над небытием, я смеюсь над ним. Смех — на стороне имманентности, поскольку небытие осмеивается, а тем самым подвергается разрушению.

Мораль трансцендентна, поскольку она апеллирует к благу существа, возводимого на небытии нашего собственного существа (таково сакрализованное человечество, боги или Бог, государство).

Мораль вершины, будь она возможна, требовала бы обратного — смеяться над небытием. Причем не делать этого во имя чего-то высшего: если я гибну за свою страну, я направляюсь к вершине, но не достигаю ее; я служу для блага моей страны, которое выше моего небытия. Имманентная же мораль, будь она возможна, требовала бы от меня гибнуть бесцельно, только во имя чего же этого требовать — во имя ничто, над которым я должен смеяться! А я смеюсь над этим — и никакого требования больше нет! Если бы должно было умирать со смеху, то такая мораль была бы одним взрывом безудержного хохота.

VI

СЮРРЕАЛИЗМ И ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬ

Упомянув (на с. 429 [наст. изд.]) об Андре Бретоне, я хотел бы сразу сказать о том, чем я обязан сюрреализму. Хотя я и процитировал одну его фразу в неодобрительном смысле, в главном он вызывает у меня интерес.

Если обращать внимание не на букву, а на дух, всякий увидит, что в моих размышлениях развивается моральная проблематика, которую переживал сюрреализм, а в обстановке, где я живу, находит продолжение его нетерпимость — насколько он знал, что это такое. Возможно, Бретон

ошибается в предмете поисков. Озабоченность внешним заставляет его останавливаться на трансцендентности. Метод приковывает его к полага^{нию} *объектов*, которым принадлежит ценность. Добросовестность требует от него самоуничтожиться, отдаться небытию объектов и слов. Где небытие — там и подделка, оно втягивает в игру конкуренции, так как небытие существует в форме чего-то высшего. Сюрреалистический объект по сути своей агрессивен — его задачей является уничтожение. Конечно, он никого не порабощает, он нападает *низачем, без цели*. И все-таки автора — несомненно стремящегося к имманентности — он вовлекает в игру трансцендентности.

Жест, выразившийся сюрреализмом, заключен, возможно, уже не в объектах. Если угодно, он заключен в моих книгах (приходится говорить об этом самому, иначе кто бы заметил?). Из полагания трансцендентных объектов, выдающих себя в разрушительных целях за нечто бессодержательно-высшее, следует скользкий переход к имманентности и вся магия *медитаций*. Более глубокое разрушение, более необычайный переворот, безграничное вовлечение себя в игру. Себя самого и заодно всех вещей.

КОММЕНТАРИИ

Тексты, составившие данный том, переведены по изд.: *Bataille G. Œuvres complètes: En 12 t. P.: Gallimard, 1973. T. V, VI.* В комментариях отчасти использованы примечания к указанному изданию.

ВНУТРЕННИЙ ОПЫТ

L'expérience intérieure

Батай начал писать «Внутренний опыт» зимой 1941 года, закончил летом 1942 го. Однако некоторые фрагменты третьей части («Предтечи казни») были написаны или уже опубликованы ранее. Согласно авторскому примечанию, не вошедшему в окончательный текст книги, самый первый из них относится еще к 1926 году. Незадолго до «Внутреннего опыта», осенью 1941 года, Батай написал повесть «Мадам Эдварда»; он подчеркивал, что обе книги настолько тесно связаны, что невозможно понять одну без другой. «Внутренний опыт» вышел в издательстве «Галлимар» в 1943-м, был переиздан в 1954 году как первый том цикла «Сумма атеологии», с добавлением «Метода медитации», а затем вошел в т. V Полного собрания сочинений Батая.

¹ «*Видеть, как гибнут трагические натуры... вот что божественно*». — Та же цитата приводится во фрагменте «Внутренний опыт Ницше» (см. с. 514 наст. изд.). В 1939 г. Батай публикует последний, 5 й выпуск журнала «Ацефал» под названием «Безумие Ницше», написанный целиком им самим. В частности, в нем помещена статья «Практика радости перед лицом смерти», название которой перекликается с данной цитатой.

² «*...ибо теперь я вижу, что это было сном*». — Батай использует метафору сна в основном применительно к системе Гегеля, сравнивая собственный метод, в основании которого лежит переживание внутреннего опыта, с моментом пробуждения, выхода из замкнутого на себе самом «сна разума». Ср.: «<...> Гегель не мог избежать исчезновения рассуждения, однако исчезало оно *во сне*. Та исчезающая мысль, о которой толкую я, есть пробуждение, а

не сон мысли <...>» (*Батай Ж. Суверенность // Батай Ж. Проклятая часть. М.: Ладомир, 2007. С. 441*).

³ *Анализ смеха...* — В 1920 г. Батай прочел небольшую работу Анри Бергсона «Смех». По мысли Бергсона, смех представляет собой своего рода защитный социальный механизм: его причиной становятся косность, отсутствие гибкости, неспособность к изменению, то есть автоматизм — в противоположность жизни. Этот текст разочаровал Батая, однако смех стал одним из основных феноменов, к исследованию которых он обращался на протяжении всей жизни. Противопоставляя смех «серьезности» философа или ученого, Батай рассматривал это экстатическое состояние как одну из форм внутреннего опыта, в котором человек «выходит из себя», становится другим.

⁴ *...книгу, где должно было содержаться решение загадки...* — Имеется в виду первоначальная версия книги «Проклятая часть», носившая название «Предель полезного».

⁵ *Незнание.* — Этим термином Батай пользуется для обозначения преодоления пределов познания и познанного. Незнанию, которое открывается в опыте по ту сторону гегелевского абсолютного знания, посвящены несколько позднейших текстов Батая: «Лекции 1951–1953 годов», статья «Незнание» (1953).

⁶ *Дионисий Ареопагит* — афинянин, живший в I в. н. э. и обращенный в христианство апостолом Павлом. Долгое время его ошибочно отождествляли с Псевдо-Дионисием, который жил в V–VI вв. и которому принадлежит получившая широкое распространение идея непостижимости Бога и символического характера всех его словесных определений. К Псевдо-Дионисию восходит парадигма апофатической (негативной) теологии, в соответствии с которой трансцендентный Бог может быть выражен только посредством отрицательных определений, то есть путем последовательного снятия всех его чувственно фиксируемых атрибутов и характеристик.

⁷ *Экхарт Иоганн* (ок. 1260 — ок. 1328), известный под именем Мейстера Экхарта, — средневековый немецкий мистик и богослов, доминиканец. Последователь Псевдо-Дионисия Ареопагита (см. примеч. 6). За свое учение был обвинен в ереси и осужден Церковью. Его учение оказало большое влияние на европейскую мысль — в частности, на Николая Кузанского, Лютера, Шеллинга, Гегеля, а также на экзистенциальную философию. «Дионисий Ареопагит определял Бога как “чистое ничто”. Экхарт развил и заострил эту отрицательную теологию: “Бог не имеет имени, поскольку никто не может Его понять или сказать о Нем что-либо <...> Значит, если я скажу, что Бог хорош, это будет неправдой; я хорош, а Бог не хорош <...> Если я даже скажу, что Бог мудр, и это будет неправдой; я мудрее, чем он. Если я к тому же скажу, что Бог есть сущее, и это не будет правдой; он есть сущее превышее сущего и отрицание всего”» (*Эммануэль М. История веры и религиозных идей: [В 3 т.] М.: Академический проект, 2009. Т. 3: От Магомета до Реформации. §298. С. 132*).

⁸ *Хуан де ла Крус* (1542–1591) — испанский католический мистик и поэт, был членом ордена кармелитов и вместе с Терезой Авила́ской (см. примеч. 9) принимал активное участие в его реформе. В своем творчестве сочетал мистическую поэзию с богословским анализом. Главная тема его поэм — стремление души к единению с Богом. Канонизирован в 1726 г. Признан учителем Церкви в 1926 г.

⁹ *Святая Тереза* (Тереза Авила́ская, Тереса де Хесус; 1515–1582) — испанская религиозно-мистическая писательница, монахиня ордена кармелитов, осуществившая его реформу. Канонизирована в 1622 г. Причислена к учителям Церкви в 1970 г. Согласно ей, мистическое слияние с Богом возможно в непосредственной, телесной любви к нему. Д.С. Мережковский приводит отрывок, который он приписывает воспоминаниям святой Терезы: «Справа от себя увидела я маленького Ангела <...>. Длинное, золотое копье с железным наконечником и небольшим на нем пламенем <...> и он вонзал его иногда в сердце мое и во внутренности, а когда вынимал из них, то мне казалось, что с копьем он вырывает и внутренности мои. Боль от этой раны была так сильна, что я стонала, но и наслаждение было так сильно, что я не могла желать, чтобы кончилась боль» <...>. «Чем глубже входило копье во внутренности мои, тем больше росла эта мука, тем была она сладостнее»» (*Мережковский Д.С. Испанские мистики*. Томск: Водолей, 1997. С. 55). В 1645–1652 гг. скульптор Джованни Лоренцо Бернини воплотил это мистическое видение в мраморе, создав алтарную группу «Экстаз святой Терезы» в римской церкви Санта Мария дела Витториа.

¹⁰ *Стремление оттолкнуться от идеи проекта...* — Батай полемизирует здесь, в частности, с Ж.-П. Сартром, рассматривающим экзистенцию как проект. Человеческое бытие тесно связано с идеей проекта и в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Проекту, предполагающему трансформацию мира субъектом, Батай противопоставляет опыт, в котором трансформацию претерпевает сам субъект.

¹¹ *Я называю опытом путешествие на край возможного...* — Вероятно, реминисценция заголовка романа Л.-Ф. Селина «Путешествие на край ночи» (1932).

¹² *Морис Бланшо* (1907–2003). — Знакомство Батая с Морисом Бланшо состоялось в 1940 г. Двух писателей связывала глубокая дружба. Признание, что ключевое для «Внутреннего опыта» положение исходило от Бланшо, — одно из указаний на то, что книга была написана «в сообществе» с ним.

¹³ *Кьеркегор* Сёрен (1813–1855) — датский философ и писатель, исповедовавший христианство как личный экзистенциальный опыт. Батай начал читать Кьеркегора под влиянием Льва Шестова, с которым общался в Париже в начале 1920-х годов.

¹⁴ ...«*Упражнения*» святого Игнатия... — Святой Игнатий (Игнатий Лойола, ок. 1491–1556) — католический святой, основатель Общества Иисуса (ордена иезуитов). При жизни был дважды обвинен в ереси. Канонизирован в 1622 г. «Духовные упражнения» святого Игнатия представляют собой учение о че-

тырех этапах испытания совести, размышления, созерцания и молитвы, цель которого — пройти вместе с Христом путь духовного становления.

¹⁵ ...от лишенного формы и модуса кармелитского Бога... — Имеется в виду теология кармелита Хуана де ла Круса, описывавшего переживание мистиком Бога как чисто негативную «темную ночь». Нищенствующий монашеский орден братьев Пресвятой Девы Марии горы Кармель основан ок. 1155 г. в Палестине. В XIII в. кармелиты переселились в Европу, а в XVI в. разделились на женский и мужской ордена.

¹⁶ *Иезуиты* — члены Общества Иисуса, мужского монашеского ордена, основанного в 1534 г. Игнатием Лойолой (см. примеч. 14). Иезуиты традиционно имели репутацию циничных, лицемерных интриганов, действующих по принципу «цель оправдывает средства». В книге Батая «Ненависть к поэзии» (1947; позднее получила новый заголовок — «Невозможное») фигурирует в качестве одного из персонажей некий А., или «Монсиньор Альфа» — член Общества Иисуса, второе «я» рассказчика, наделенный «чувством невозможного» и вместе с рассказчиком участвующий в развратных оргиях.

¹⁷ *Йога*. — Батай начал практиковать йогу в момент тяжелого психологического кризиса, после смерти его спутницы Колеет Пеньо (Лауры) в 1938 г.

¹⁸ *Ом* — фундаментальное сочетание звуков, обладающее, согласно индуизму, божественной силой и приносящее гармонию в тело и разум. Ом считается «невыразимым слогом» или «предельным словом», за которым может следовать только молчание.

¹⁹ *Тантризм* — неортодоксальное направление индуизма, наделяющее са крахальным смыслом сексуальную активность человека. Священными текстами этого учения выступают тантры — ряд трактатов по йоге, содержащие методики, направленные на пробуждение и активизацию женской сексуальной энергии кундалини, которая, поднимаясь от гениталий по стволу спинного мозга вверх, соединяется с мужской энергией: таким образом происходит приобщение к абсолюту.

²⁰ ...традицию Адвайты веданты, в которой Ницше узрел своих предшественников... — Адвайта веданта, или майявада, — разновидность веданты (философского учения, опирающегося на Веды — священное писание индуизма), наиболее последовательно настаивавшая на идее нераздельности, единства атмана («я», души) и брахмана (абсолюта), а также на тезисе об иллюзорности мира. Фридрих Ницше знал это учение по книге своего друга, востоковеда Пауля Дойссена «Система веданты» (1883) и упоминает его в ряде своих сочинений. Об одном из источников сведений Батая о веданте и йоге см. примеч. 26 к «Виновному».

²¹ *Когда я был христианином...* — Батай, выросший в атеистической семье, обратился в католицизм и принял обряд крещения в 1914 г. В юности он изучал теологию, мечтая стать монахом или священником, однако уже к 1920 г. утратил веру.

²² *Христос... говорил о скрежете зубовнам в аду...* — Речь идет об описании Христом адских мучений: «<...> там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 8: 12).

²³ ...*Xuan de la Cruz пишет: «Para venir a serlo todo...» («Чтобы в итоге стать всем»).* — Имеются в виду духовные стихи, включенные в его трактат «Восхождение на гору Кармель»: «Чтобы добиться удовлетворения во всем, | желай не иметь его ни в чем. | Чтобы обладать всем, | желай не обладать ничем. | Чтобы стать всем, | желай не быть ничем...» (*Juan de la Cruz. Subido al monte Carmelo. Madrid: Rialp, 1961. P. 120*).

²⁴ ...*свободы необъезженного жеребца.* — Образ, часто встречающийся в художественных и теоретических текстах Батая. Дикая, необъезженная или понесшая лошадь — метафора суверенности, неподвластной человеку животной свободы. Ср.: «Только величие грома и абсолютное неистовство лошади имеют эту силу дойти до края света, до взрыва, до чрезмерной потери» (*Bataille G. L'amitié de l'homme et de la bête // Bataille G. Œuvres complètes: En 12 t. P.: Gallimard, 1988. T. 11. P. 169*).

²⁵ *Саньяси* — странствующие индуистские монахи, отказывающиеся от материального имущества и сосредоточенные на духовном совершенствовании.

²⁶ ...*«поступай так, как если бы...»* — Категорический императив (общезначимое нравственное предписание) в моральной философии Канта имеет следующие формулировки: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» (*Кант И. Критика практического разума // Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. С. 347*); «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» (Там же. С. 260); «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» (Там же. С. 270).

²⁷ *«Ессе Ното».* — Имеется в виду автобиографическое произведение Ф. Ницше «Ессе Ното. Как становятся самим собою» (1888).

²⁸ ...*чувство тревожной верности обжигает меня, будто хитон Несса.* — Несс — персонаж греческой мифологии, кентавр, перевозивший через реку Геракла и его супругу Деяниру. Несс попытался овладеть Деянирой и был убит Гераклом. Умирая, кентавр посоветовал Деянире собрать его кровь, чтобы таким образом сохранить любовь мужа. Деянира выткала и послала Гераклу одежду, пропитанную ядовитой кровью Несса (хитон Несса), что стало причиной гибели героя.

²⁹ *Dionysos philosophos.* — Древнегреческий бог виноградной лозы Дионис был одним из главных персонажей философии Ницше, с которым он часто себя отождествлял. См., напр., предисловие к «Ессе Ното»: «Я ученик философа Диониса, я предпочел бы скорее быть сатиром, чем святым» (*Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 694*). Вслед за Ницше к фигуре умирающего и воскресающего Диониса обращается и Батай (в журнале «Ацефал», в позднейшей статье «Dionysos redivivus», 1946).

³⁰ *Вечное возвращение* — один из главных концептов философии жизни Ницше. Мысль о вечном возвращении как «высшей формуле утверждения, которая вообще может быть достигнута», по свидетельству самого филосо-

фа, почти мистическим образом внезапно озарила его в 1881 г. во время путешествия в горах. Возможность бесконечного повторения не оставляет надежды на потустороннюю жизнь и спасение, но придает каждому мгновению жизни непреходящий характер.

³¹ *Фридрих Вюрцбах* — немецкий историк, руководитель архива Ницше в Германии в период Третьего рейха. Перевод подготовленного им издания «Воли к власти» (*Nietzsche F. La volonté de puissance*. P.: Gallimard, 1935) был признан во Франции.

³² *Вакханки* (менады) — спутницы и почитательницы Вакха (Диониса).

³³ *...нить Ариадны...* — Ариадна — персонаж греческой мифологии. Ее возлюбленный Тесей убил в критском лабиринте Минотавра, а выбраться из лабиринта ему помог клубок ниток, полученный от Ариадны, которая стала позднее невестой Диониса. Образ Ариадны играет важную роль в философии Ницше, а образ лабиринта — один из центральных для Батая. См., напр., главу «Лабиринт (или Состав из отдельных существ)» во «Внутреннем опыте». Мотив «нити Ариадны» также встречается в ряде его текстов.

³⁴ *Рю де Ренн* — улица в округе VI Парижа. В доме № 85 по улице Ренн жила и в 1934 г. скончалась мать Батая Мария-Антуанетта Батай. С 1935 по 1938 г. Батай жил в доме 76-bis по той же улице.

³⁵ *Сен-Жермен* — бульвар в Париже; у его пересечения с улицей Ренн на ходится церковь Сен Жермен де-Пре.

³⁶ *Иов на гноище* — сюжет, изложенный в библейской книге Иова и отраженный в произведениях христианской живописи. Бог по навету Сатаны подверг праведника Иова суровому испытанию, в котором тот не только лишился детей и богатства, но и был поражен проказой, так что должен был удалиться из города и сидеть «в прахе и пепле», «на гноище».

³⁷ *Невозможное* — один из главных батаевских терминов. Невозможное — та область, к которой внутренний опыт устремляется, но, пытаясь достигнуть ее, терпит провал. Батай, в отличие от христианских мистиков, считает, что Бог не только не может быть познан, но что он невозможен. Невозможное — то, что за пределами возможного, — фактически совпадает с ничто. Интерпретация и, парадоксальным образом, принятие Бога именно как такой невозможности, как ничто, отличает атеологию Батая от негативной теологии. «Невозможное» отсылает к символически важной для Батая фигуре А. Рембо, у которого так называется шестое стихотворение в прозе из сборника «Одно лето в аду» (1873). В 1962 г. под названием «Невозможное» вышла одна из книг Батая (см. примеч. 16, 39).

³⁸ *Данаиды* — дочери царя Данаа, которые, согласно греческому мифу, за убийство своих мужей были приговорены наполнять водой бездонную бочку.

³⁹ *...ненависть — не к поэзии...* — В 1947 г. Батай опубликовал книгу «Ненависть к поэзии», состоящую из нескольких прозаических и поэтических текстов. Эта книга писалась одновременно с «Суммой атеологии» и в художественной форме разворачивает тот же философско-экзистенциальный по-

иск. Вторым изданием «Ненависти к поэзии» является «Невозможное» вышедшее в 1962 г.

⁴⁰ ...*сколачивая себе состояние*. — Ср. ниже во «Внутреннем опыте» (см. с. 113 наст. изд.) замечания о Рембо, о его отказе от художественного творчества и попытке обогатиться в Африке.

⁴¹ *Зашел в церковь Сен-Рок. Перед образом солнца...* — Церковь Святого Роха в центре Парижа — памятник классической архитектуры XVII в. «Образом солнца» Батай называет расположенный над ее алтарем монументальный барельеф Э.-М. Фальконе «Слава Господня».

⁴² ...*нельзя спать в это время*... — См. полную цитату: «Иисус будет терпеть крестную муку до конца мира. Нельзя спать в это время» (*Паскаль Б. Мысли* / Пер. Ю. Гинзбург. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1999. С. 331). «Спать» — значит уподобиться апостолу Петру, который уснул в ночь казни Иисуса Христа. «Нельзя быть спокойным, нельзя спать. Не всем нельзя — а лишь некоторым, редким “избранныкам” — или “мученикам”. Ибо если и они уснут, как уснул в достопамятную ночь великий апостол, то жертва Бога окажется напрасной и в мире окончательно и навсегда восторжествует смерть», — так комментирует этот афоризм Паскаля Лев Шестов (*Шестов Л. На весах Иова*. Париж: YMCA-Press, 1975. С. 312). Именно под влиянием Шестова состоялось знакомство Батая с философией Паскаля

⁴³ ...*не спать в надежде на грядущее блаженство*... — Имеется в виду знаменитое «пари Паскаля», в соответствии с которым, уверовав в Бога, человек ничего не теряет, но может приобрести блаженство вечной жизни, тогда как неверующий, ничего не теряя, ничего и не приобретает. Батай привлекает не столько мнимая прагматика этого аргумента в пользу принятия религиозной веры, сколько его игровой характер, неопределенность пари, наличие ставки, вера в удачу. Различие, которое проводит Батай между собой и Паскалем, заключается в отказе от этой ставки, от надежды получить вечную жизнь («быть спасенным»).

⁴⁴ «*Сто двадцать дней*» — «Сто двадцать дней Содомы», роман Д.-А.-Ф. де Сада, написанный в 1785 г., но опубликованный лишь в начале XX в. Произведения Сада привлекали к себе внимание французских интеллектуалов, среди которых, наряду с Батаем, были Жак Лакан, Пьер Кlossовский, Ролан Барт, Морис Бланшо, Симона де Бовуар, Альбер Камю и другие (см., напр.: Маркиз де Сад и XX век. М.: РИК «Культура», 1992). Батай открыл для себя Сада в 1926 г. Он опирался на Сада не только как писателя, но и как философа и критика, посвятил ему ряд своих работ и, в частности, жестко критиковал скорреалистов за поверхностное прочтение и идеализацию этого автора.

⁴⁵ *Гегель, думается, коснулся крайности*. — По мысли Батая, система Гегеля, включающая в себя также и зло, представляет собой вершину и одновременно крайнюю возможность позитивного сознания. Следующим шагом было бы безумие, невозможность, но Гегель избегает этого шага, завершая свою систему в точке абсолютного знания, где начало совпадает с концом. Ср. также ниже, в главке «Небесная синь» (см. с. 147–151 наст. изд.).

⁴⁶ *Достоевский (в «Записках из подполья»)*... — Батай открыл для себя творчество Достоевского благодаря Льву Шестову в 1920-х годах. Особое впечатление произвели на него «Записки из подполья»; Батай прочел их в 1925 г., взяв книгу в парижской Национальной библиотеке, где он служил.

⁴⁷ *Цезарь: «...чем вторым в Риме»*. — Имеется в виду одно из «крылатых» высказываний Цезаря: «Лучше быть первым в деревне, чем вторым в Риме».

⁴⁸ *...когда вслед за Гоббсом говорят, что смех унижает человека...* — Английский философ Томас Гоббс (1588—1679) утверждал (развивая в этом отношении идеи Платона и Аристотеля), что смех связан с чувством превосходства над окружающими: воспринимая уродство или недостатки других, человек возвышается в собственных глазах («Левиафан», ч. 1, гл. 6.).

⁴⁹ *Еще раз: я зову к ребячеству и к славе...* — Ср.: «<...> истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18: 3); «<...> кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него» (Мк. 10: 15).

⁵⁰ *«Темная ночь»* — название мистического трактата Хуана де ла Круса, сочиненного в тюремном заключении в 1577—1578 гг.

⁵¹ *Девиз Декарта: «Larvatus prodeo», «выступаю под маской»...* — Эти знаменитые слова, в которых Р. Декарт сравнивает себя с актером на сцене, содержатся в его раннем сочинении «Частные рассуждения» (ок. 1619).

⁵² *...в миг «Iamta sabachtani»...* — «Eli, Eli, Iamta sabachtani?!» («Боже Мой, Боже Мой! — для чего Ты Меня оставил?!» — Мф. 27: 46), слова, произнесенные Иисусом, умирающим на кресте.

⁵³ *...неумеренное истребление богатств*. — Отсылка к теории непроизводительной траты, подробно изложенной в книге «Проклятая часть», над которой Батай работал в те же годы, что над «Внутренним опытом». По его мысли, конечный итог всякого полезного труда — растрата и истребление продуктов этого труда. Формами непроизводительной траты могут выступать жертвоприношения, войны, оргии, а также многое другое, в том числе — как в архаических обществах, так и в современных, — праздники, которые сменяют трудовые будни и на время переворачивают установленные в этом обществе иерархии.

⁵⁴ *...а вместо таза звездное небо...* — Батай часто использует образ звездного неба, переворачивая знаменитое высказывание Канта, приведенное в заключение «Критики практического разума»: «Две вещи наполняют душу всегда новым и всё более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне» (*пер. Н.М. Соколова*). Этой гармоничной формуле у Батая противопоставляется вызывающая тошноту или головокружение пустота («ничто», отсутствие как морального закона, так и его гаранта в лице Бога).

⁵⁵ *«Перетекание Глагола»* (1941) — небольшой коллективный сборник; среди его участников, литераторов и художников, были, например, Поль Элюар,

Пабло Пикассо. Цитируемый Батаем текст «Рождение человека-объекта» принадлежал критику и эссеисту Жану Франсуа Шабрену (1920–1997).

⁵⁶ *Андре Бретон* (1896–1966) — писатель и поэт, основоположник сюрреализма. Батай был близок к сюрреализму, но рано отошел от него, уведя с собой нескольких участников движения. Личное знакомство между Батаем и Бретоном состоялось в 1926 г., но симпатии между ними не было: Батай в ряде текстов критиковал Бретона и сюрреалистов за идеализм, Бретон на падал на Батая во «Втором манифесте сюрреализма» (1930).

⁵⁷ *...последние стихи Рембо*. — Поэтическое творчество Рембо было недолгим — он перестал писать стихи уже в двадцать лет. См. также примеч. 37.

⁵⁸ *Это уже не философия, это жертвоприношение (сообщение)*. — Батай сопоставляет философию, и в частности философию абсолютного знания гегелевского «мудреца», с «наивной» позицией «человека жертвоприношения» по отношению к смерти. Необходимость жертвоприношения как воплощения негативности Батай выводит непосредственно из гегелевской диалектики Раба и Господина: «И правда, проблема Гегеля дана в действе жертвоприношения. В жертвоприношении смерть, с одной стороны, сражает главным образом телесное бытие; и именно в жертвоприношении, с другой стороны, «смерть проживает человеческую жизнь»» (*Батай Ж. Гегель, смерть и жертвоприношение // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 257*). Жертвоприношения требует познание, отрицающее свое непосредственное телесное бытие. Но со смертью тела умирает и сознание, которое должно было сохранить себя в этом отрицании. В отказе Гегеля от жертвоприношения Батай видит хитрость идеалистического разума Гегеля и пытается противопоставить ему собственную философию «незнания», выстраивая ее по модели жертвоприношения (жертвы субъекта, мыслящего «я»).

⁵⁹ *...в древней Индии...* — Сложная система жертвоприношений — один из главных моментов ведической религии. Этот ритуал должен был умиротворить богов и добиться их расположения. Он как бы воспроизводил изначальную жертву и поддерживал тем самым космический порядок. Без регулярных жертв все космические процессы должны были прекратиться. В жертвоприношении первочеловека Пуруши, в соответствии с некоторыми космогоническими мифами, видели первопричину бытия.

⁶⁰ *...овен, что заменил Исаака*. — По библейской легенде, Бог, призвавший Авраама доказать свою веру, принес в жертву сына, в последний момент перед жертвоприношением посылает ему овна как заместительную жертву: «И возвел Авраам очи свои, и увидел: и вот, позади овен, запутавшийся в чаще рогами своими. Авраам пошел, взял овна и принес его во всесожжение вместо сына своего» (Быт. 22: 13).

⁶¹ *...Каменное аббатство, французский монастырь на острове Уайт...* — Батай побывал там осенью 1920 г., во время научной командировки в Англию. Цистерцианский монастырь XII в. Quarr Abbey был в начале XX в. заселен и заново отстроен французскими бенедиктинцами, вынужденными

покинуть Францию из-за секуляризационной политики республиканского правительства. В 1920-е годы французы вернулись на родину, вновь уступив монастырь английским монахам.

⁶² *...упорствовать в бытии...* — Понятие Спинозы. «Всякая вещь, насколько от нее зависит, стремится пребывать в своем существовании (бытии)» (*Спиноза Б.* Сочинения: В 2 т. СПб.: Наука, 1999. Т. 1. С. 341). По мысли Спинозы, человеческая сущность обусловлена желанием и состоит в том, чтобы упорствовать в своем бытии. Желание — это усилие, нацеленное на поддержание существования индивида.

⁶³ *Последний человек* — мотив философии Ницше (см.: Так говорил Заратустра. Ч. I: Предисловие Заратустры. 5). Позднее, в 1957 г., М. Бланшо выпустил повесть под таким названием, персонаж которой переживает мистический опыт смерти.

⁶⁴ *Клопшток Англию хулил ~ как хватив вина... | Уильям Блейк.* — Стихотворение Уильяма Блейка (1757–1828) из «Манускрипта Россетти» (см.: *Блейк У.* Клопшток Англию хулил как хотел... / Пер. В.А. Топорова // Избранные стихи. М., 1982. С. 265). Упоминаемый в нем немецкий поэт Фридрих Готлиб Клопшток (1724–1803) критиковал англичан за «грубость стиха». Батай высоко ценил творчество Уильяма Блейка и в посвященном ему эссе из книги «Литература и зло» писал: «Если бы мне нужно было перечислить английских писателей, вызывающих у меня наиболее сильные чувства, я, не задумываясь, назвал бы Джона Форда, Эмили Бронте и Вильяма Блейка». По его словам, «Блейк простыми до банальности фразами смог свести всё человеческое к поэзии, а поэзию — к Злу» (*Батай Ж.* Литература и зло. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 59).

⁶⁵ *...ужинать с Бергсоном...* — См. примеч. 3.

⁶⁶ «*Зачем вы пишете?*» — анкета, ответы на которую публиковались в сюрреалистическом журнале «Littérature» в 1919–1920 гг. (№ 9–12).

⁶⁷ «*Леонора*» (1804–1805) — опера Бетховена; позднее была переделана автором и получила новое название — «Фиделио».

⁶⁸ *В некотором смысле смерть — обман.* — Первоначальная версия этого текста была опубликована в 1936 г. под названием «Жертвоприношения», в виде брошюры с гравюрами художника-сюрреалиста Андре Массона.

⁶⁹ *...время, которое «вышло из колеи»...* — Цитата из «Гамлета» У. Шекспира: «Time is out of joint» (акт I, сц. 5).

⁷⁰ *Стреза* — город в Северной Италии, на берегу озера Лаго-Маджоре.

⁷¹ В «*Дон-Жуане*» Моцарта (вспоминаю его вслед за Кьеркегором...) — Опера В.-А. Моцарта «Дон-Жуан» (1787) считается поворотным пунктом в истории классического сюжета. По словам Йохима Херца, «до Моцарта все пьесы о Дон-Жуане были пьесами против Дон Жуана, после Моцарта все авторы приняли сторону заглавного героя» (*Херц Й.* Дон-Жуан и блаженные острова // Советская музыка. 1991. № 12. С. 109). Для С. Кьеркегора («Или — или», 1843) моцартовский «Дон-Жуан» — это выражение «чувственной гениальности» и «абсолютной музыкальности».

⁷² *Небесная синь*. — Этот небольшой текст был написан в 1934 г. после поездки Батая вместе с Андре Массоном в Монсеррат (горный бенедиктинский монастырь в Каталонии, центр паломничества католиков) и опубликован в журнале «Минотавр» (№ 8, июнь 1936 г.). В 1935 г. Батай написал также роман под названием «Небесная синь» (опубл. 1957).

⁷³ ...у меня на темени, прямо посредине, открывается глаз. — Мифологическая тема третьего глаза (называемого также «аджна чакра», «око вечности», «глаз Шивы» и т. д.) связана с функцией пинеальной (шишковидной) железы, или эпифиза. Древнеиндийские философы и йоги считали его органом ясновидения и размышления о прежних воплощениях души, а древнегреческие — клапаном, регулировавшим необходимое для установления психического равновесия количество души. Декарт называл шишковидную железу «обиталищем души», утверждал, что она распределяет животные духи между различными органами тела, и пытался объяснить возникновение психических болезней ее нарушениями. У Батая пинеальный глаз (которому посвящен ряд не опубликованных при жизни текстов) ассоциируется не с гармонией и равновесием души и тела, а, наоборот, с аффектацией, с выходом из себя и с половым возбуждением. Этот глаз, по Батаю, видит солнце (на которое нельзя смотреть в упор) и смерть.

⁷⁴ *Земля уйдет из-под ног*. — Следующий далее небольшой фрагмент (до слов «вопреки всякому разумному основанию»), написанный от имени персонажа, в котором смешались образы Дон-Жуана и маркиза де Сада, стал затем «первой частью» романа «Небесная синь». Он написан после «ночи в Тренго» (Италия), куда Батай ездил с Коlette Пеньо в июле 1934 г. и где его посетили кошмарные видения.

⁷⁵ *Среди прав, которых добивается человек, он всё время забывает одно — право быть глупым...* — Возможно, реминисценция из Бодлера («Эдгар По, его жизнь и произведения», 1856): «В перечне многочисленных *прав человека*, который столь часто и охотно повторяют мудрецы 19-го столетия, забыты два весьма важных права, а именно право противоречить себе и право *уйти*» (*Baudelaire Ch. Œuvres complètes*. P.: Seuil, 1968. P. 340).

⁷⁶ *Лабиринт | (или Состав из отдельных существ)*. — Первоначальная версия этого текста была напечатана в журнале «Философские исследования» (см.: *Bataille G. Le labyrinthe // Les Recherches philosophiques*. 1935—1936. T. 5. P. 364—372).

⁷⁷ *Сифонофоры* — многоклеточные морские существа, колониями которых являются медузы и полипы.

⁷⁸ «*Бог воинств*» — Саваоф (ивр. צבאות — цеваот, «Господь воинств»), один из эпитетов Бога в иудейской и христианской традициях.

⁷⁹ «*Бог, — говорит Андже́ла да Фолиньо ~ субстанция ему не принадлежала*». — Андже́ла да Фолиньо (1248—1309) — итальянская монахиня францисканка, мистическая писательница. Батай цитирует «Откровения и поучения Блаженной Анджели да Фолиньо» во французском переводе Э. Элло (1-е изд. 1873).

⁸⁰ *Сатурналии* — в Древнем Риме ежегодные празднества в честь бога Сатурна; сопровождалась карнавалом, во время которого рабы иногда обслуживались господами, бедным раздавались деньги.

⁸¹ *...о временах бурной «деятельности»...* — В 1930-е годы, в период наступления фашизма, Батай вместе с другими французскими левыми интеллектуалами участвовал в организации ряда антифашистских инициатив — группы «Контратака», тайного общества и журнала «Ацефал», Коллежа социологии.

⁸² *...всё встало на свои места лишь в мае.* — 10 мая 1940 г. немецкая армия перешла в наступление на Западном фронте и в течение нескольких недель разбила союзные войска Англии, Франции и Бельгии, принудив две последние страны к капитуляции.

⁸³ *...об этом рассказано в другой книге...* — Подразумевается «Виновный», написанный раньше «Внутреннего опыта», но вышедший в свет позднее.

⁸⁴ *...«уступить огню».* — Французское выражение «faire la part du feu» означает «локализовать пожар, преграждать дорогу огню» и одновременно «жертвовать малым для спасения главного». В 1949 г. выражение «La part du feu» стало названием книги статей Мориса Бланшо (см. примеч. 12).

⁸⁵ *Морис Бланшо, «Фома Темный».* — Этот роман М. Бланшо вышел в 1941 г. (первая редакция).

⁸⁶ *Бог, по слову Экхарта, вкушает себя.* — См., напр.: «Я уже сказал: в душе есть сила, которая не касается плоти и времени; она истекает из духа, в духе пребывает и вся дух. В ней зеленеет и цветет Бог в полной славе и радости, которую вкушает Сам в Себе» (*Мейстер Экхарт*. Проповеди и рассуждения. М.: Мусарет, 1912. С. 43).

⁸⁷ *Петр хотел установить на горе Фавор куши...* — См.: Мф. 17: 2–9.

⁸⁸ *Святая Андже́ла да Фолиньо говорит: «Однажды душа моя вознеслась ~ не приближается к нему»...* — Здесь и ниже Батай цитирует ее «Книгу опыта истинно верующих» по французскому переводу М. Ж. Ферре (*Angèle de Foligno. Le Livre de l'expérience des vrais fideles*. P., 1927). В этом издании Андже́ла именуется «святой», хотя ее церковному статусу точнее соответствовало бы «блаженная».

⁸⁹ *...обнажилась и отдалась ему вся.* — Ср. с экстазом святой Терезы Авильской (см. примеч. 9). Батай обращает внимание на близость эротического и мистического опыта в религиозном экстазе католических святых, у которых любовь к Богу иногда (как в случае Терезы или Андже́лы) приобретает плотские очертания.

⁹⁰ *«Рассуждение»* — Имеется в виду труд Р. Декарта «Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках» (1637).

⁹¹ *...к аргументу святого Ансельма...* — Ансельм Кентерберийский (1033–1109), католический богослов, философ, архиепископ Кентерберийский, один из основоположников схоластики, канонизирован в 1494 г. Считается, что именно Ансельм сформулировал онтологическое доказательство бытия Бога, суть которого сводится к восхождению от понятия о Боге к бытию Бога: если в моем уме присутствует мысль о Боге, значит, Бог существует. Для Декарта

существование Бога — это врожденная идея, из которой выводится очевидность его бытия. На этой очевидности, не подвергающейся сомнению (поскольку всесовершенный Бог не может быть «обманщиком»), основывается рациональное познание. Онтологическое доказательство бытия Бога было опровергнуто Кантом, показавшим его логическую ошибочность и то, что бытие Бога нельзя доказать вообще.

⁹² ...«всеобщая наука», проект которой создал Декарт... — В письме к Мерсенну в марте 1636 г. Декарт называет свое «Рассуждение» «проектом всеобщей науки, которая сможет поднять нашу природу на более высокую ступень совершенства» (Декарт Р. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 630).

⁹³ ...по редкостно удачному выражению Клода Бернара, с «удовольствием от неведения»... — Цитата из так называемой «Красной тетради» (опубл. 1942) французского физиолога, основоположника эндокринологии Клода Бернара (1813–1878), чью книгу «Введение в изучение экспериментальной медицины» (1865) по степени воздействия на умы современников сравнивают с «Рассуждением о методе» Декарта. Полностью цитируемый фрагмент выглядит так: «Искусство исчезает, потому что волнует нас нечто загадочное, неизвестно почему. В неведении есть известное удовольствие, так как может работать воображение» (Bernard C. Cahier de notes. 1850–1860. P.: Gallimard, 1965. P. 157).

⁹⁴ Вопрос этот отличен от хайдеггеровского (почему есть сущее, а не ничто?)... — По М. Хайдеггеру, таков основной вопрос метафизики (см., напр.: Хайдеггер М. Что такое метафизика? М.: Академический проект, 2007. С. 42). Он отсылает к знаменитому тезису Парменида: «Можно лишь то говорить и мыслить, что есть: бытие ведь есть, а ничто не есть» (Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч. 1. С. 296), — из которого родилась идея тождества мышления и бытия.

⁹⁵ ...связав свою уверенность в том, что достиг абсолютного знания, с завершением истории... — Интерпретация завершения гегелевской системы как «завершения человека» и «конца истории» принадлежит Александру Кожеву (см. примеч. 75 к «Винновому»). Труд, преображающий мир, — это форма негативности, которая движет историей и приводит ее к завершению. Но, по Батаю, такое завершение не может быть полным, поскольку остается еще «негативность без применения»: поэзия, смех, экстаз и т. д. — это ее проявления (см. об этом в «Винновом», с. 363–365 наст. изд.).

⁹⁶ ...«Обретенное время» еще не вышло в свет)... — Этот последний том романа М. Пруста был издан в 1927 г.

⁹⁷ ...мало стремится «упорствовать в бытии»... — См. примеч. 62.

⁹⁸ ...прыжок в невозможное... — Терминология С. Кьеркегора, который в книге «Страх и трепет» (1843) характеризовал понятием «прыжок» абсурдный, иррациональный акт религиозной веры.

⁹⁹ В «Трактате по психологии» Дюма воспроизвел два снимка... — Этот мону ментальный коллективный труд под редакцией психолога Жоржа Дюма (1866–1946) впервые вышел в 1923 г. В т. 2 и 3 второго издания (Новый трак-

тат по философии: В 9 т. 1930—1948) содержатся фрагменты фотографий, о которых пишет Батай.

¹⁰⁰ *Раньше у меня была целая серия последовательных снимков этой казни...* — Считается, что Батай получил их от психоаналитика Адриена Бореля в 1925 г. Изображенная на них казнь состоялась в Пекине в 1905 г., через несколько лет после упоминаемого Батаем в сноске «боксерского восстания» в Китае (1899—1901).

¹⁰¹ *...«умирающим оттого, что не умирает»...* — Знаменитая формула святой Терезы («Умираю оттого, что не умираю»), использованная, между прочим, в названии поэтического сборника Поля Элюара «Умирать оттого, что не умираешь» (1924).

¹⁰² *Если иным, например восточным людям, чье воображение не воспламеняется от имен Терезы, Элоизы, Изольды, как то возможно не желать ничего, кроме пустой бесконечности...* — Батай перечисляет реальных и вымышленных женщин, в жизни которых чувственная любовь переплеталась с мистической: святую Терезу Авильскую, возлюбленную средневекового философа Пьера Абеляра Элоизу, героиню средневековых легенд (а в XIX в. — оперы Р. Вагнера) Изольду. Эти эмблематические фигуры европейской культуры он противопоставляет буддийскому («восточному») мистицизму с его представлением о нирване — покое и небытии, в котором прекращаются жизненные страдания.

¹⁰³ *...автор «Упражнений»...* — Игнатий Лойола (см. примеч. 14).

¹⁰⁴ *...в строчках, написанных три года назад...* — Этот фрагмент содержался в статье Батая «Практика радости перед лицом смерти» из 5-го выпуска журнала «Ацефал» (1939; см. примеч. 1). Говоря в нем о «жизни и смерти любимого человека», Батай имеет в виду Колеетт Пеньо (Лауру), скончавшуюся в 1938 г.

¹⁰⁵ *...я написал тогда и эти строки...* — Еще один фрагмент из упомянутой выше статьи (см. примеч. 104).

¹⁰⁶ *«Дружество»* — первая часть книги Батая «Винный». Ср. цитируемые здесь строки (в несколько отличной авторской редакции) на с. 288 наст. изд.

¹⁰⁷ *Здесь-сущее* (ce qui est là) — видоизмененный термин Хайдеггера «здесь бытие» (нем. Dasein, фр. être-là).

¹⁰⁸ *...«...наше сердце не знает покоя...»... «...пока в Тебе не найдет умфотворения».* — Августин. Исповедь. I. 1.

¹⁰⁹ *...«я умираю оттого, что не умираю».* — См. примеч. 101.

¹¹⁰ *Вспомнив о «Стихотворениях» Лотреамона, я придумал переименовать наоборот «Отче наш».* — В прозаическом тексте «Стихотворения» (1870) Изидор Дюкасс (Лотреамон) саркастически переименовывает ряд расхожих формул и максим (например: «Бог сотворен по образу человека»).

¹¹¹ *...к «ясному и уверенному знанию того, что полезно для жизни».* — Цигата из первой части «Рассуждения о методе» Декарта, где он говорит, что наука дает «ясное и надежное познание всего полезного для жизни» (Декарт Р. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 251).

¹¹² *Жане Пьер* (1859–1947) — французский психолог, философ и психотерапевт. Его исследования бессознательных процессов, таких как феномен веры, вызывали интерес у Батая и близких к нему мыслителей (например, у Р. Кайуа).

¹¹³ *...современные философские теории, дающие иллюзию решений под видом анализа времени.* — Подразумевается философия А. Бергсона, его концепция непосредственно переживаемого времени, отразившаяся в романе Пруста.

¹¹⁴ *Об Альбертине, за которой, возможно, маячил Альбер...* — То есть Альбер Агостинелли, шофер и секретарь Пруста.

¹¹⁵ *Измученный Орест или Федра так же нужны поэзии...* — Эти два трагических героя неоднократно фигурируют в творчестве Батая 1940-х годов. «Орестеей» называется последняя часть книги «Невозможное» («Ненависть к поэзии», 1947), в ней же цитируется «Федра» Расина, строки из которой приведены и во «Внутреннем опыте» (см. с. 191 наст. изд.).

¹¹⁶ *Бретон (во «Втором манифесте») писал...* — «Второй манифест сюрреализма» был опубликован в 1930 г. В этом тексте А. Бретон, помимо прочего, резко нападал на Батая, видя в нем опасного соперника, угрозу единству сюрреалистической группы.

¹¹⁷ *...«Все люди, — писал Блейк, — похожи друг на друга своей поэтической гениальностью». Или Лотфреамон: «Поэзия должна твориться всеми, а не одиночками».* — Обе цитаты приводились в «Кратком словаре сюрреализма» (1938) А. Бретона и П. Элюара, в статье «Поэзия».

¹¹⁸ *...«террор», свирепствующий под конец «изящной словесности»...* — Отсылка к книге критика и эссеиста Жана Полана «Гарбские цветы, или Террор в изящной словесности» (1941).

¹¹⁹ *Когда же пришло время сдаться... ему осталось только весело сказать: «Я есмь Дионис и т. д.».* — В своих последних текстах и письмах, прежде чем окончательно впасть в безумие, Ф. Ницше уподоблял себя то богу Дионису, то «Распятому» (Христу).

¹²⁰ *Известно ницшеовское видение вечного возвращения...* — См. примеч. 30.

¹²¹ *...я и есмь Дионис, я и есмь распятый.* — См. примеч. 119.

¹²² *Manibus date lilia plenis.* — В «Энеиде» Вергилия (VI. 883) эти слова произносит отец Энея Анхиз, встреченный сыном в царстве мертвых. Погребальные белые цветы относятся к предрекаемой Анхизом безвременной смерти современника Вергилия — Марцелла, юного племянника императора Августа. Эти слова стали крылатыми и не раз цитировались позднейшими поэтами — Данте в «Чистилище», Уитменом в «Листьях травы».

¹²³ *Gloria in excelsis mihi.* — Евангельская формула (см.: Лк. 2: 14) и начинающийся ею католический литургический гимн гласят: «Gloria in excelsis Deo» («Слава в вышних Богу»).

МЕТОД МЕДИТАЦИИ

Méthode de méditation

Фрагменты публиковались в журнале «Фонтен» (Fontaine. 1946. № 48–49) под заголовком «Перед пустыми небесами». Отдельным изданием вышло в 1947 году (издательство «Фонтен»), затем в 1954 году вместе с «Постскриптумом 1953 года» как дополнение ко второму изданию «Внутреннего опыта» (издательство «Галлимар»).

¹ *Если бы человек суверенно не закрывал глаза, он перестал бы видеть то, на что стоит смотреть.* — Цитируется фрагмент 59 из книги Рене Шара (1907–1988) «Листки Гипноса» (1946), написанной в 1943–1944 гг., когда поэт сражался в партизанском отряде. У Шара буквально: «Если бы человек иногда суверенно не закрывал глаза <...>».

² *По идее, метод медитации должен был бы продолжить учение йоги...* — Несмотря на то, что Батай обращается для объяснения понятия медитации к практикам йоги, он во многом полемизирует и с méditations (размышлениями) Декарта. Идея медитации отсылает одновременно и к внерациональному созерцанию, и к интеллектуальной работе рассуждения; желаемое Батаем «доведение до бессмыслия» является логическим исходом обоих пониманий медитации.

³ *...ироническое сосредоточение мыслей на пустоте...* — Батай часто прибегает к понятию пустоты, сходному с тем, что существует в буддизме и в негативной (апофатической) христианской теологии: пустота как ничто, противоположное смыслу.

⁴ *...всё это можно было бы преподавать.* — Эту тему позже разовьет друг и адресат творческих замыслов Батая М. Бланшо (см. примеч. 12 к «Внутреннему опыту»). В книге «Бесконечная беседа» (1969) он говорит о том, что со времен средневековой университетской традиции в европейской логоцентрической культуре сложилась фигура преподавателя как носителя знания. Учитель в этой традиции связывает незнание ученика с собственным знанием. Бланшо, напротив, предлагает ввести образ учителя, который связывал бы нас с незнанием. Учитель указывает на разрыв в нашем рассудочном знании и очерчивает границы возможностей нашего рассудка: «Учитель не дает знать ничего,— пишет он,— что не было бы ограничено безграничным незнанием, на которое знанием нам указывает» (Blanchot M. L'entretien infini. P.: Gallimard, 1969. P. 5).

⁵ *...нет более быстрого средства, чтобы уйти от «сферы деятельности»...* — Батай затрагивает тему отказа от профанного мира труда и деятельности, развиваемую в других его произведениях. Медитация, бесцельное размышление — это то, что противоположно целеполагающему смыслопроизводству, для которого Батай находит разные синонимы: рабское сознание, сознание проекта и т. д.

⁶ *Марк Твен рассказывает, как один из близнецов утонул и никто так и не смог установить, который из двух.* — Имеется в виду юмористический рассказ Марка Твена «Разговор с интервьюером» (1875).

⁷ *Безмолвие нарушено, поскольку я заговорил...* — Ср. выше, во «Внутреннем опыте» (с. 191 наст. изд.).

⁸ *...lamta sabachtani...* — См. примеч. 52 к «Внутреннему опыту».

⁹ *...прежде жить...* — Имеется в виду латинская поговорка «Primum vivere, deinde philosophari» — «Прежде жить, а уж потом философствовать».

¹⁰ *...удовольствие от неведения* (*Клод Бернар*)... — См. примеч. 93 к «Внутреннему опыту».

¹¹ *«Сон разума рождает чудовищ»* — испанская пословица. Приобрела всемирную известность благодаря тому, что Ф. Гойя использовал ее в качестве названия своей аллегорической гравюры из цикла «Капричос» (1797–1798), согласно которой ослабление цензуры разума ведет к высвобождению скрытых в нашем подсознании фантазмов.

¹² *Тигру свойственно безмолвно-потерянное величие, которого недостает Богу.* — Образ тигра как проявления расточительно-разрушительного начала в мире Батай развил в книге «Проклятая часть» (I.2.6).

¹³ *Декартовское «я мыслю»...* — Подразумевается формула Р. Декарта: «Я мыслю, следовательно, существую». См. также примеч. 90 к «Внутреннему опыту».

¹⁴ *...парадокс кейнсовских «бутылок»...* — Имеется в виду пример из книги Дж.-М. Кейнса «Общая теория занятости, процента и денег» (1936), демонстрирующий соотношение производства и расточительства при организации общественных работ: «Если бы казначейство наполняло старые бутылки банкнотами, закапывало их на соответствующей глубине в бездействующих угольных шахтах, заполняло эти шахты доверху городским мусором, а затем, наконец, предоставляло бы частной инициативе на основе хорошо испытанных принципов laissez faire (*фр.* — невмешательства) выкапывать эти банкноты из земли, то безработица могла бы полностью исчезнуть, а косвенным образом это привело бы, вероятно, к значительному увеличению как реального дохода общества, так и его капитального богатства по сравнению с существующими размерами. Разумеется, более целесообразно было бы строить жилые дома и т. п., но если этому препятствуют политические и практические трудности, то и предлагаемый вариант окажется лучше, чем ничего» (*Кейнс Дж.-М.* Избранные произведения. М.: Экономика, 1993. С. 326).

¹⁵ *...не столько текст первого тома «Бытия и времени», сколько то, что он оказался бессильен написать второй том.* — Трактат М. Хайдеггера «Бытие и время» вышел в 1927 г. и был обозначен как «первая часть». Философ планировал, но так и не написал вторую часть этого труда — «Основные линии феноменологической деструкции истории онтологии по путеводной нити проблематики темпоральности» (о Канте, Декарте и Аристотеле).

¹⁶ *«Что такое метафизика?»* — См. примеч. 94 к «Внутреннему опыту».

¹⁷ ...я не философ, я святой, а может, безумец. — Перефразированные цитаты из Ницше: «Я ученик философа Диониса, я предпочел бы скорее быть сатиром, чем святым <...> Я не хочу быть святым, скорее шутом... Может быть, я и есмь шут...» (Ницше Ф. *Ессе Номо* / Пер. Ю.М. Антоновского // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 694, 762). Ср. также «О Ницше» (с. 394 наст. изд.). Французское слово *foi* означает и «шут» и «безумец».

¹⁸ ...мои усилия... кажутся мне бесполезными, как для кальвиниста благие дела... — Согласно религиозному учению Ж. Кальвина, гибель или спасение человеческой души решается божественным предопределением, своими благими делами человек не в силах повлиять на это решение.

¹⁹ ...уничтожить систему знаков, какой является сфера деятельности. — В «Границах полезного» и «Эротике» Батай, говоря о намеренном и ритуальном уничтожении устойчивой системы знаков, обращается к практикам потлача в традиционных обществах Северной Америки. Потлач представляет собой ритуал уничтожения или безграничного раздаривания ценностей перед лицом близких и недругов с целью утверждения своего влияния и авторитета. Батай переносит эффект этого ритуала на поэтический дискурс, анализ чего представлен, например, в статье Ж. Деррида «Невоздержанное гегельянство», описывающей поэтический дискурс Батая как «террор, что свирепствует под конец словесности»: «Жертвуя смыслом, — пишет Деррида, — суверенность сокрушает возможность дискурса: не только прерыванием, цезурой или раной внутри дискурса <...>, но и вторжением, внезапно отрывающим в таком отверстии предел дискурса и иного абсолютного знания» (Деррида Ж. *Невоздержанное гегельянство* // *Танатография Эроса*. СПб.: Мифрил, 1994. С. 149).

²⁰ ...к идее поэзии на службе революции. — Видимо, подразумевается название неперидического журнала французских сюрреалистов «Сюрреализм на службе революции» («Le Surréalisme au service de la Révolution»; 1930–1933), продолжавшего собой журнал «Сюрреалистическая революция» («La Révolution surréaliste»; 1924–1929).

ВИНОВНЫЙ

Le Coupable

Батай начал писать «Виновного» в 1939-м, закончил в 1943 году. Книга вышла в издательстве «Галлимар» в 1944 году, в 1961-м была переиздана как второй том «Суммы атеологии», а впоследствии вошла в т. V Полного собрания сочинений Батая.

¹ ...в стакан с джином ~ напоив сердце грозой... — Фрагмент из поэтического сборника самого Батая «Архангельское» (1943), в рукописи датированный 13 сентября 1943 г.

² *Введение*. — Впервые опубликовано в журнале «Нувель ревью франсез» (см.: *Bataille G. La peur // La Nouvelle Revue Française*. 1960. Novembre. № 95. P. 797–801).

³ *...фрезы Кафки... отражают глубину вещей...* — Частые ссылки Батая на Ф. Кафку (1883–1924) связаны не только с ирреалистической жутью и абсурдностью военного времени, в которое написан «Виновный», но и с важным для Батая опровержением светлого, устойчивого, разумного начала в человеке во имя обращения к его скрытым подсознательным мотивам.

⁴ *Дианус — псевдоним ~ в журнале «Мезюр»...* — Согласно Дж.-Дж. Фрезеру («Золотая ветвь»; 1890–1915), «Дианус» было одним из имен бога Юпитера; это же имя носил жрец богини Дианы, который становился таковым, убив своего предшественника, и сам был обречен погибнуть вследствие такого же ритуального убийства. Псевдоним Дианус еще не раз использовался Батаем в 1940-х годах в завершавшем «Сумму атеологии» тексте «Аллилуйя: Катехизис Диануса», в книге «Ненависть к поэзии» (позднейшее название — «Невозможное»; две ее части озаглавлены «Дневник Диануса», «Дианус»). Публикация в журнале «Мезюр», которую упоминает здесь Батай, — сокращенная версия первой главы «Виновного» (ср. ниже авторское примеч. к с. 275 наст. изд.).

⁵ *Быть может, человек и вершина, но только вершина катастрофы.* — Батай оспаривает религиозные и философские концепции, нацеленные либо на возвеличивание человека, либо на обретение им полноты бытия. В библейской традиции человек представлялся как вершина творения Божьего, а позже в мировоззрении Ренессанса и в философии Нового времени — как законодатель смыслового универсума. В противоположность этому Батай исповедует идею ацефалии (усечения главы) как символической казни высвобождающей наше скрытое и подавленное разумом «я».

⁶ *Начинаю из за нынешних событий...* — Имеется в виду начало Второй мировой войны, в которую Франция вступила 3 сентября 1939 г.

⁷ *...начал читать «Книгу видений» Анджелы да Фолиньо.* — Видимо, речь идет об «Откровениях и поучениях» (см. примеч. 79 к «Внутреннему опыту»).

⁸ *...в небольшой долине Ф. ...* — Как явствует из черновиков, Батай обозначил этим инициалом деревню Фурке в Сен Жерменской долине (к западу от Парижа), где он жил в конце 1930-х годов.

⁹ *Как писал Юнгер о войне...* — Имеется в виду книга немецкого писателя Эрнста Юнгера (1895–1998) «Борьба как внутренний опыт» (1922), переведенная на французский язык в 1934 г. под названием «Война, наша мать». Батай подробно цитирует ее в книге «Предел полезного», писавшейся одновременно с «Виновным».

¹⁰ *...«умираешь оттого, что не умираешь»...* — См. примеч. 101 к «Внутреннему опыту».

¹¹ *...«дерево, впивающееся корнями в землю»...* — Цитата из Ницше («Так говорил Заратустра», гл. «О дереве на горе»): «С человеком происходит то же, что и с деревом. Чем больше стремится он вверх, к свету, тем глубже вшиваются корни его в землю, вниз, в мрак и глубину, — ко злу» (*Ницше Ф.* Так го-

ворил Заратустра / Пер. Ю.М. Антоновского // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 30).

¹² *Желал бы я найти в супруге ~ Признаки удовлетворенного желания.* — Неозаглавленный стихотворный фрагмент из записной книжки английского поэта и художника У. Блейка.

¹³ *Моя крепкая крестьянская башка...* — Батай вырос хотя и не в крестьянской семье (его отец работал управляющим, а затем чиновником), но в деревенской среде, в малонаселенной горной местности в Оверни.

¹⁴ *...мимо церкви Мадлен: в просвете между колоннадами двух дворцов Габриеля видна игла Обелиска, взметнувшаяся выше Бурбонского дворца и сходящаяся своей иглой с золоченым куполом Инвалидов.* — Описывается парижская площадь Согласия, спроектированная и застроенная в XVIII в. архитектором А.-Ж. Габриелем (1698–1782). Рассказчик выходит на нее со стороны классицистического храма Марии Магдалины (Мадлен). В центре площади с 1836 г. стоит древний обелиск, вывезенный из Египта.

¹⁵ *...отпечаток трагедии, некогда разыгранной здесь народом...* — 21 января 1793 г. на площади Согласия, называвшейся тогда «площадью Революции», был казнен король Франции Людовик XVI. Этот акт жертвенного царевубийства был окружен культом в тайном обществе «Ацефал», основанном Батаем за несколько лет до описываемого времени.

¹⁶ *...думать о «мировой душе», погребенной и восславленной в архитектуре Инвалидов... во мне глухо откликается величие этого... гегельянского здания.* — В классицистическом Доме инвалидов похоронен Наполеон I. Называя это здание «гегельянским», Батай намекает на Гегеля, увидевшего во французском императоре, завоевателе Германии, воплощение «мирового духа».

¹⁷ *Описание тантризма в книге Элиаде...* — Имеется в виду книга румынского писателя и историка религий Мирчи Элиаде (1907–1986) «Йога», вышедшая на французском языке в 1936 г. О тантризме см. примеч. 19 к «Внутреннему опыту».

¹⁸ *О моем слепом отце... как он кричал от боли...* — К моменту рождения Жоржа Батая его отец Жозеф-Аристид Батай ослеп вследствие сифилиса. Батай нередко пользовался метафорой слепоты для выражения опыта вне-рассудочного видения.

¹⁹ *«Бог, — говорит Анджела да Фолиньо (гл. 55)...*» — Ср. ту же цитату из ее «Откровений и поучений» во «Внутреннем опыте» (см. с. 158 наст. изд.). См. также примеч. 79 к «Внутреннему опыту».

²⁰ *...от претерпеваемого зияния и падения мы приходим к славе (к зиянию возлюбленному).* — Один из ключевых концептов Батая: рана/трещина/зияние как основание мира и онтологического состояния Бога. Этот концепт лежит в основе коммуникативной теории Батая: мир, изначально разорванный в себе самом, дает нам возможность трансгрессии за свои пределы в акте общения с другим.

²¹ *...красит электрическую лампу в синий цвет...* — По-видимому, речь идет о мерах светомаскировки в условиях войны.

²² *Также что рассматривая две фотографии казни. — Об этих фотографиях китайской казни говорится во «Внутреннем опыте» (см. с. 186 наст. изд. и примеч. 100 к указ. соч.). Сведущий абзац тоже цесвиком повторен во «Внутреннем опыте» (см. с. 188 наст. изд.). См. об этом также ниже в тексте «Виноного» («Дружество», V, с. 293 наст. изд.).*

²³ *Труд созда человекство, но, достигнув вершин, человекство издается от муда. — Тезис «Труд созда самого человека» восходит к работе Ф. Энгельса «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека» (1876) и стал одним из догматов идеологии марксизма. О диалектическом преодолении труда Батай пишет подробнее в книге «Теория религии» (1948); метафора «вершины» разработана в его книге «О Ницше» (ч. 2). Ср. также вряд ли известное Батаю высказывание Л. Витгенштейна в «Логико-философском трактате» (1921, §6.54): «Мои предположения поясняются тем фактом, что тот, кто меня понял, в конце концов уясняет их бессмысленность, если он поднял с их помощью, — на них — вышел их (он должен, так сказать, отбросить сестину, после того как он взберется по ней навверх)».*

²⁴ *Глубинное сообщничество не вблизит славы. — К моменту написания «Виноного» в 1943 г. Батай приходит к модели сообщества, которое уже не существует в реальной социальной жизни, но выписывается в сам текст философа. В 40-е годы Батай начинает определять отсутствие сообщество как единственно возможный топос общностного опыта. Батай и Бланшо сходятся в том, что основной коммуникативной в несчастые военных лет является*

²⁵ *Я пишу, а это ересь над мой латинской ифогает божья кофетка ~ до «несчастного сознания», которое связано только с е истини. — Согласно гегелевской «Феноменологии духа» (из которой взяты немецкие термины, фразу-ирюющие в этом абзаце), «несчастным сознанием» называется развивающееся сознание, возникающее из-за страха смерти и разорванного на две непримиримые инстанции: смертно-эмпирическое «я» человека и трансцендентное «я» Бога, с которым Батай иронически ассоциирует название «божья кофетка».*

²⁶ *Прочие две «беседы» одного индийского монаха... — В черновике Батай называет его имя: Свами Сидхесварананда. Этот индийский мистик (1897—1957), пославатель Рамакришны, жила и работал во Франции. Его книга «Медитация согласно Йоги-Ведагты» вышла в 1943 г.*

²⁷ *...истина не там, где люди рассматривают себя обособленно, она... существует только переходя от одного к другому. — В этом положении выражается интерсубъективная позиция Батая, одновременно банальная и противоявножная Э. Гуссерлю, который выводил интерсубъективность из феноменологического устройства сознания. Для Батая общность, сообщество, децел-прания начинаются как раз там, где мы от разума отказываемся.*

²⁸ *...считаясь склонный оформного глумана, похороже на стину... — Батай совершил восхождение на Стну вместе с Коветт Пенно летом 1938 г. Ради этого*

восхождения они отказались от первоначально запланированной поездки в Грецию и отправились в Италию.

²⁹ *Фумаралы* — отверстия и трещины, по которым выходят горячие газы, образуемые в вулканических кратерах после схождения лавы. Здесь имеют ся в виду сами газовые шлейфы.

³⁰ *В ночь с 9 на 10 мая...* — См. примеч. 82 к «Внутреннему опыту».

³¹ *...в места, с которыми меня связывают отератительные воспоминания детства (там обитает моя семья)...* — 26–30 мая 1940 г., когда немецкое наступление начало грозить Парижу, Батай отвез свою подругу Денизу Роллен на юг, в Риом-эс-Монтань (Овернь), где он жил в детстве и где оставались его родственники.

³² *Умер Э.* — Имеется в виду литератор и журналист Анри Эн (1884–1940), скончавшийся 26 мая. Он был исследователем и издателем произведений маркиза де Сада; в декабре 1937 г. сопровождал Батая и Колетт Пеньо в поездке на могилу этого писателя.

³³ *...по площади Согласия, которая когда-то была площадью Террора.* — См. примеч. 15.

³⁴ *...прогуливались со «старым резонером».* — Неустановленное лицо.

³⁵ *Пишу перед отъездом из Парижа...* — Батай снова уехал в Риом эс Монтань 11 июня 1940 г., за несколько дней до падения Парижа.

³⁶ *По мнению А., Кьеркегор наделяет Иова одним правом — вопить, вызывать к небу.* — Инициалом А. обозначен здесь художник Андре Массон (1896–1987), друг и родственник (свояк) Батая, также эвакуировавшийся в Риом. Библейская фигура Иова рассматривается у Кьеркегора как образец религиозного преобразования человека («Повторение»; 1843).

³⁷ *Хочу ситуации «землемера», хочу играть в эту игру, которая, по выражению А., вводит в невозможное возможное.* — Землемер — герой романа Ф. Кафки «Замок» (1921–1922).

³⁸ *Айсау* — мистическая секта в Северной Африке, знаменитая своими экстатическими радениями.

³⁹ *Через два месяца после катастрофы (проезжая через Виши).* — В курортный город Виши 10 июня 1940 г. эвакуировалось французское правительство, а с ним и значительная часть политической элиты. После капитуляции Франции и падения Третьей республики Виши стал столицей коллаборационистского режима во главе с маршалом Петеном.

⁴⁰ *«Я совершил сладчайшую из жертв», — так когда-то сказал поэт.* — Неточная цитата (в оригинале: «Свершая сладчайшие жертвы Венере...») из стихотворения Андре Шенье (1762–1794) «О, если б нож, который должен пресечь мою жизнь...». Метафора «приносить жертвы Венере» восходит к латыни, отчего Батай и называет ее ниже «выражением древних».

⁴¹ *Юбер и Мосс так пишут о заклании: «Начинается преступление ~ на искупление преступника» («Жертвоприношение», с. 46–47).* — Цитируется работа антропологов Анри Юбера и Марселя Мосса «Опыт о природе и функции жертвоприношения» (опубл. 1898).

⁴² «Понятие страха» (или «Понятие тревоги») — книга С. Кьеркегора (1844).

⁴³ ...сообщение — это и есть грех. — Одна из важных для Батая идей, связанная с тем, что грех, возможность греха лежит в основе коммуникации. Поэтому мировоззрения, которые нацелены на однозначное устранение греха (например, христианство), видятся Батаю лишенными способности к истинной коммуникации, т. е. тотализующими мир посредством гомогенности.

⁴⁴ ...неверный свет. — Слова из цитируемого ниже (см. с. 328) романа М. Бланшо «Аминадав».

⁴⁵ ...речь — это не сообщение, но его отрицание... — Для Батая речь, язык коммуникации — это устойчивая система знаков, а сообщение, о котором он говорит, отрицает системность, так же как и нацеленность на передачу информации. Истинная коммуникация — это опыт, в котором люди общаются через взаимослияние либо через пересечение границ друг друга.

⁴⁶ Принцип Ницше (считайте ложным то, что хотя бы однажды вас не рассмешило)... — Ср. точную формулировку этой цитаты из Ницше во «Внутреннем опыте» (см. с. 150 наст. изд.).

⁴⁷ ...возможности кратковременного прыжка за эти пределы. — О понятии «прыжка» см. примеч. 98 к «Внутреннему опыту».

⁴⁸ Сильф — в кельтской и германской мифологии дух воздуха.

⁴⁹ Религия как таковая состоит в том, чтобы всё ставить под вопрос. А различные религии — это здания, построенные на тех или иных ответах... — Батай использует два понятия религии, разделившиеся в эпоху Просвещения и романтизма. Одно из них, допускающее употребление слова «религия» во множественном числе, относится к традиционным и более или менее условным системам верований, закрепленным институционально (см.: *Gusdorf G. Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières. P.: Payot, 1972. P. 45*); другое отсылает к спонтанному и аутентичному «религиозному чувству» или опыту, который сущностно един, но, по мысли Батая, открыт для бесконечного переопределения.

⁵⁰ «Аминадав». — Этот роман вышел в 1942 г.

⁵¹ Амок — распространенный среди малайцев и других жителей тропических стран психический синдром, выраженный в припадках немотивированной агрессии. Батай обозначает этим словом самого человека, находящегося в таком припадке.

⁵² Гаметы (от греч. gamete — жена, gametes — муж) — женские яйцеклетки и мужские сперматозоиды, а также половые клетки животных и растений, отвечающие при слиянии за развитие новых особей.

⁵³ ...за исключением стихов Эмили Бронте. — Творчеству этой английской писательницы (1818–1848) Батай впоследствии посвятил статью, включенную в его книгу «Литература и Зло» (1957). Ниже цитируется ее стихотворение о смерти — «Предупреждение и ответ».

⁵⁴ Сознание достигает высшей степени развития в постановке под вопрос. — Здесь прочитывается полемика с идеей Гегеля о том, что сознание достигает

высшей степени развития, когда оно охватывает всю полноту возможного знания.

⁵⁵ *По и Бодлер — на высоте невозможного...* — О Шарле Бодлере Батай впоследствии написал критический очерк, вошедший в книгу «Литература и Зло» (1957).

⁵⁶ *Как мой отец — слепой, удрученный и все таки запрыкидывавший глаза к солнцу.* — См. примеч. 18.

⁵⁷ *...как в N.* — В черновике сказано «в Сен-Жермене». См. примеч. 8.

⁵⁸ *Позиция N.* — Это лицо не установлено.

⁵⁹ *Вода (всепоглощающая) — это время.* — Отсылка к образу Леты, в греческой мифологии реке времени и забвения в подземном царстве.

⁶⁰ *Но в тревоге есть нечто большее, чем озабоченность опасностью, требующая ответного действия.* — Батай разрабатывает экзистенциалистское понятие тревоги как метафизического беспокойства, в отличие от страха, обусловленного конкретной опасностью; основоположниками этой идеи были Кьеркегор («Понятие тревоги» — см. примеч. 42) и Хайдеггер («Бытие и время»; 1927); последнему принадлежит также философское понятие заботы.

⁶¹ *Я тщательно, в подробностях, описываю места, где, по-видимому, придется провести этот год...* — Это старинный городок Везеле в Бургундии, где Батай поселился в марте 1943 г., уволившись в 1942 г. по болезни из парижской Национальной библиотеки; там он прожил несколько лет (в 1943—1944 и 1945—1949 гг.), а впоследствии там же был похоронен.

⁶² *...в «Феноменологии» именно Кнечі, освобожденный раб-труженик, становится Богом...* — Вольное изложение «диалектики Господина и Раба» из «Феноменологии духа» Гегеля (В.IV.A)

⁶³ *Смех и трепет.* — Очевидная отсылка к «Страху и трепету» (1843) С. Кьеркегора.

⁶⁴ *...это прыжок, который не определяется своими предпосылками.* — См. примеч. 98 к «Внутреннему опыту».

⁶⁵ *...запылавшаяся Данаида.* — См. примеч. 38 к «Внутреннему опыту».

⁶⁶ *...у Федры, когда она умирает, удрученная ужасами Гекаты...* — Федра, по греческому мифу, — жена афинского царя Тезея, влюбленная в своего пасынка Ипполита и доведшая до гибели его и себя. Мотив «безумия Гекаты», которым она охвачена (Геката — богиня мрака и колдовства), фигурирует в трагедии Еврипида «Ипполит» (428 г. до н. э.; см. 1).

⁶⁷ *...во сне разума...* — См. примеч. 2 к «Внутреннему опыту» и 11 к «Методу медитации».

⁶⁸ *Я — бросок костей...* — Этот образ, вероятно, отсылает к поэме С. Малларме «Бросок костей никогда не отменит случая» (1897).

⁶⁹ *...фотографию, датированную 1922 годом, где я снят в группе — в Мадриде...* — В 1922 г., после окончания парижской Школы хартий, Жорж Батай несколько месяцев проходил научную стажировку в Испании.

⁷⁰ *...на одной из улиц О. ...* — Имеется в виду город Осер, недалеко от Везеле, где жил тогда Батай.

⁷¹ *Гордость то же, что смирение*, — всё ложь (хоть Вильдермет, хоть святой Бенуа Лабр). — Бенуа-Жозеф Лабр (1748–1783) — католический святой, нищенствующий паломник и целитель. Говоря, что «гордость то же, что смирение», Батай, возможно, подразумевал еще и тот факт, что, исцеляя больных, Лабр надевал на себя терновый венец.

⁷² *Царь леса*. — Так назывался древнеримский жрец Дианы, о котором пишет Дж. Дж. Фрззер в «Золотой ветви» (1890–1915), — совершитель, а за тем и жертва ритуального убийства (см. примеч. 4). Ниже, в своих стихах, Батай ассоциирует его и с богом Зевсом-Юпитером.

⁷³ ...«чья голова соседствовала с небом — а ноги попирали царство мертвых». — Цитата из басни Ж. де Лафонтена «Дуб и тростник» (Басни. Кн. 1. XXII).

⁷⁴ ...я добрался до приюта близ вершины горы (Этны). — См. примеч. 28.

⁷⁵ (Письмо к Н., читающему курс лекций о Гегеле...) — Письмо адресовано русско-французскому философу Александру Кожеву (Кожевникову; 1902–1968), который в 1933–1939 гг. читал в Париже лекции о «Феноменологии духа» Гегеля. Слушателями лекций были виднейшие интеллектуалы Франции и Европы, в том числе и Батай.

⁷⁶ По Гегелю, разум — это не идеальная абстракция, воплощением разума является человек во плоти. — Такое «антропологическое» прочтение философии Гегеля проводилось в лекционном курсе А. Кожева (издан в 1947 г. под названием «Введение в чтение Гегеля»).

⁷⁷ «И Слово стало плотью». — Ин. 1: 14.

⁷⁸ Религия в этой фразе понимается... — См. примеч. 49.

⁷⁹ ...*incipere, parve fieri, risu cognoscere matrem*. — Вергилий. Буколики. I. 60.

⁸⁰ *Коллеж социологии* — научная ассоциация, посвященная изучению сакральных аспектов общественной жизни; действовал в Париже в 1937–1939 гг. Руководителями Коллежа были Жорж Батай, Роже Кайуа (1913–1978) и Мишель Лейрис (1901–1990).

⁸¹ ...эти контакты характеризуются инородностью. При слиянии в меня вводится нечто чужое существование... — В статье «Психологическая структура фашизма» (1933–1934) Батай разделял социальную реальность на однородные (обычные, стабильные, институциональные) и инородные (нестабильные, взрывоопасные, способные пошатнуть устойчивый порядок вещей) элементы. Здесь он переносит проблему соотношения инородности — однородности из социального плана в план эротических отношений. Инородным оказывается другой человек, который привносит инаковость, гетерогенность в однородность моего «я».

О НИЦШЕ Sur Nietzsche

Как указывает Батай в предисловии, он писал эту книгу «с февраля по август» 1944 года, однако его черновые заметки датированы январем — октябрём, а некоторые фрагменты (в частности, по сообщению самого автора, — стихи, помещённые в середине книги) относятся к ещё более раннему периоду.

Помимо своей идейной стороны, книга является свидетельством военных событий и личных переживаний автора. Можно сказать, что она написана не только *о* Ницше, но и *с* Ницше (отсюда обилие цитат из него): один из замыслов Батая заключался в том, чтобы ввести в само пространство текста опыт переживания сообщества с близким ему по духу философом: «Моя жизнь в обществе Ницше — это сообщество, моя книга и есть это сообщество».

Готовившаяся к столетней годовщине со дня рождения Ф. Ницше, которая исполнялась 15 октября 1944 года, книга в итоге вышла в свет в феврале 1945-го, в издательстве «Галлимар». В 1954 году в новом издании батаевского «Внутреннего опыта» анонсировалось ее включение в цикл «Сумма атеологии», с добавлением составленного Батаем сборника афоризмов Ницше «Меморандум» (впервые вышел в 1945 году отдельно от книги «О Ницше»); однако при жизни автора эта книга больше так и не переиздавалась. Впоследствии она вошла в т. VI Полного собрания сочинений Батая.

¹ *Воля к удаче.* — Подзаголовок является парафразом важного для Ницше понятия «воля к власти»; также и далее название одной из частей книги «Вершина и упадок» отсылает к часто встречающимся в произведениях Ницше символам.

² *Форд Джон* (1586—1640) — английский драматург, для творчества которого характерны мотивы жестоких роковых страстей. Трагедия «Нельзя ее развратницей назвать» впервые была издана в 1633 г.; Батай цитирует акт V.

³ ...в «*Воле к власти*», изд. *Вюрибаха*... — См. примеч. 31 к «Внутреннему опыту».

⁴ *Столь решительное отношение к политике сложилось у него после расхождения с Вагнером*... — Дружба с немецким композитором Рихардом Вагнером оказала значительное влияние на Ницше. Считается, что расхождение Ницше с Вагнером произошло отчасти вследствие обращения Вагнера в христианство, что Ницше счел слабостью, отчасти вследствие антисемитских взглядов Вагнера, которые послужили одним из источников национал-социализма. В 1888 г. Ницше написал статью «Казус Вагнер», другие его заметки на эту тему были опубликованы в 1895 г. под заголовком «Ницше против Вагнера».

⁵ *Я же считаю, что он скорее философ зла.* — Для Батая такое определение имело двойственные, во многом позитивные коннотации. См., в частности, сборник его статей «Литература и Зло» (1957).

⁶ *...немного шут, немного Бог, немного безумец...* — Образы, унаследованные Батаем из «Ессе Номо» Ницше (см. примеч. 17 к «Методу медитации»).

⁷ *Если же на миг отвлечься от этого заданного направления...* — Французское слово *sens* означает и «направление» и «смысл»; Батай в своем рассуждении переходит от одного значения к другому.

⁸ *...который... отплясывают на канате.* — Образ из «Заратустры» Ницше («Предисловие Заратустры»).

⁹ *...в смехе и танце Заратустры...* — Герой философского труда Ницше «Так говорил Заратустра» (1883–1887), бродячий философ, носит имя иранского пророка Заратустры (приблизительно VIII–VII вв. до н. э.), учение которого изложено в Авесте. В произведениях Батая можно проследить линию образов аналогов: Дионис, Распятый, Виновный, которые продолжают ницшеанскую традицию.

¹⁰ *Kraft durch Freude* — название политической организации, созданной в 1933 г. нацистскими властями Германии и занимавшейся досугом трудящихся в целях идеологического воспитания и контроля.

¹¹ *...в заметках для «Воли к власти»...* — Книга «Воля к власти» была задумана, но так и не создана Фридрихом Ницше. Уже после его смерти, в 1901 г., под таким заголовком вышел в свет сборник его афоризмов, составленный под руководством сестры философа Элизабет Фёрстер-Ницше и сегодня признаваемый фальсификацией авторского замысла. В этом смысле и Батай уже в 1944 г. осмотрительно называет текст «Воли к власти» «заметками» к ненаписанной книге.

¹² *...если, как это делают фашисты, брать из него отдельные куски...* — Сестра Ницше, которая была женой антисемитского идеолога Бернарда Фёрстера и распорядительницей литературного наследия брата, в 1930-е годы сотрудничала с нацистами, использовавшими некоторые идеи Ницше для своей идеологии. См. об этом ниже в приложении I «Ницше и национал-социализм» (с. 513–514 наст. изд.).

¹³ *...не терял Ариаднину нить...* — См. примеч. 33 к «Внутреннему опыту».

¹⁴ *«Видеть, как гибнут трагические натуры, и мочь смеяться над этим...»* — См. примеч. 1 к «Внутреннему опыту».

¹⁵ *Остальное — молчание.* — Предсмертные слова Гамлета в трагедии Шекспира.

¹⁶ *За немногими исключениями, я общаюсь на земле с одним Ницше...* — В 1940-е годы Батай развивал концепт воображаемого сообщества на письме. Коммуникация в таком сообществе осуществлялась не непосредственно, а через духовную сопричастность идеям друг друга в виртуальном пространстве текста.

¹⁷ *Он писал...* — В черновике эта и следующие цитаты снабжены краткими ссылками: «Z» («Заратустра»), «Заметки, с. 343», «XIV, с. 305» (очевидно, подразумевается немецкое собрание сочинений Ницше).

¹⁸ *Фурии* — это просто обидное имя *Граций*! — Фурии — в древнеримской мифологии богини мщения, населяющие подземное царство; Грации — богини красоты и изящества.

¹⁹ *Даниэль Алев* (иногда Галеви; 1872–1962) — французский историк. Его «Жизнь Фридриха Ницше» вышла в 1909 г.

²⁰ *Мейзенбург* Мальвида фон (1816–1903) — немецкая писательница, друг и корреспондентка ряда известных деятелей культуры: Р. Вагнера, Ф. Ницше, А.И. Герцена, Р. Роллана (последний, между прочим, дважды встречался с Батаем в 1943 г., незадолго до написания книги «О Ницше», будучи его соседом в городке Везеле).

²¹ *Вершина и упадок*. — Эта часть книги представляет собой исправленный текст доклада, прочитанного Батаем 5 марта 1944 г. на квартире у литератора Марселя Море (1887–1969). В дискуссии о докладе приняли участие блестящие интеллектуалы как религиозной, так и светской ориентации: среди них были Артюр Адамов, Морис Бланшо, Симона де Бовуар, Альбер Камю, Жан Даньелу (впоследствии кардинал, в ходе дискуссии выступивший с ответным докладом), Жан Ипполит, Пьер Клоссовский, Мишель Лейрис, Габриель Марсель, Морис Мерло-Понти, Жан Полан, Жан-Поль Сартр. В 1945 г. католический журнал «Дье виван» опубликовал материалы обсуждения доклада (но не сам его текст, вместо которого поместили краткое изложение, составленное П. Клоссовским).

²² *Юбер и Мосс, «Опыт о жертвоприношении»*. — См. примеч. 41 к «Винновому».

²³ *Écrasez l'infâme!* (фр. «Раздавите гадину!»; у Ницше по-французски) — Девиз Вольтера, называвшего так религиозные предрассудки.

²⁴ *Дионис против Распятого...* — См. примеч. 119 к «Внутреннему опыту».

²⁵ *Как мне считать* что-либо человеческое чуждым себе? — Подразумевается крылатая фраза Теренция (из комедии «Самоистязатель»): «Я человек, и ничто человеческое мне не чуждо».

²⁶ *...рабским именем «императив»*. — Термин этики Канта (см. примеч. 26 к «Внутреннему опыту»).

²⁷ *...этот мотив тревожной тьмы в какой-то форме встречается и в мистических медитациях Азии*. — Тьма составляет важный элемент китайских, индусских, иранских мистических учений.

²⁸ *...в плане общей экономики...* — Термин из будущей книги «Проклятая часть», над первоначальной версией которой («Предел полезного») Батай работал в годы войны.

²⁹ *Скажем, революционным действием будет основано бесклассовое общество, после чего уже не сможет зародиться никакое историческое действие...* — Батай продолжает критиковать мысль А. Кожева о «конце истории»; ср. его пись-

мо к Кожеву 1937 г., помещенное в приложениях к «Винновому» (с. 363–365 наст. изд.). В отличие от того письма, дестабилизирующий элемент в пост-историческом равновесии определяется здесь не в гегельянских, чисто логических терминах («негативность без применения»), а через энергетическую концепцию «общей экономики» (избыток энергии, который необходимо как-то тратить даже после завершения исторического процесса).

³⁰ *Дзэн* — течение в буддизме, получившее распространение на Дальнем Востоке, стремящееся не научить истине, а раскрыть в человеке потенциал его естества через личное просветление или созерцание собственной природы. Основная практика в дзэне — медитация, успокоение ума. См. его описания ниже, в приложении III «Внутренний опыт и секта дзэн» (с. 515–517 наст. изд.).

³¹ *...улыбке, ясному взгляду любимой.* — Здесь и далее в книге «О Ницше» речь идет о будущей второй жене Батая Диане Кочубей де Богарне (1918–1989), с которой он познакомился в 1943 г. в Везеле.

³² *...в «Обретенном времени» в пределах чайной чашки помещается то, что иные относили в бесконечность.* — На самом деле знаменитый эпизод с чашкой чаю и пирожным мадленкой содержится в первом томе романа Пруста «В сторону Свана» (1913), но описываемый в нем психологический эффект — действительно своего рода «обретенное время», как и называется заключительный том романа (1927).

³³ *Ведь хоть и говорят (Андре Бретон)...* — Цитируется фраза из «Второго манифеста сюрреализма» А. Бретона (1929): «Ясно также, что сюрреализм не слишком-то заботится о том, что происходит рядом с ним и именуется искусством или антиискусством, философией или антифилософией, — одним словом, всем, что не имеет своей целью уничтожение бытия ради слепого внутреннего блеска, который не одушевляет ни льда, ни огня» (*Бретон А. Второй манифест сюрреализма* / Пер. С.А. Исаева // Антология французского сюрреализма 20-х годов. М.: ГИТИС, 1994. С. 291. Перевод изменен).

³⁴ *Я бросился к ногам старого призрака.* — Возможно, аллюзия на сцену из «Дон-Жуана» Мольера, когда герой, погрязший в безверии, разнузданности, богохульстве, сталкивается с призраком Командора. О подобных ассоциациях см. подробнее: *Halsberghe Ch. La fascination du Commandeur: Le sacré et l'écriture en France à partir du débat Bataille.* Amsterdam; N.Y.: Rodopi, 2006.

³⁵ *...над преступлениями доктора Петтио.* — 9 марта 1944 г. в подвале дома парижского врача Марселя Петтио (1897–1946) пожарные нашли обгорелые останки нескольких десятков человек. Как выяснилось, Петтио обещал состоятельным людям, скрывавшимся от оккупационных немецких властей, тайно вывезти их за границу. Вместо этого он заманивал их в подвал, умерщвляя дом (наблюдая за их смертью через специально оборудованный глазок — «перископ», как ниже называет его Батай) и забирая себе деньги и ценности, которыми они запасались перед отъездом. Трупы своих жертв он хоронил в известковой яме, а затем попытался сжечь, что и привело к его разоблачению. В момент, к которому относится запись Батая, Петтио находился в бегах и был арестован лишь 31 октября 1944 г., после освобождения

страны от оккупации. Его казнили по приговору суда за убийство двадцати семи человек; сам он утверждал, что жертв было шестьдесят три.

³⁶ ...по словам К. ... — Это лицо в оригинале обозначено инициалом Q; возможно, имеется в виду писатель Раймон Кено.

³⁷ С моей стороны было чистой уверткой называть его «казнь»... — Отсылка к части второй «Казнь» книги «Внутренний опыт».

³⁸ ...так называемых теопатических состояний. — Термин «теопатический» означает буквально «богострадательный»; обычно так называют острое, часто болезненное переживание мистического контакта верующего с божеством.

³⁹ Даже бесчувственная улыбка какого-нибудь Будды... — Очевидно, подразумеваются фигурки и изображения Будды, на которых Батай и мог видеть выражение его лица.

⁴⁰ Меня обзывали «божьем вдовцом» ~ говорят, что смех у меня мрачный. — Батай говорит о Ж.-П. Сартре. В статье-памфлете «Новейший мистик» (1943, рецензии на «Внутренний опыт») последний писал о «мрачном смехе» Батай и называл его «пережившим Бога» — «словно безутешный, весь в черном, вдовец, который предается греховным одиноким утехам в память о покойнице» (*Sartre J.-P. Critiques littéraires (Situations I)*. P.: Gallimard (Folio Essais), 1975. P. 207, 186–187).

⁴¹ ...когда я вышел на площадь перед Сиенским собором... — Батай вспоминает свою поездку в Италию летом 1923 г. (в возрасте 26 лет), в ходе которой он посетил город Сиену в Тоскане со знаменитым средневековым собором.

⁴² «Удача» [*chance*] происходит от того же слова (*cadentia*), что и «участь» [*échéance*]. — Французское слово *chance* означает и «шанс» и «удачу». *Échéance* в современном языке обычно значит «срок», особенно условленную дату платежа; Батай актуализирует в этом слове средневековый смысл — «участь», «доля» (например, доля в наследстве). *Cadentia* (лат.) — падение.

⁴³ Отсюда эта камическая идея: я предлагаю гиперхристианство! — Такая идея идет от Ницше: «<...> преодолеть всякое христианство посредством гиперхристианства и не останавливаться на избавлении от него <...>». Эти слова из «Воли к власти» цитируются ниже в тексте книги «О Ницше» (с. 486 наст. изд.). Батай приводил их также в письме, которое было напечатано в 1945 г. в журнале «Дье виван» вместе с материалами дискуссии вокруг его доклада 1944 г., составившего вторую часть той же книги (см. примеч. 21); при этом он полностью солидаризировался с идеей «гиперхристианства»: «То, что утверждал Ницше, утверждаю вслед за ним и я, без всякого изменения» (*Bataille G. Œuvres complètes*. P.: Gallimard, 1973. T. VI. P. 315).

⁴⁴ ...плясали мы вдвоем, лицом к лицу, в каком-то абсурдном потлаче, философ — Сартр — и я. — Эта вечеринка происходила в марте или апреле 1944 г. в мастерской художника Бальтюса (брата Пьера Клоссовского); Батай в это время, уехав из Везеле, несколько недель жил в Париже. О потлаче — ритуальном, доходящем до иступления дарственным обмене у североамериканских индейцев — он подробно пишет в книге «Проклятая часть».

⁴⁵ «Авиньонские девушки» — картина П. Пикассо (1907).

⁴⁶ *Пятимесячный кошмар завершался карнавалом.* — Не совсем ясно, о каком «кошмаре» говорит Батай. Возможно, имеется в виду его ссора с Сартром после статьи последнего о «Внутреннем опыте» (напечатана в журнале «Кайе дю сюд» в октябре — ноябре 1943 г.), закончившаяся теперь, весной 1944-го, гротескным примирением.

⁴⁷ *Странная затея — связывать меня с Сартром и Камю...* — В черновике фраза продолжалась словами «как это делали христиане». Вероятно, подразумеваются две статьи католического философа Габриеля Марселя — «Бытие и ничто» (о Сартре) и «Отказ от спасения души и восхваление абсурдного человека» (о Батае и Камю), датированные соответственно ноябрем и декабрем 1943 г. и вошедшие в книгу Марселя «*Notio viator*» (1-е изд., 1944).

⁴⁸ *...в январе 1943 года (приехав в В.)...* — См. примеч. 61 к «Винновному». Здесь, вероятно, имеется в виду первый приезд Батая в Везеле, прежде чем поселиться там в марте 1943 г.

⁴⁹ *«Time out of joints».* — См. примеч. 69 к «Внутреннему опыту».

⁵⁰ *За обедом в кафе...* — Начиная с этой части книги, в дневниковых записях Батая речь идет о его новом месте жительства — городке Самуа-сюр-Сен в нескольких десятках километров к юго-востоку от Парижа, недалеко от Фонтенбло, на берегу Сены. Он поселился там в апреле 1944 г., проходя в Фонтенбло курс лечения от туберкулеза; в соседний городок Буа-ле-Руа переехала Диана Кочубей. На протяжении нескольких месяцев Батай постоянно перемещался между этими тремя городами то на автобусе, то на велосипеде, а то и пешком.

⁵¹ *...несогласие между К. и мною...* — Здесь и далее в тексте таким инициалом (в оригинале латинское «К.») обозначается Диана Кочубей.

⁵² *...как рыцаря его геральд...* — Батай цитирует стихотворение Коlette Пеньо (Лауры) «Ворон».

⁵³ *Никто, кроме К. и М. ...* — Инициалом «М.» (в черновике «M.L.») обозначен Мишель Лейрис.

⁵⁴ *...К. или N. не могут играть без меня...* — Об инициале «К.» см. примеч. 51. Инициал «N.» (в оригинале латинское «X.») не поддается расшифровке.

⁵⁵ *Из рассказа о пытках («Пети паризьен», 27.4)...* — Популярная парижская газета «Пети паризьен» (1876–1944) в годы оккупации стала коллаборационистским органом на службе у немецких властей. В ее номере от 27 апреля 1944 г. была напечатана короткая заметка о найденных в горном массиве Веркор, на юге Франции, телах двух членов вишистской «милиции» (см. ниже, примеч. 95), убитых партизанами Сопротивления.

⁵⁶ *Бескрайний лесной простор, дикие на вид холмы.* — Батай описывает пейзаж, увиденный им с вершины башни в Самуа.

⁵⁷ *Сегодня видел далеко вдали дым от пожара в стороне А.* — Вероятно подразумевается Авон, маленький городок между Самуа и Фонтенбло.

⁵⁸ *«No men around here, I'll go and find one»...* — Источник цитаты не установлен.

⁵⁹ *Борджиа* Цезарь (Чезаре; 1475–1507) — итальянский политический деятель, сын Папы Римского Александра VI. Славился честолюбивыми замыслами, ради которых шел на любые преступления. Ницше неоднократно обращался к его образу, например, в книге «По ту сторону добра и зла»: «Мы совершенно не понимаем хищного животного и хищного человека (например, Чезаре Борджиа), мы не понимаем “природы”, пока еще ищем в основе этих здоровейших из всех тропических чудовищ и растений какой-то “болезненности” или даже врожденного им “ада”, — как до сих пор делали все моралисты» (*Ницше Ф. По ту сторону добра и зла* / Пер. Н.Н. Полилова // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 315).

⁶⁰ ...*темная ночь Хуана де ла Круса...* — См. примеч. 15 и 50 к «Внутреннему опыту».

⁶¹ ...«*Dos de mayo*» Гойи. — У Ф. Гойи есть две картины (обе 1814) на сюжет об антифранцузском восстании в Мадриде 2 мая 1808 г.: «Восстание 2 мая: атака мамелюков» и «Расстрел повстанцев в ночь на 3 мая». Скорее всего, Батай имеет в виду вторую картину.

⁶² ...*гегелевский принцип Anerkennen*. — Понятие «признания» (Anerkennen) является основополагающим в философской антропологии Гегеля, согласно которому человек возникает именно благодаря желанию быть признанным другими и в борьбе за такое признание. С этой борьбы начинается «диалектика Господина и Раба», исходя из которой А. Кожев строил свою интерпретацию гегелевской философии.

⁶³ Невозможное снято... — Отсылка к гегелевскому понятию «снятие» (Aufhebung), то есть сберегающее отрицание: онтологическая сущность мира оказывается «снятой», когда она познана человеческим сознанием.

⁶⁴ *Ужасная ночь в Тренто...* — См. примеч. 74 к «Внутреннему опыту».

⁶⁵ ...*маленькая площадь в В. ...* — Имеется в виду Везеле (см. примеч. 61 к «Винновому»).

⁶⁶ ...*стихами об игральных костях...* — См. это стихотворение выше, с. 450 наст. изд.

⁶⁷ *Узнал о высадке.* — Имеется в виду высадка союзников в Нормандии 6 июня 1944 г., начало освобождения Франции.

⁶⁸ *Обречен на двенадцать дней одиночества...* — Возможно, имеются в виду лечебные процедуры (искусственный пневмоторакс), проходя которые Батай был вынужден соблюдать домашний режим.

⁶⁹ *Грум* — род слуги, носящего ливрею.

⁷⁰ *Утенок Дуглас* — персонаж мультипликационных фильмов Уолта Диснея.

⁷¹ ...*служил в Дюнкерке в мае 1940 года.* — В конце мая 1940 г. в районе этого города немецкие танки отрезали и прижали к Ла-Маншу большую англо-французскую группировку. Союзникам лишь с тяжелыми потерями удалось эвакуироваться морем в Великобританию.

⁷² *Amor fati* — понятие античных стоиков, в дальнейшем разрабатывавшееся Ф. Ницше, Л. Шестовым.

⁷³ *Читая работу о Декарте...* — Судя по черновику Батая, это книга Карла Ясперса «Декарт и философия» (фр. пер. 1938).

⁷⁴ *...шесть лет назад рядом со мной невроз убивал.* — Видимо, речь идет о смерти Коlette Пеньо в ноябре 1938 г.; однако непосредственной причиной этой смерти был не невроз, а туберкулез.

⁷⁵ *Нравятся слова одного полярного исследователя...* — Имеется в виду английский путешественник Роберт Скотт (1868–1912), погибший на обратном пути с Южного полюса. Цитируемые слова содержались в предсмертной записке, найденной на его последней стоянке во льдах.

⁷⁶ *«И восходит солнце»* («Фиеста») — роман Э. Хемингуэя (1926), повествующий о «потерянном поколении» молодых людей в Испании и Франции 1920-х годов. В 1922 г. Батай и Хемингуэй, не зная друг друга, одновременно присутствовали на бое быков в Мадриде, когда на арене погиб тореадор Мануэль Гранеро; это происшествие отразилось в творчестве обоих писателей — в «Истории глаза» Батай и в «Фиесте» Хемингуэя.

⁷⁷ *Бретт* — героиня романа Э. Хемингуэя «Фиеста». См. также примеч. 76.

⁷⁸ *...Бог Авраама, Бог Иакова.* — То есть такой Бог, к которому можно иметь непосредственный доступ в опыте, как имели его патриархи Авраам и Иаков.

⁷⁹ *Например, с какой-нибудь шлюхой?* — Отсылка к рассказу самого Батай «Мадам Эдварда» (1941; позднее включен в роман «Divinus Deus»), героиня которого называет себя «Богом».

⁸⁰ *...(Иисусовым возгласом «Eloi! lama sabachani!»)*... — См. примеч. 52 к «Внутреннему опыту».

⁸¹ *...Пруст невольно дал ответ на идею соединить Аполлона с Дионисом.* — Эти два греческих бога стали членами философской оппозиции у Ницше («Происхождение трагедии из духа музыки»; 1872): Аполлон воплощает неподвижную красоту и гармонию, Дионис-Вакх — стихийный разгул и религиозный экстаз.

⁸² *Блейк.* — См. примеч. 64 к «Внутреннему опыту».

⁸³ *Пенетрация* — проникновение (лат.).

⁸⁴ *...ферму в Каталонии...* — Батай бывал в этой испанской области в середине 30-х годов, вместе с Андре Массоном, имевшим там загородный дом.

⁸⁵ «Происхождение трагедии». — См. примеч. 81.

⁸⁶ *Сатори* — в медитативной практике дзэн момент прояснения, экстатического опыта (см. Приложение III, с. 515–517 наст. изд.).

⁸⁷ «Вдова» — стихотворение Жюль Жуи (1887), в 1924 г. положенное на музыку Пьером Ларье и ставшее популярной песней в исполнении певицы Дамиа. Словом «вдова» на жаргоне обозначают гильотину, и в песне поется о ее кровавом «бракосочетании» с осужденными.

⁸⁸ *...страха и трепета...* — См. примеч. 63 к «Виновному».

⁸⁹ *Рамакришна* (1836–1886) — реформатор индуизма, известный также как мистик и проповедник, один из наиболее почитаемых религиозных лидеров в Индии.

⁹⁰ ...наша жизнь наконец выходит из фазы господ. — Очередная отсылка к гегелевской диалектике Господина и Раба (см. примеч. 62 к «Виповному»).

⁹¹ ...строить из себя «сову Минервы», вещать задним числом... — Отсылка к ставшему крылатым выражению Гегеля «сова Минервы вылетает в сумерках», т. е. понимание приходит поздно.

⁹² ...американцы вступили в Париж. — Войска союзников вошли в Париж 24 августа 1944 г., соединились с восставшими парижанами и 25-го приняли капитуляцию немецкого гарнизона.

⁹³ ...романы Эрве и Марселя Прево. — Поль Эрве (1857—1915) и Марсель Прево (1862—1941) были популярными беллетристами конца XIX — начала XX в.

⁹⁴ «Юманите» — ежедневная газета, выходит с 1904 г. Многие годы была центральным органом Французской коммунистической партии; во время оккупации распространялась подпольно.

⁹⁵ Это был местный начальник милиции. — «Французской милицией» в 1943—1944 гг. называлась вооруженная организация, созданная властями Виши в качестве политической полиции, для борьбы с Сопротивлением, преследования скрывающихся евреев, людей, уклоняющихся от трудовой мобилизации и т. д.

⁹⁶ В этой «тележке» на углу... — Грузовик, куда сажают арестованных колaborационистов, Батай уподобляет тележке, на которой во время Французской революции везли осужденных на казнь.

⁹⁷ Тыла ~ запела «Марсельеза». — В период оккупации «Марсельеза» оставалась официальным гимном Франции, но немецкие власти препятствовали ее публичному исполнению на оккупированной территории.

⁹⁸ «Песнь выступления» — революционная песня, сложенная в 1794 г. и до сих пор исполняемая во Франции как военный гимн.

⁹⁹ Ницше и национал-социализм. — В этом тексте частично воспроизводится статья Батая «Ницше и фашисты», напечатанная в 1937 г. во втором номере журнала «Ацефал». 20 октября 1944 г., к столетию со дня рождения Ницше, Батай опубликовал в газете «Комба» статью, сходную по содержанию с данным приложением и озаглавленную «Является ли Ницше фашистом?».

¹⁰⁰ Анри Лефевр (1901—1991) — философ и социолог, один из идеологов Французской коммунистической партии (исключен из нее в 1958 г.). Его книга «Ницше» вышла в 1939 г.

¹⁰¹ Розенберг Альфред (1893—1946) — немецкий государственный и политический деятель, нацистский идеолог и военный преступник. В 1930 г. вышла его книга «Миф XX века» — теоретическое обоснование расовой теории национал-социализма.

¹⁰² Чемберлен Хьюстон Стюарт (1855—1927) — немецкий теоретик расизма и антисемитизма, англичанин по происхождению.

¹⁰³ Пауль де Лагард (1827—1891) — немецкий востоковед; был расистом и антисемитом.

¹⁰⁴ Теодор Фрич (1852—1933) — немецкий политический писатель, антисемит.

¹⁰⁵ «Тан» — французская ежедневная газета; выходила в 1861—1942 гг.

¹⁰⁶ Судзуки Дайсэцу Тэйтаро (1870—1966) — японский философ, популяризатор дзэн-буддизма на Западе; писал на японском и английском языках.

¹⁰⁷ *Вспомним, что говорил Пуанкаре о геометрии Римана...* — Неевклидова геометрия немецкого математика Георга Римана обсуждается в книге его французского коллеги Анри Пуанкаре «Наука и гипотеза» (1902).

¹⁰⁸ *Сартр справедливо упоминает в связи со мной* миф о Сизифе... — «Батай принадлежит к тем умам, что более всего на свете восприимчивы к горькому и изнурительному очарованию невозможных начинаний. Символ мифа о Сизифе куда лучше подходит для мистицизма Батая, чем для гуманизма Камю» (*Сартр Ж.-П.* Один новый мистик // Танатография Эроса. СПб.: Мифрил, 1994. С. 44). Говоря о «гуманизме Камю», Сартр подразумевал его книгу «Миф о Сизифе» (1942).

СОДЕРЖАНИЕ

От издательства	5
<i>С.Н. Зенкин. Нетеологическая мистика Жоржа Батая</i>	6

ВНУТРЕННИЙ ОПЫТ

Перевод С.А. Фокина

Предисловие	77
Часть первая. набросок введения во внутренний опыт	80
I. Критика догматического рабства (и мистицизма)	80
II. Опыт как единственная ценность, как единственный авторитет	82
III. Принципы метода и сообщества	86
Часть вторая. Казнь	106
Часть третья. Подступы к казни (или Лицедейство)	135
Хочу вознести свою персону на столп	136
В некотором смысле смерть — обман	139
Небесная синь	147
Лабиринт (или Состав из отдельных существ)	151
«Сообщение»	163
Часть четвертая. Постскриптум к казни (или Новая мистическая теология)	168
I. Бог	169
II. Декарт	172
III. Гегель	175
IV. Экстаз	178
Рассказ об одном отчасти неудачном опыте	178

Первое отступление об экстазе перед объектом: точка	181
Второе отступление об экстазе в пустоте	189
Окончание рассказа	191
V. Фортуна	194
VI. Нищие	196
О таком жертвоприношении, где всё есть жертва	196
Отступление о поэзии и Марселе Прусте	200
О таком жертвоприношении, где всё есть жертва. (Окончание)	218
ЧАСТЬ ПЯТАЯ. Manibus date lilia plenis	224
Gloria in excelsis mihi	224
«Кто есмь я...»	225
«Звезда...»	226
«Поэмы...»	227
Бог	228

МЕТОД МЕДИТАЦИИ

Перевод А.А. Сабашниковой

Предупреждение	231
I. Мои усилия — вслед за сюрреализмом, рядом с сюрреализмом	231
II. Мой метод противоположен йоге	232
III. Мои соображения основываются на «исключительном» опыте; тем не менее «идти как можно дальше» имеет смысл только если признан примат «континуума»	232
IV. Я ни в чем не отделяю себя от человека вообще и принимаю на себя всю полноту всего сущего	233
V. В самом важном нельзя сознаться	233
VI. Видимое ослабление строгости может выражать собой еще большую строгость, которой приходилось соответствовать первоначально	234
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. Оспаривание	235
Медитация I	236
Медитация II	236
Медитация III	236

Часть вторая. Решительное полагание	246
Принципы	246
Суверенная операция	250
Часть третья. Нагота	257
Постскрипtum 1953 года	259

ВИНОВНЫЙ

Введение. <i>Перевод Е.В. Морозовой</i>	265
Дружество	269
I. Ночь. <i>Перевод С.Н. Зенкина</i>	269
II. «Удовлетворенное желание». <i>Перевод Е.В. Морозовой</i>	275
III. Ангел. <i>Перевод Е.В. Морозовой</i>	278
IV. Точка экстаза. <i>Перевод Е.В. Морозовой</i>	284
V. Сообщник. <i>Перевод Е.В. Морозовой</i>	293
VI. Незавершимое. <i>Перевод Е.В. Морозовой</i>	296
Несчастья наших дней. <i>Перевод М.Д. Потаповой</i>	303
I. Исход	303
II. Одиночество	310
Удача. <i>Перевод М.Д. Потаповой</i>	313
I. Грех	313
II. Притягательность игры	317
Божественность смеха. <i>Перевод М.Д. Потаповой</i>	335
I. Участь	335
II. Желание смеяться	336
III. Смех и трепет	346
IV. Воля	353
V. Царь леса	360
Приложение. <i>Перевод Ю.М. Розенберг</i>	363
(Письмо к Н., читающему курс лекций о Гегеле...)	363
(Фрагмент о познании, о приведении в действие и о постановке под вопрос)	365
Грубо-практическое познание, научное познание и диалектика	366
Философия	367

(Два фрагмента о противоположности человека и природы)	368
I.	368
II.	372
(Фрагмент о христианстве)	373
(Фрагмент о виновности)	373
(Два фрагмента о смехе)	377
I.	377
II. Соотнесенность смеха-разрыва с сообщением и познанием (при смехе, жертвенной тревоге, эротическом удовольствии, в поэзии, экстазе)	378

О НИЦШЕ: ВОЛЯ К УДАЧЕ

Перевод С.Н. Зенкина

Предисловие	385
Часть первая. Господин Ницше	399
Часть вторая. Вершина и упадок	407
Часть третья. Дневник (февраль — август 1944 года)	427
Февраль — апрель 1944 года: «Чашка чаю», «дзэн» и любимая	427
Апрель — июнь 1944 года: Что такое удача	443
Июнь — июль 1944 года: Время	475
Август 1944 года: Эпилог	501
Приложение	510
I. Ницше и национал-социализм	510
II. Внутренний опыт Ницше	513
III. Внутренний опыт и секта дзэн	515
IV. Ответ Жан-Полю Сартру. (Защита «Внутреннего опыта»)....	517
V. Небьгие, трансцендентность, имманентность	523
VI. Сюрреализм и трансцендентность	524
Комментарии. Сост. О.В. Тимофеева («Внутренний опыт»), Т.В. Вайзер («Метод медитации», «Виновный», «О Ницше»)	526

Батай Ж.

Сумма атеологии: Философия и мистика. Пер. с фр. / Сост. С.Н. Зенкин. — М.: Ладомир, 2016. — 566 с.

ISBN 978-5-94451 052 5

ISBN 978-5-86218-541-6

В третий том сочинений французского писателя и мыслителя Жоржа Батая (первые два тома, «Ненависть к поэзии» и «Проклятая часть», вышли в издательстве «Ладомир» соответственно в 1999 и 2007 гг.) входят его главные работы по философии и мистике, в основном написанные в годы Второй мировой войны: «Внутренний опыт» (с дополнениями «Метод медитации» и «Постскриптум 1953 года»), «Виновный» и «О Ницше». Эти тексты, образующие авторский цикл «Сумма атеологии», принадлежат к числу самых знаменитых произведений Батая.

Русские переводы либо печатаются впервые, либо заново отредактированы и сверены с оригиналом. Издание снабжено подробной вступительной статьей и комментариями.

Для специалистов по философии, культурологии, французской литературе и истории идей XX века.

ЖОРЖ БАТАЙ
СУММА АТЕОЛОГИИ

Редактор *И.А. Кеуельман*
Корректор *О.Г. Наренкова*
Компьютерная верстка и препресс *О.А. Кудрявцевой*

ИД № 02944 от 03.10.2002 г.
Подписано в печать 15.07.2016 г. Формат 60×90 1/16.
Бумага офсетная № 1. Печать офсетная.
Гарнитура «Баскервиль». Печ. л. 36.
Тираж 1000 экз. Зак. № К-6409.

ООО «ВРС»
ООО НИЦ «Ладомир»
124681, Москва, ул. Заводская, д. 4
Московский тел. склада: 8-499-729-96-70
E-mail: ladomirbook@gmail.com

Отпечатано в соответствии
с предоставленными материалами
в АО «ИПК «Чувашия»
428019, г. Чебоксары, пр. И. Яковлева, 13

НАУЧНО-ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР
«ЛАДОМИР»
В Ы П У С Т И Л

ДРЕВНЯЯ РУСЬ И СРЕДНЕВЕКОВЫЙ МИР

Э Н Ц И К Л О П Е Д И Я

Издание подготовили
Е.А. Мельникова, В.Я. Петрухин

Энциклопедия содержит более 2500 статей, посвященных различным аспектам истории и культуры Древней Руси домонгольского времени: персоналиям, историческим событиям, терминологии и праву, археологическим и нумизматическим материалам, памятникам литературы и языка, архитектуры и искусства, язычеству и христианской церкви, а также зарубежным связям Древнерусского государства.

По принципу отбора материала энциклопедия представляет собой RealLexicon междисциплинарного характера.

Предназначена для широкого круга специалистов и преподавателей отечественной истории как в высших учебных заведениях, так и в средней школе, студентов и старших школьников, а также для читателей, интересующихся отечественной историей.

Подписывайтесь
на новостную ленту «Ладомира»
в Твиттере

НАУЧНО ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР

«ЛАДОМИР»

В Ы П У С К А Е Т С Е Р И Ю

КЕМБРИДЖСКАЯ ИСТОРИЯ ДРЕВНЕГО МИРА

— В 14 ТОМАХ (19 КНИГАХ) —

Данная серия — главный англоязычный памятник антиковедческой науки, созданный в XX — начале XXI века стараниями трех поколений исследователей. В число авторов и редакторов этого издания в разные периоды неизменно входили наиболее авторитетные историки-классики и археологи (Ф. Эдкок, С. Кук, Дж. Бордмэн, Н.-Дж.-Л. Хэммонд, Д. М. Льюис, М. Оствальд, П. Родс и многие другие).

В серии вышли:

- | | |
|--------------|---|
| т. III, ч. 3 | Расширение греческого мира: VIII—VI века до н. э. |
| т. IV | Персия, Греция и Западное Средиземноморье: ок. 525—479 гг. до н. э. |
| т. V | Пятый век до нашей эры |
| т. VI | Четвертый век до нашей эры. <i>В 2-х полотомах</i> |
| т. VII, ч. 2 | Возвышение Рима: от основания до 220 года до н. э. |

ВНИМАНИЮ КНИГОЛЮБОВ

Подписывайтесь

на новостную ленту «Ладомира» в Твиттере.

Любые книги «Ладомира»

можно заказать наложенным платежом в издательстве

по адресу: 124681, Москва, ул. Заводская, д. 4, НИЦ «Ладомир».

Тел.: 8-499-717-98-33; тел. склада: 8-499-729-96-70.

E-mail: ladomirbook@gmail.com (в реквизитах электронного письма, в разделе «Тема», укажите: «Ладомир»).

