

ЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА

ЖОРЖ БАТАЙ
**ВНУТРЕННИЙ
ОПЫТ**

ПЕРЕВОД С ФРАНЦУЗСКОГО,
ПОСЛЕСЛОВИЕ И КОММЕНТАРИИ

С. Л. ФОКИНА



А Х И О М А
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

GEORGES BATAILLE

L'EXPÉRIENCE
INTÉRIEURE

GALLIMARD

PARIS 1954

XX ВЕК
КРИТИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА

ЖОРЖ БАТАЙ
ВНУТРЕННИЙ
ОПЫТ

**ПЕРЕВОД С ФРАНЦУЗСКОГО,
ПОСЛЕСЛОВИЕ И КОММЕНТАРИИ
С. Л. ФОКИНА**

АХИОМА / МИФРИЛ
ПЕТЕРБУРГ 1997

ИЗДАНИЕ ОСУЩЕСТВЛЕНО ПРИ ПОДДЕРЖКЕ
МИНИСТЕРСТВА ИНОСТРАННЫХ ДЕЛ
ФРАНЦИИ И ФРАНЦУЗСКОГО
КУЛЬТУРНОГО ЦЕНТРА
В МОСКВЕ

ПЕРЕВОД С ФРАНЦУЗСКОГО,
ПОСЛЕСЛОВИЕ И КОММЕНТАРИИ
С. Л. ФОКИНА

РЕДАКТОРЫ ИЗДАТЕЛЬСТВА
Б. В. ОСТАНИН, А. Г. НАСЛЕДНИКОВ

ТЕХНИЧЕСКИЙ ДИРЕКТОР
О. Н. СТАМБУЛИЙСКАЯ

Батай Жорж

Внутренний опыт / Пер. с франц., послесловие и
комментарии С. Л. Фокина. — СПб.: Аксиома, Миф-
рил, 1997. — 336 с. (Критическая библиотека)

Главный философский труд Жоржа Батая (1897–1962),
впервые издаваемый на русском языке.

Для философов и литературоведов, для широкого круга
читателей, интересующихся историей западноевропейской
мысли XX века.

ISBN 5-86457-096-7

© Editions Gallimard, 1954

© С. Л. Фокин, перевод, послесл., коммент., 1997

© А. Г. Наследников, дизайн серии, макет, 1997

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

9

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

НАБРОСОК ВВЕДЕНИЯ ВО ВНУТРЕННИЙ ОПЫТ

15

I. КРИТИКА ДОГМАТИЧЕСКОГО
РАБСТВА (И МИСТИЦИЗМА)

17

II. ОПЫТ КАК ЕДИНСТВЕННАЯ ЦЕННОСТЬ,
КАК ЕДИНСТВЕННЫЙ АВТОРИТЕТ

21

III. ПРИНЦИПЫ МЕТОДА
И СООБЩЕСТВА

28

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

КАЗНЬ

65

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ПРЕДТЕЧИ КАЗНИ (ИЛИ КОМЕДИЯ)

121

Я ХОЧУ ВОЗНЕСТИ
МОЮ ЛИЧНОСТЬ НА ПИНАКЛЬ

125

В НЕКОТОРОМ СМЫСЛЕ
СМЕРТЬ САМОЗВАНКА

130

СИНЕВА НЕБЕС

146

ЛАБИРИНТ (ИЛИ О КОМПОЗИЦИИ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ)

154

“СООБЩЕНИЕ”

177

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

ПОСТСКРИПТУМ К КАЗНИ
(ИЛИ НОВАЯ МИСТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ)

187

I. БОГ

191

II. ДЕКАРТ

196

III. ГЕГЕЛЬ

201

IV. ЭКСТАЗ

208

V. ФОРТУНА

240

VI. НИЦШЕ

243

ЧАСТЬ ПЯТАЯ

MANIBUS DATE LILIA PLENIS

293

Комментарии

300

С. Л. Фокин

“Внутренний опыт” Жоржа Батая

308

Ночь — это тоже солнце.

Заратустра

Ж О Р Ж Б А Т А Й

**ВНУТРЕННИЙ
ОПЫТ**

ПРЕДИСЛОВИЕ

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

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 высшее, в чем народ по справедливости обладает своим ценностным мерилom, 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 наиживейшую произвольную пародию — и со всем тем, несмотря на все 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 1882–84): “Видеть, как гибнут трагические натуры, и мочь смеяться над этим — несмотря на то, что испытываешь глубокое понимание, волнение, симпатию, — вот что божественно”

Лишь две части этой книги — вторая, “Казнь”, и последняя — были написаны по необходимости: они ответствовали мерилу моей жизни. Остальные я писал, движимый похвальной заботой сложить книгу.

Перед лицом другого как не спросить себя: по какому пути пошел он, умирая в себе желание быть всем? Жертва, конформизм, лукавство, поэзия, мораль, снобизм, героизм, религия, бунт, тщ-

ПРЕДИСЛОВИЕ

славие, деньги? Несколько путей разом? Или все вместе? В хитром прищуре глаз, в грустной улыбке и тени усталости, мелькнувшей на лице, нам открывается вдруг скрытое страдание: мы не можем быть всем, более того, пределы наши недалеки. Это страдание, в котором столь трудно сознаться, ведет к внутреннему лицемерию, к далеким, торжественным требованиям (вроде морали Канта).

Наперекор тому: не хотеть больше быть всем значит все поставить под сомнение. Всякий, кто тайком, желая избежать страдания, смешивается со вселенной, о каждой вещи судит так, как если бы сам он был ею, равно как в глубине души полагает, что никогда не умрет. Мы принимаем эти туманные иллюзии вместе с жизнью, словно дурман, необходимый для ее облегчения. Но что станется с нами, когда, очнувшись от дурмана, мы наконец узнаем себя — затерянных в толпе болтунов, в ночи, в которой нельзя не ненавидеть видимость света, идущую от болтовни? Эта книга — о страдании человека, очнувшегося от дурмана.

Мы не можем быть всем, в этом мире у нас вообще только две достоверности: эта и достоверность смерти. Если мы сознаем, что не можем быть всем, также как сознаем, что мы смертны, это еще ничего. Но если дурман рассеивается, раскрывается удушающая пустота. Я хотел быть

всем: низвергаясь в эту пустоту, но набираясь мужества, да скажу я себе: "Мне стыдно, что хотел быть всем, ибо теперь я вижу, что это хотение было сном". Вот когда начинается необычайный опыт. Дух вступает в причудливый мир, сложенный из тоски и экстаза.

Нельзя сказать, что этот опыт неизрекаем — я сообщаю его тому, кому он неведом: у этого опыта трудная традиция (в записи он будет лишь введением к опыту изустному); от другого он требует для начала тоски и желания.

Этот опыт, который не идет по пути откровения, в котором ничего не открывается, кроме неизвестного, отличается тем, что не приносит умиротворения. Даже завершив свою книгу, я вижу ее ненавистные стороны, ее несовершенство, хуже того, вижу свою заботу о совершенстве, которая к ней примешалась, которую я все еще примешиваю и в которой ненавижу как свое бессилие, так и намеренность.

Эта книга повествует об отчаянии. Мир дан человеку как загадка, которую следует разгадать. Вся моя жизнь — все ее странные, беспорядочные мгновения, как и все мои тяжкие медитации, — была посвящена разгадыванию загадки. По правде говоря, я дошел до самого края в решении проблем, новизна и необозримость которых доводили меня

до экстаза. Вступив в нечаемые края, я увидел то, чего не видели еще ничьи глаза. Нет ничего более пьянящего: смех и разум, ужас и свет стали пронизаемы... не было больше ничего, чего бы я не знал, что оставалось бы недоступным моему пылу. Слово безумная кудесница, смерть то открывала, то закрывала передо мной врата возможного. В этом дедаловом творении я — при желании — мог потеряться, мог отдаться восхищению, но — при желании — мог также различать пути строгого умственного начинания, обустроить их для надежного движения разума. Анализ смеха открыл передо мной поле совпадений данных неукоснительного и всеобщего эмоционального познания и данных дискурсивного разума. Поскольку их содержание терялось друг в друге, различные формы траты (смерть, героизм, экстаз, жертва, поэзия, эротизм и другие), сами собой определяли закон сообщения, регулирующий человеческие игры уединения и потерь. Возможность соединить в одной точке два вида знания, до сих пор остававшихся чуждыми друг другу или грубо смешивавшихся, придала этой онтологии нечаемую твердость: движение мысли то вдруг совершенно терялось, то вновь находило себя — в той самой точке, до которой доходит охваченная единомушным смехом шлола. Я торжествовал: быть может, это чувство было преждевременным, неоправданным? Кажется, это не так. Я вдруг почувствовал всю тяжесть случившегося. Но завершение задачи ме-

ня потрясло: мое неведение относилось к чему-то незначительному, больше не было загадок! Все рушилось! И я очнулся перед лицом новой загадки — и она-то, я понял сразу, была неразрешимой, она была столь горестной, она ввергала меня в столь тягостную немощь, что я стал страдать ею, как страдал бы Бог, ежели он есть.

Завершив на три четверти книгу, где должна была оказаться разрешенная загадка, я отложил ее. И написал “Казнь”, где человек достигает крайности 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, мысленного волнения. Но мне грезится не столько *исповедальный* опыт, которого вынуждены были **придерживаться** до сих пор, сколько опыт голый, **свободный** от всяких привязанностей, от намека на **какое бы то ни было** исповедание. Вот почему я не **люблю** слово *мистический*.

Не люблю также узких определений. **Внутренний** опыт отвечает необходимости, в которой я **оказался** — а со мной человеческое существование, — все ставить под сомнение (под вопрос), **совершенно лишаясь** покоя. Эта необходимость играла свою роль невзирая на религиозные верования, но последствия ее могут оказаться самыми **глубокими** тогда, когда верований больше нет. **Догматические** предпосылки задали опыту **неподобающие** пределы: тот, кто знает, не может выйти за горизонт **знаемого**.

Мне хотелось, чтобы опыт вел туда, куда он сам ведет, я не хотел вести его к заранее намеченной цели. И сразу скажу, что ведет он не к гавани (напротив, в места блуждания, бессмыслия). Мне хотелось, чтобы незнание стало его принципом — в этом я с большой строгостью следовал методу, доведенному до совершенства христианами (избрав этот путь, они заходили по нему настолько далеко, насколько позволяла им догма). Но этот опыт, родившись из незнания, решительно остается ему верен. Нельзя сказать, что опыт неизрекаем, — ему не изменишь, если станешь о нем говорить, — но перед лицом вопросов мира знания он отнимает у духа все полученные им прежде ответы. Опыт ничего не открывает, не может основать верования, не может исходить из него.

Опыт — это пылкая и тоскливая постановка под вопрос (на испытание) всего, что известно человеку о деле бытия. И какое бы восприятие ни посетило человека в этом пылу, он не может сказать: “я видел это”, или — “то, что я видел, оно такое”; он не может сказать: “я видел Бога, абсолют или глубину мира”; он может сказать только следующее: “то, что я видел, уклоняется от рассудка”, — а Бог, абсолют, основа мира суть ничто, если они не суть категории рассудка.

Стоит мне сказать со всей решимостью: “я видел Бога”, — как сразу то, что я вижу, изменится. На месте непостижимой неизвестности — дико свободной передо мной, меня оставляющей в дикости и свободе — возникнет мертвый объект теологии —

которому неизвестность подчинится, ибо в виде Бога темная неизвестность, которую раскрывает экстаз, *порабощает себя задачей моего порабощения* (то обстоятельство, что теолог может разрушить установленные рамки, означает не что иное, как их бесполезность; для опыта они могут быть лишь предпосылками, которые необходимо отбросить).

Во всяком случае, Бог связан со спасением души, и в то же время — с другими отношениями *несовершенного* и *совершенного*. Однако в опыте чувство, которое я испытываю по отношению к упомянутой *всизвестности*, всячески противится идее совершенства (воплощенному рабству, “долженствованию”).

Я читаю у Дионисия Ареопагита (“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 предпосылка (тогда в глазах того, кто смотрит, свет является “лучом мрака”; он может даже сказать, как говорил Экхарт, что “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, воспринимающийся в рассуждении лишь посредством отрицаний, Дионисий пишет: “Таким образом, ко всеобщей все превышающей причине подходит и анонимность, и все имена

сущего как к настоящей Царице всего, от Которой все зависит и Которой все принадлежит как Причине, как Началу, как Завершению” (1, 7).

По отношению к таким “видениям”, “речениям” и другим “утешениям”, присущим экстазу, Иоанн Креста испытывает если не враждебность, то, по крайней мере, сдержанность. Для него опыт имеет смысл лишь постольку, поскольку воспринимает Бога, у которого нет ни формы, ни модуса. Сама св. Тереза признавала ценность только за “разумным видением”. Я же считаю восприятие Бога, пусть он и будет без формы и модуса (его “умственное”, а не чувственное видение), лишь остановкой в том движении, что влечет к более темному восприятию *неизвестного*: того присутствия, которое ничем не отличается от отсутствия.

Бог отличается от неизвестного тем, что при его упоминании возникает сокровенное, идущее из самых глубин детства волнение. Неизвестное, напротив, оставляет равнодушным, его не полюбить, пока оно, словно неистовый порыв ветра, не сметет в нас все известное. Столь же мало трогают нас потрясающие образы и другие средства поэзии. Поэзия может привести 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 обездолить нас целиком и полностью, ибо слова, эти

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

растворившиеся образы, нагружены уже пережитыми чувствами, скрепленными с объектами, которые связывают их с известным.

Восприятие божественного или поэтического развертывается в том же плане, что и неясные видения святых, — в том смысле, что через него мы можем сделать своим то, что нас превосходит; не имея возможности превратить его в собственное благо, мы можем все же прикрепить его к себе, к тому, что уже как-то трогало нас. Таким образом, мы не умираем целиком и полностью: пусть эта нить тонка, но все же она связывает то, что было воспринято, с моим я (даже если я сломил наивное его понимание, Бог остается бытием, роль которого была высказана Церковью).

Полностью мы обнажаемся лишь тогда, когда без малейшего лукавства идем навстречу неизвестности. Именно доля неизвестного придает опыту Божественного — и поэтического — огромный авторитет. Но в конце концов неизвестное требует безраздельного господства.

II

ОПЫТ КАК ЕДИНСТВЕННАЯ ЦЕННОСТЬ, КАК ЕДИНСТВЕННЫЙ АВТОРИТЕТ

Враждебность к идее проекта — занимающая в этой книге важнейшее место — столь настоятельна во мне, что, даже набросав детальный план введения, я не могу ему следовать. Поскольку

я пренебрег им во время работы над книгой и даже написал постскриптум (который не был предусмотрен), мне не остается ничего другого, как изменить его. Проекта я придерживаюсь в вещах второстепенных: в главном проект немедленно обнаруживает свою суть — прямую мне противоположность.

Теперь, прерывая изложение, я должен объяснить: я обязан это сделать, ибо не в силах обеспечить однородности произведения. Возможно, это уступка. Однако хочу подчеркнуть, что идее проекта я противопоставляю не негативный настрой (болезненную вялость), но дух решимости.

Выражение внутреннего опыта должно каким-то образом ответствовать 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;*
- позиция самого опыта как авторитета и ценности;*
- принцип метода;*
- принцип сообщества.*

Теперь я попытаюсь передать порыв, которым должно было быть проникнуто целое.

Внутренний опыт — поскольку принцип его не может заключаться ни в догме (моральный подход), ни в науке (знание не может быть ни целью, ни началом опыта), ни в поиске идущих на пользу состояний (эстетический и экспериментальный подход) — не имеет иных целей и забот, кроме самого себя. Открываясь внутреннему опыту, яставляю его как ценность и авторитет*. Ценность и авторитет подразумевают строгость метода, существование сообщества.

Я называю опытом путешествие на край возможности человека. Всякий может отказаться от такого путешествия, но если кто-то решится на него, он должен 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 имел какие-то иные цели, в которые вкладывались ценность и

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

** Парадокс в авторитете опыта: будучи основан на постановке под вопрос, внутренний опыт ставит под вопрос сам авторитет; это позитивная постановка под вопрос, поскольку авторитет человека определяется как постановка человека под вопрос.

авторитет: Бог Ислама или христианской Церкви, в буддизме негативная цель: упразднение страдания (его подчинили познанию, как это делает в своей онтологии Хайдеггер*). Но если Бог, познание или уничтожение страдания перестают быть убедительными для меня целями, если мне не дает покоя вожделение восторга, которое просто изводит меня? Не станет ли в этом случае внутренний опыт казаться пустым? невозможным? не имеющим больше основания быть?

Вопрос отнюдь не праздный. Отсутствие формального ответа (без которого я до сих пор обходился) в конечном итоге оказалось мне в тягость. Опыт разрывал меня в клочья, а эти клочья были окончательно растерзаны невозможностью дать ответ. Ответ я получил от другого: он требовал твердости, которой мне тогда не доставало. Я поставил вопрос в кругу нескольких друзей, обнаружив при этом толику смятения; один из них** прямо сказал, что принцип внутреннего опыта в том, что он сам себе авторитет (но авторитет этот искупает себя).

Этот ответ немедленно успокоил меня, оставив душе некоторую тревогу (вроде рубца на месте раны, которая никак не могла затянуться). Но всю

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

Морис Бланшо. Мне еще придется говорить об этой беседе.

его силу я осознал в тот день, когда стал разрабатывать план введения. Тогда я понял, что этот ответ способен положить конец всем дебатам религиозного существования, что в деле мысли он равносильен галилеевскому перевороту, что он заменяет собой как церковные традиции, так и философию.

С некоторых пор немецкая философия — единственная живая форма философии — стала стремиться к тому, чтобы сделать познание последней ступенью внутреннего опыта. Но *феноменология* оценивает познание как цель, которая достигается опытом. Подобное сочетание хромает: на долю опыта в нем приходится и слишком много, и слишком мало. Те, кто идет на это, должны понимать, что возможность опыта неизмеримо превосходит определенное ему применение. Философию явно спасает то, что опытам феноменологов недостает остроты. Она не переживет игры опыта, когда тот достигнет края возможного. Когда “достигать края возможного” будет означать, по меньшей мере, следующее: предел, поставленный познанием как целью, должен быть преодолен.

Со стороны философии это значит, что следует покончить с аналитическим разделением операций, избавившись тем самым от ощущения пустоты умственных вопрошаний. Со стороны религии дело за большим. Уже давно традиционные авторитеты и ценности не имеют для большинства людей ника-

кого смысла. К тому же критика, под натиском которой не устояла традиция, не может не волновать тех, для кого край возможного представляет собой высший интерес. Она связана с продвижением сознания, которое хочет, чтобы пределы его отступали дальше и дальше. Однако нельзя отрицать, что продвижение сознания имело побочным эффектом уменьшение доли возможного до пределов области, которая показалась сознанию постоянной, — *области внутреннего опыта*.

Это еще слабо сказано: “уменьшение”. Развитие сознания ведет к иссушению жизни, которая в отместку притупляет сознание. Лишь провозгласив принцип: “внутренний опыт сам по себе авторитет”, — я могу преодолеть эту немощь. Сознание разрушило авторитет, необходимый опыту: решаясь рубануть сплеча, человек заново овладевает областью возможного, причем это не прежняя возможность, не ограниченная, — это край возможного.

Все эти положения окутаны туманом теории, и я ничего не могу с этим поделать, разве что сказать: “следует ухватить их смысл изнутри”. Логикой тут не обойдешься. Следует *жить* опытом, подступить к нему нелегко, более того, если подойти к нему извне, посредством сознания, нельзя не увидеть в нем сумму различных операций — одни из них будут умственными, другие — эстетическими, третьи, наконец, — моральными, и тогда вся задача опыта должна решаться заново. Лишь изнутри,

когда опыт переживается вплоть до иступления, можно соединить то, что рассуждающая мысль разделяет. Но опыт соединяет не только эти формы — эстетические, умственные, моральные, — он сплавляет воедино различные содержания прежних опытов (вроде Бога и Страстей Господних), оставляя снаружи рассуждение как таковое, благодаря которому все эти объекты были разъединены (в виде ответов на трудные вопросы морали).

В конце концов, в опыте достигается сплавление объекта и субъекта, поскольку сам он — как незнание — будет субъектом, а как неизвестность — объектом. И пусть беснуется сознание — непрестанные поражения служат опыту так же верно, как и крайняя покорность.

Но если край возможного достигнут, то собственно философия полностью поглощается этим движением, ибо, отделившись от простой попытки сцепления отдельных знаний, каковой и является философия науки, она полностью растворяется, распадается. И, растворяясь в этой новой манере мыслить, оказывается не чем иным, как наследницей достославной мистической теологии, но это искаленная теология (вместо Бога у нее культя), и задача ее — все свести на нет.

Именно отделение транса от области знания, чувства, морали обязывает конструировать ценно-

сти, объединяющие *вовне* элементы этих областей в виде авторитарных понятий, тогда как незачем было ходить за этим так далеко; наоборот, следовало вернуться в себя, чтобы там найти то, чего стало не хватать с того дня, как начали оспаривать эти конструкции. Но вернуться “в себя” вовсе не значит уединиться, это значит стать местом сообщения, сплавления субъекта и объекта.

III

ПРИНЦИПЫ МЕТОДА И СООБЩЕСТВА

Когда неистовства сознания разметали упомянутые мною строения, чувство утраты овладело человеческой жизнью (но это не было еще полным крушением). Поскольку такое сообщение заходило слишком далеко, сплавление, достигавшееся посредством медитации над объектами, которые имели (подобно Богу) патетическую и драматическую историю, оказалось недоступным. Стало быть, нужно было выбирать: или оставаться непреклонно верным догмам, которые попали в область критики, или отказаться от единственной формы пламенной жизни, от сплавления.

Любовь, поэзия — в романтической форме — были теми путями, на которых мы искали убежища от одиночества и увядания жизни, разом лишившейся своего очевиднейшего исхода. Но когда-нибудь эти новые пути перестанут отличаться от прежнего, а прежний уже давно стал недоступным, или

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

стал казаться таковым для всех, кого затронула критика: тем самым их жизнь была лишена доли возможного.

Иными словами, состояние экстаза или восхищения достижимо лишь благодаря *драматизации* существования вообще. Долгое время главную роль в этой драме играла вера в Бога, который был предан, но любит нас (до такой степени, что умирает за нас), искупает нашу вину и спасает нас. Но ведь нельзя сказать, что с утратой веры драматизация становится невозможной: в самом деле, она известна и другим народам, которые воспитывались не на Евангелии, но экстаза достигали через нее.

Во всяком случае, можно сказать следующее: есть в драматизации некий ценностный ключ — в виде какого-то несомненного (решающего) элемента, — без которого получается не драма, а безразличие. Так, в момент, когда драма наступает нас или, по меньшей мере, когда можно почувствовать, что она задевает в нас человека вообще, мы соприкасаемся с авторитетом, что и учиняет драму. (Соответственно, если в нас есть авторитет, ценность, то имеет место и драма, ибо к авторитету следует относиться с полной серьезностью.)

Драматизация присуща всякой религии, но если она является всецело внешней и мифологической, то может иметь сразу несколько независимых форм. Происходит сопряжение жертвоприношений, имев-

ших разные источники и цели. Но каждое из них — в тот миг, когда умерщвляется жертва, — знаменует крайнюю степень некоей драматизации. Мы не могли бы покидать себя, если бы не умели драматизировать. Мы жили бы в одиночестве, в сосредоточенности на себе. Но какой-то разрыв — когда нас одолевает тоска — доводит до слез; тогда мы теряем себя, забываем себя, сообщаемся с неуловимой запредельностью.

В такой драматизации — часто принужденной — возникает что-то комичное, глупое, смехотворное. Если бы мы не умели драматизировать, мы не умели бы смеяться, а смех всегда наготове, всегда готов бросить нас в новое сплавление, оставить на произвол уже совершенных ошибок, на этот раз без всякого авторитета.

Драматизация может стать всецелой лишь тогда, когда идет изнутри, но ее вообще может не быть без некоторых наивных стремлений — вроде стремления никогда не умирать. Оказавшись внутренней и всецелой, она пала жертвой исключительного, ревнивого авторитета (поскольку было не до смеха, она стала еще более принужденной). И все это для того, чтобы бытие не сосредоточивалось слишком на самом себе, чтобы человек не кончал свою жизнь скупым лавочником или старым развратником.

Между лавочником, развратником и святошей, притаившимся в ожидании спасения, столько

сходств, что все они могут быть соединены в одной личности.

Другой экивок: он связан с компромиссом между позитивным авторитетом Бога и негативным авторитетом устранения страдания. Воля к устранению страдания приводит нас к действию, вместо того, чтобы замкнуть в кругу драматизации. Действие, призванное устранить страдание, ведет в конечном итоге в противоположную от драматизации сторону, которая начиналась во имя этого устранения: нас не тянет более к краю возможного, мы залечиваем раны зла (без особого успеха), а возможное тем временем теряет всякий смысл; мы живем проектом, замыкаясь (под покровом непримиримой вражды) в один мирок с развратником, лавочником, эгоистичным святошей.

Применяя эти приемы крайней драматизации, но оставаясь внутри традиции, мы рискуем уклониться от нее. Стремление никогда не умирать и даже обычные приемы драматизации — за исключением униженности перед Богом — почти напрочь отсутствуют у Иоанна Креста, который, погружаясь в ночь незнания, доходит до самого края возможного; с иными это было не столь явственно, хотя, быть может, они достигали той же глубины.

Киркегор, вынужденный доводить до предела возможного и почти до абсурда каждый элемент

драмы, авторитет которой был передан ему традицией, движется в мире, где не на что опереться, где иронии дана полная свобода.

Рискну сказать самое главное: *следует отбросить внешние средства*. Драматичность не в том, чтобы быть в тех или иных позитивных условиях (быть наполовину потерянным или иметь возможность быть спасенным). Драматичность в том, чтобы просто быть. Понять это — значит последовательно оспаривать все мнимости, благодаря которым мы прячемся от самих себя. Речь уже не о спасении — это самая презренная из мнимостей. Трудность же — которая заключается в том, что оспаривать приходится от имени авторитета, — разрешается следующим образом: я оспариваю от имени оспаривания, которое и есть опыт как таковой (воля дойти до края возможного). Опыт, его авторитет, его метод ничем не отличаются от оспаривания*.

Я мог бы сказать себе следующее: ценность и авторитет заключаются в экстазе, внутренний опыт — это экстаз, а экстаз, как кажется, это сообщение, которое противится сосредоточенности на себе, о которой я говорил. Но сказав такое, я бы уже *узнал и нашел* (было время, когда я так и думал). Однако

* В четвертой части я буду говорить о том, что принцип оспаривания, по настойчивым утверждениям Мориса Бланшо, является одним из начал опыта.

мы доходим до экстаза через оспаривание знания. Стоит мне остановиться на экстазе, ухватиться за него, как я сразу же его определяю. Но ничто не в силах устоять перед оспариванием знания, и в конце концов я увидел, что сама идея сообщения оставляет тебя в наготе, в полном неведении. Что бы с ней ни случилось, не имея, дойдя до крайности, позитивного откровения, я не могу дать ей ни основания, ни цели. Я пребываю в нестерпимом незнании, которое знать ничего не хочет, кроме самого экстаза.

Но в этом состоянии наготы, безответного моления я все же замечаю следующее: оно держится на устранении мнимостей. Так что, когда отдельные знания остаются сами по себе, а их почва уходит из-под ног, я — на краю гибели — хватаюсь за единственную приоткрывшуюся наконец истину человека: он призван быть безответным самоказнением.

Набравшись запоздалой наивности, страус высвобождается наконец из песка и странно таращит один глаз... Но даже если меня станут читать по доброй воле и с самым большим вниманием, доходя до последней степени убежденности, это не будет еще состоянием наготы. Ибо нагота, гибель, казнение суть прежде всего понятия, прибавленные к другим понятиям. И хотя они связаны с устранением мнимостей, сами они — расширяя области зна-

ния — становятся мнимостями. Так работает в нас рассуждающая мысль. И эта трудность выражается следующим образом: *даже слово “тишина” производит шум*, говорить — значит воображать себе, что знаешь; дабы не знать, следовало бы больше не говорить. Глаза будто бы высвободились из песка, раскрылись, и я заговорил: слова, *которые служат лишь убеганию*, вновь уводят меня к мнимостям, на пути бегства. Да, глаза открылись, что правда, то правда, но не надо было об этом говорить, надо было замереть наподобие насторожившегося зверя. Мне захотелось говорить, и глаза тихо закрылись сами собой, будто бы под тяжестью тысячи снов, принесенных словами.

Дух обнажается “по прекращении всяческой умственной деятельности”. В противном случае *рассуждение* держит его в жалкой сосредоточенности. Рассуждение, стоит только захотеть, может утихомирить любую бурю, но как бы я ни старался, ветер не пронзит меня ледяной стужей подле огня. Различие между внутренним опытом и философией: в опыте речь ничто, разве лишь средство, но как средство она будет препятствием; не суть важна речь о ветре, важен сам ветер.

Теперь мы видим второй смысл слова “драматизировать”: это воля, которая прибавляется к рассуждению, — не держаться за речь, это обязанность чувствовать ледяную стужу ветра, быть на-

гим. Вот откуда исходит драматическое искусство, которое использует чувство, а не рассуждение, стремится поразить, подражая для этого шуму ветра и обдавая ледяной стужей, как бы заражая: оно заставляет артиста дрожать на сцене (философ, избегая этих топорных средств, окружает себя дурманящими знаками). В этом отношении характерно классическое заблуждение относительно “Упражнений” святого Игнатия: их сводят к рассуждению о методе. На самом деле, они сообразуются со всевластием рассуждения, но только в драматическом модусе. Рассуждение увещевает: представь себе, судит да рядит оно, место действия, персонажей драмы и держи себя так, словно ты один из них; напряги свою волю — гони прочь отупление, отсутствие, к которым тебя склоняют слова. Истина, однако, в том, что “Упражнения”, целиком проникнутые ужасом перед рассуждающей мыслью (перед отсутствием), пытаются все сгладить через напряжение рассуждения; случается, эта уловка не проходит (с другой стороны, предложенный в “Упражнениях” объект созерцания безусловно драматичен, но драма включена в исторические категории рассуждающей мысли, ей так же далеко до не имеющего ни формы, ни модуса Бога Кармы, как алчущим иезуитам — до внутреннего опыта).

Немощь драматического метода в том, что всякий раз он принуждает идти дальше того, что чувствуется на самом деле. Но эта немощь свойствен-

на не столько методу, сколько нам самим. И меня останавливает не умышленность приема (к которой прибавляется сарказм: комичность ситуации исходит не от авторитета, а от того, кто, вождедея его, не имеет сил его выдержать), но бессилие.

И правда, оспаривание было бы бессильным, если бы ограничивалось рассуждением и драматическим увещанием. Песок, в который мы зарываемся, чтобы не видеть, образован словами, и оспаривание, принужденное пользоваться ими, напоминает — если перейти от одного образа к другому — о человеке, что вязнет в зыбучих песках, — он пытается выкарабкаться и тем самым губит себя наверняка: что правда, то правда — слова, дедаловы творения из них, невыносимая громада их возможностей, наконец, их неверность — есть во всем этом что-то от зыбучих песков.

Из этих песков не выбраться, если нам не бросят какую-нибудь веревку. И хотя слова выпивают из нас почти все жизненные соки, за нами остается — в этой жизни, где почти каждая былинка схватывается, поднимается и уносится неустанной и суетливой толпой муравьев (слов) — безмолвная, неуловимая, ускользнувшая от слов доля. Во владениях слов, рассуждения о ней знать ничего не знают. Вот почему обычно она ускользает от нас. Чтобы достичь, освоить ее, необходимы определенные условия. Так бывает, когда мы во власти смутных внут-

ренных состояний, которые не зависят ни от какого объекта, ни от каких намерений, состояний, сходных с теми, что связаны с чистотой неба, запахами комнаты, состояний, которые не могут быть вызваны чем-то определенным, так что доля языка, который в иных случаях может соотнести себя с небом или с комнатой — направляя наше внимание к тому, что он схватывает, — сведена на нет, он ничего не может сказать, ограничивается тем, что скрывает от внимания эти состояния (пользуясь тем, что им недостает остроты, он немедленно направляет внимание на сторону).

Если мы безропотно подчиняемся закону языка, этих состояний будто бы и нет. Но если — наперекор этому закону — нам доведется столкнуться с собою, мы можем мимоходом остановить сознание на одном из этих состояний, и, прервав рассуждение, задержаться на вызванном им изумлении. Тогда бы стоило замкнуться, затвориться в ночи, замереть в застывшей тишине, обволакивающей нас безмятежностью детского сна. Вот когда брезжит надежда, что мы заметим нечто благоприятствующее их возвращению, приумножающее их силу. И совсем не лишней будет тут болезненная страсть, удерживающая долгой ночью мать у детской колыбели.

Но трудность в том, что очень нелегко замолчать насовсем, что нужно бороться против себя, набрав-

шись ну в точности материнского терпения: мы тщимся схватить в себе то, что остается неподвластным словам, но схватываем лишь самих себя, ту свою долю, что бьется, плетя и плетя словеса, возможно, по поводу наших же усилий (затем по поводу их провала), стало быть, все те же слова, все то же бессилие схватить что-то иное. Надо упорствовать, надо привыкнуть к этой немилосердной глупости бессилия; обычно она не дается, но порой выступает в полном свете — тогда сила этих состояний довольно быстро возрастает, и они поглощают нас, даже вызывают восхищение. Наступает момент, когда мы снова можем думать, не имея больше сил молчать, снова сцеплять слова: теперь это реплика в сторону (на заднем плане), шум этих слов беззаботно теряется.

Такое владение внутренними нашими движениями, которого мы со временем можем достичь, хорошо известно: это *йога*. Но *йога* дается нам в виде грубых предписаний, слегка приправленных педантизмом и причудливыми изречениями. К тому же *йога*, когда она становится самоцелью, ведет не дальше, чем какая-нибудь эстетика или здоровый образ жизни. Я же прибегаю к подобным средствам (обнажения) *в отчаянии*.

Христиане обходились без таких средств, но опыт для них — лишь последний этап долгой аскезы (индусы тоже предаются аскетизму, который при-

дает их опыту недостающий ему драматический характер). Не имея сил и желания прибегать к аскезе, я вынужден связывать оспаривание с *освобождением от власти слов*, которое и есть господство. И если, в противоположность индусам, я отношусь к этим средствам так, как они того заслуживают, утверждая к тому же, что следует учитывать в них то, что приходится на вдохновение, я не могу не сказать, что нельзя их выдумать заново. Их использование, отягощенное традицией, аналогично той вульгарной культуре, без которой не мог обойтись ни один из самых свободных поэтов (ни один из великих поэтов не миновал школьной парты).

Школьная атмосфера *йоги* далека от того, что беру на себя я. Средства, о которых идет речь, двойственны; надо найти: *слова*, которые обычно нас питают, но отвращают от объектов, совокупность которых держит нас на привязи; и *объекты*, которые заставили бы нас скользнуть от внешнего плана (объективного) к внутреннему миру субъекта.

Вот только один пример скользящего *слова*. Я говорю “*слово*”, но это может быть и предложение, содержащее такое слово, однако я ограничусь словом *тишина*. Словом, которое, как я уже говорил, упраздняет шум, каковым является всякое слово; среди всех слов это — самое извращенное, или самое поэтическое: оно само по себе является залогом собственной смерти.

Тишина дается в болезненной сердечной муке. Когда аромат цветка наполнен реминисценциями, мы неспешно вдыхаем его, проникаясь тревогой, вопрошаем его тайну, которая вот-вот раскроется благодаря его нежности; эта тайна не что иное, как внутреннее присутствие — тихое, неизмеримое, обнаженное, — которое скрывается от нас вниманием, уделенным словам (объектам), которое оно нам возвращает, но лишь тогда, когда мы обращаем его на наиболее прозрачные из объектов. Но полностью оно возвращает его нам тогда, когда мы сумеем оторвать его даже от этих незаметных объектов: это возможно, если принести слова на алтарь тишины, в которой они рассеются как дым и которая и есть не что иное, как ничто.

Алтарь, который выбрали себе индусы, тоже внутренний: дыхание. Как и скользящее слово, ценность которого в том, что оно пленяет внимание, загодя отданное словам, дыхание пленяет внимание, уделенное жестам, движениям, направленным к объектам: из всех этих движений только дыхание ведет внутрь. Так что индусы, которые дышали тихо — возможно, в тишине — и долго, совсем не напрасно облекали дыхание особой властью, которая даже им оставалась неведомой, и которая все равно открывает тайны сердца.

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

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

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

У индусов другие средства, в моих глазах их единственная ценность в том, что они наглядно показывают: лишь бедные (самые бедные) средства способны произвести разрыв (богатые средства переполнены смыслом, они встают между нами и неизвестностью, словно самостоятельные объекты исканий). Важна единственно напряженность. Однако...

Едва направляем мы внимание к какому-нибудь внутреннему присутствию, как то, что до сих пор скрывалось, приобретает размах если не бури, то — речь идет о движениях медленных — опустошительного разлива. Чувственность возбуждается: достаточно было оторвать ее от ничтожных объектов, на которые она обычно обращена.

Благодаря оторванности от всего, что затрагивает чувства, чувственность эта становится настолько внутренней, что все движения извне — падение булавки или какой-нибудь треск — сопровождаются сильнейшим и далеко идущим отзвуком... Индусы замечали эту странность. Вероят-

но, подобное бывает со зрением, которое обостряется в темноте с расширением зрачка. Темнота здесь — не отсутствие света (или шума), но поглощенность тем, что вовне. В обычной ночи все наше внимание направлено по неизбывному пути слов к миру объектов. Истинная тишина наступает лишь в отсутствие слов; упади тогда булавка, я вздрогну, как от удара молота... В этой идущей изнутри тишине расширяется не зрачок, не какой-нибудь орган, расширяется вся чувственность, сердце.

Различные средства индусов.

Замогильным, звучным, как под сводами собора, голосом они произносят слог Ом, который считают священным. Так они доводят себя до какого-то религиозного оцепенения, которое исполнено смятенной и величественной божественности и которое протекает лишь внутри. Но для этого требуется либо наивность — чистота — индуса, либо болезненный вкус европейца к экзотике.

Иные при случае пользуются одурманивающими средствами.

Приверженцы тантризма прибегают к сексуальному наслаждению: они не погружаются в его бездну — это лишь трамплин.

Здесь смешиваются разврат и виртуозность: нет ничего более далекого от воли к обнажению.

Но в сущности я мало знаю об Индии... Немногие суждения, которых я придерживаюсь — ско-

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

рее, издали, нежели из согласия, — связаны с моим неведением. Я не испытываю колебаний лишь в двух пунктах: индусские книги кажутся мне если не тяжеловесными, то неровными, к тому же индусы имеют в Европе друзей, которые мне совершенно не нравятся.

Есть у индусов склонность — смешанная с презрением — льстить Западу, его религии, науке, морали, оправдывая себя бросающейся в глаза отсталостью; мы имеем здесь дело с системой, которая сама по себе замечательна, себе соразмерна и ничуть не выигрывает от этого приступа нечистой совести; интеллектуальная претенциозность обнаруживает ее наивность, которая в ином случае могла бы остаться трогательной или даже незаметной; что касается морали, то современные индусы в ущерб себе смягчают дерзость, которую они хранили (традиция священных “Вед”, где Ницше увидел своих предшественников), остаются во власти заботы о почитании принципов. Они таковы, каковы есть, я не сомневаюсь в том, что им не подняться так, чтобы смотреть сверху; однако они объясняются на западный манер, приводят себя к общей мере.

Я не сомневаюсь в том, что по пути к невозможному индусы заходили далеко, но на самой высшей ступени им недостает того, что для меня очень важно: способности к выражению. Из той

малости, что я знаю о них, можно было бы заключить, что аскеза играет у них решающую роль. (Распутство — эротизм, одурманивающие средства — наоборот, встречаются реже, большинством отвергаются. Само распутство не исключает аскезы, даже требует ее из принципа равновесия.) Ключ в том, что это поиск спасения.

Нищета этих людей в том, что ими движет забота о спасении, которое, впрочем, отличается от христианского. Известно, что они верят в возрождение в иной жизни — даже в полное освобождение от тела, для меня же главное в том, чтобы не возродиться.

В этом отношении меня поражает и убеждает (хотя убеждение идет не от рассуждения, но от чувств, которые им уточняются) следующее:

Пусть “x” — мертвец, которым я был (в иной жизни), “a” — “я” живой, “z” — тот, кем я буду. В “a” живущем я могу выделить “ah”, которым я был вчера, и “ad”, которым я буду завтра (в этой жизни). “A” знает, что вчера оно было “ah”, знает также, что никто другой “ah” не был. Таким же образом оно может выделить “ad” среди всех людей, которые будут завтра. Но “a” не может сделать этого по отношению к мертвому “x” Ему неизвестно, кто это был, “a” не помнит его. “X” тоже ничего не может сказать об “a” “A” ничего не может сказать о “z”, которое не

будет помнить об "а". Если между "х", "а" и "z" не существует отношений, которые я замечаю между "ah", "а" и "ad", стало быть, между ними могут быть только какие-то непостижимые отношения, и они таковы, словно бы их вообще нет. Но если допускается, что с какой-то непостижимой точки зрения "х", "а" и "z" образуют нечто единое, то для меня эта истина по определению будет безразличной, ибо по определению "х", "а" и "z" безразличны друг к другу. Со стороны "а" просто смешно заниматься "z", которое так и останется неведомым ему, которое так и останется относительно него в неведении: это так же смешно, как, например, стараться узнать то, что будет завтра с кем-нибудь из случайных прохожих. Пусть "к" — это случайный прохожий, между "а", "х" и "z" будет такое же отсутствие отношений типа "ah", "а" и "ad" (то есть тех, что можно постигнуть), как и между "а" и "к"

Исходя из этого: если доказывают, 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" — "ah" (ибо душа будет помнить обо мне, как "а" помнит об "ah"). Нет ничего легче, но если в эти отношения я введу еще отношения типа "а" — "ad", то они окажутся произвольными, очевидной прочности отношений типа "а" — "ad" в них не будет. Пусть "ат" — это моя душа после смерти, по отношению к ней я могу столь же

безразличен, как и по отношению к “k”, что совершенно невозможно по отношению к “ad” (если я говорю: “я могу”, “невозможно”, речь идет именно обо мне, но такая реакция будет у всякого последовательного и ясномыслящего человека).

Истина — что смешнее всего — в том, что на эти проблемы никогда не обращали внимания. Спорили об обоснованности или необоснованности верований, не замечая при этом самой бесполезности подобных споров. Тем не менее, я всего лишь выражаю в точной форме чувство, которое знакомо любому мыслящему человеку, будь он верующим или неверующим. Было время, когда отношения типа “am” — “a” действительно существовали (в непросвещенных умах) по образцу отношений типа “a” — “ad”, когда загробный мир окружался подлинной, неизбежной заботой: сначала люди воображали себе ужасное воскресение, не обязательно долгое, но отягченное пагубой и жестокостью смерти. Тогда связи между “я” и душой были неразумными (вроде отношений типа “a” — “ad”). Со временем эти неразумные отношения “a” — “am” распались под воздействием разума (в этом они отличаются, тем не менее, от отношений “a” — “ad”, которые могут казаться хрупкими, но на деле выдерживают любое испытание). На место этих близких грезе отношений пришли со временем отношения разумные, связанные со все более и более высокими моральными идеями. Безотчетно люди могут по-прежнему твердить: “я забочусь об “am”

(на самом деле о “z”), также как забочусь об “ad”, — могут твердить себе, но на самом деле не заботиться. Когда рассеялись грезы непросвещенных умов, на свет выступила забавная истина: что бы ни говорилось, “a” до “am” не больше дела, чем до “k”, “a” не принимает всерьез перспективы грядущего ада. В глубине души просвещенный христианин знает, что “am” это другой, который занимает его не более, чем “k”, но при этом он настаивает на своем принципе: “я должен заботиться об “am”, а не об “ad” В минуту смерти к этому добавляется благоговейная тяга к ближним и ужас умирающего, который, лишаясь речи, не может более представить себе смерти иначе, нежели в виде воскресения “am”

“То, что заставляет меня дрожать от любви — не небо, обещанное Тобой, ужасный ад не заставляет меня дрожать... если бы не было неба, я бы все равно любила тебя, и если бы не было ада, все равно бы Тебя боялась” (св. Тереза Авильская). Все остальное в христианской вере — для удобства.

Когда я был христианином, я столь мало заботился об “am”, столь тщетным трудом казалась мне эта забота, что ни одна другая фраза в Писании не нравилась мне больше, чем этот стих из xxxviii Псалма: “Отступи от меня, чтобы я мог подкрепиться, прежде нежели отойду, и не будет меня” Если сегодня при помощи каких-то

невообразимых доводов мне станут доказывать, что “ат” будет гореть в аду, меня это вряд ли будет волновать, ибо я могу сказать: “какая разница — “ат” или кто-то другой”. Меня взволновало бы другое — вот когда я горел бы живьем — само существование ада. Но никто и никогда в это не верил. Христос, правда, говорил о том, как грешники скрежетали в аду зубами; он был Богом, требовательным, воплощенным требованием, но ведь и он не разлетелся пополам, и его несчастные половины 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 верить поистине). Много искусственного есть уже в заботе “а” об “ад” (идентичность “а” — “ah” — “ad” сводится к нити, которая связует разные моменты непрерывно искажающегося, удаляющегося от себя существа). Смерть рвет эту нить: мы постигаем постоянство лишь за отсутствием порога, за которым оно приостанавливается. Достаточно свободного движения, внезапного жеста и “ат” и “к” покажутся на одно лицо.

Громадный, непреходящий интерес к “к”: в нем нет ни чистой коичности, ни чистой гнусности. Но так интересоваться “к”, даже не зная, что это был он!

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

“Весь пыл моего трудолюбия и вся моя беззаботность, все мое самообладание и все мои естественные склонности, вся моя отвага и весь мой трепет, мое солнце и моя молния, сверкающая в черном небе, вся моя душа и весь мой дух, весь тяжелый и обременительный гранит моего “Я” — все это имеет право непрестанно повторять: “Какая разница, что такое я...” (Ницше, фрагмент 1880–81)

Если только представить себе, что “я” изглаживается из мысли, упраздняется смертью, что во вселенной его больше нет... А что если “я” останется навсегда, и вместе с ним толпа других мертвецов: вселенная старела бы, дряхлая, а мертвецы были бы ее зловонным старческим ртом.

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

Самое ненавистное в морали спасения: она предполагает одну-единственную истину и множество людей, которые, не зная этой истины, живут в заблуждении. Быть жизнерадостным, великодушным, веселым — и, что неразрывно связано с этим, любить все, что соблазняет: девушек, танцы, цветы, — значит заблуждаться: не будь она глупа, хорошенькая девушка мечтала бы стать от-

вратительной (ведь самое главное — спасение). Но хуже всего: счастливый вызов смерти, пьянящее и переполняющее жизнью ощущение славы — не что иное, как тщета, в лицо которой мудрец бросает сквозь зубы: “Если бы они только знали...”

Наоборот, существует какая-то близость между: беззаботностью, щедростью, потребностью бросить вызов смерти, суматошной любовью, непреходящей наивностью, с одной стороны, и волей стать добычей неизвестности — с другой. В обоих случаях дело идет об одной и той же потребности в беспредельной авантюре, об одном и том же отвращении к расчету, к проекту (к поблекшим, преждевременно постаревшим лицам “буржуа”, их осторожности).

Против аскезы.

Если какая-нибудь частичка жизни бескровной и невеселой, отлынивающей от злоупотреблений радостью, и несвободной станет утверждать, что достигла крайности, — это самообольщение. Крайности достигают полнотою сил: для этого надо чувствовать в себе их избыток, не отступать ни перед какой дерзостью. Против аскезы мой принцип в том, что крайности достигают не умалением, но излишествами.

Даже аскеза удачливых в моих глазах греховна, она исполнена бессильной бедности.

Я не отрицаю того, что аскеза благоприятствует опыту, и даже настаиваю на этом. Аскеза — верное средство оторваться от объектов: она убивает желание, которое привязывает к объекту. Но в то же время она опыт превращает в объект (желание, связанное с объектами, убивается только затем, чтобы дать ему новый объект).

Благодаря аскезе опыт наделяет себя ценностью позитивного объекта. Аскеза постулирует облегчение, спасение, обладание самым желанным объектом. В аскезе опыт не может быть единственной ценностью, которая была бы независима от удовольствия или страдания. В аскезе мы трудимся над тем, чтобы обеспечить себе блаженство, облегчение.

Тем не менее на краю возможного опыт требует отказа: отказа от желания быть всем, тогда как аскеза, если понимать ее в обычном смысле, является как раз знаком стремления к тому, чтобы стать всем, посредством обретения Бога и т. д. Даже Иоанн Креста пишет: “Para venir a serlo todo...” (Дойти до того, чтобы стать всем).

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 облегчения, как

средство). Спасение не обязательно является ценностью, которая для буддистов означает конец страданий, а для христиан, мусульман и индуистов-небуддистов — Бога. Это перспектива ценности, которую можно обнаружить, если исходить из личной жизни. Впрочем, в обоих случаях ценность будет целокупностью, завершенностью, для верующего спасение означает исполнение желания “стать всем”, для большинства это божественность, для буддистов — отсутствие индивидуальности (ибо, как сказал Будда, страдание есть индивидуальное в человеке). Если проект спасения разработан, аскеза становится возможной.

Представим же теперь иную волю — отличную и даже противоположную, — для которой воля “стать всем” будет казаться препятствием: волю потерять себя (избежать уединенности, сосредоточенности индивида на себе), ту волю, для которой воля “стать всем” будет грехом не только человека, но и всего возможного, даже самого Бога!

В этом случае потерять себя означает именно “потерять себя” — никоим образом не спастись. (Дальше мы увидим всю страсть, которую влагает человек в оспаривание 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 таковым благодаря языку, который по сути своей, за исключением поэтической извращенности, является проектом. Но в этом случае проект будет не позитивным, как в поиске спасения, а негативным: проект упразднения власти слов, стало быть, упразднения проекта.

Проблема состоит в следующем. Речь не об аскезе, поскольку для нее нет никакой точки опоры, никакого основания ее существования. Если аскеза и является жертвой, то лишь потому, что в ней жертвуют одной своей долей ради спасения другой. А если хочешь потерять себя целиком и полностью? Это возможно лишь в вакханальном порыве, хладнокровно потерять себя нельзя. Хладнокровие необходимо для аскезы. Надо сделать выбор.

Грубо говоря, я могу показать, что средства всегда двойственны. С одной стороны, требуется избыток сил, порывы опьянения и вожделения. С другой стороны, чтобы распорядиться своими силами, калечат себя (через аскезу опыт незаметно — словно растение, словно цветок — делается домашним и перестает соответствовать сокровенной насущности. Если ищете спасения, калечьте себя... Но путешествие на край возможного

требует капризной свободы — свободы необъезженной кобылицы).

Аскеза сама по себе имеет для многих нечто привлекательное, доставляющее удовлетворение; она словно предельное господство, наитруднейшее владение собой, всеми своими влечениями. Аскет с полным правом смотрит сверху вниз (во всяком случае, на человеческую природу — из презрения к своей собственной). Он не может представить себе возможности бытия вне проекта. (Сверху вниз я смотрю, заливаясь детским смехом, лишь на аскетов да на жуиров.)

Как правило, говорят: другого выхода нет. Во всяком случае все сходятся в одном: никаких половых излишеств. Почти все говорят: совершенное целомудрие. Смеем отвергнуть эти притязания. И если целомудрие, как и всякая аскеза, является в некотором смысле легким путем, то разнузданность, вбирающая в себя прямо противоположное поведение, кажется более приемлемой, ибо немедленно удаляет старую деву — и всякого, кто похож на нее — в мир одомашненной скудости.

Чуждый эротизма человек так же далек от края возможного, как далек от него без внутреннего опыта. Надо выбрать крутой, беспокойный путь — путь “человека полного сил”, неискаленного.

Решаюсь сказать со всей точностью: индус чужд драме, христианин не может достичь в себе чистой тишины. И тот, и другой прибегают к аскезе. Только оба средства могут быть обжигающими (не требуя проекта): еще никто не ставил на них разом, ставили то на одно, то на другое, заодно и на аскезу. Если бы я располагал одним из них, то за неимением другого, за неимением напряженного упражнения, каковым является аскеза, я бы достиг не внутреннего опыта, но лишь опыта большинства людей, опыта, связанного с внеположностью объектов (в спокойном упражнении внутренних движений внутреннее становится объектом; ищут “результатов”). Но поскольку доступ вовнутрь, в мир тишины связывается мной с крайностью вопрошаний, я мог уклониться как от бегства словесного, так и от пустоты и умиротворенной занятости внутренних состояний. Вопросание сталкивалось с ответом, который превращал его из логической операции в чистое смятение (ведь и возбуждение крепнет в восприятии наготы).

Есть что-то суверенно притягательное в том, чтобы быть на манер западного человека сухим, черствым, рассудком во плоти и вместе с тем иметь в своем распоряжении миг тишины: это могильная тишина, и существование гибнет в ней в переизбытке своих сил.

Меня поразила одна фраза из “Was ist Metaphysik?”: “Наше присутствие (unseres Dasein), —

говорит Хайдеггер, — в сообществе исследователей, преподавателей и учащихся — определяется наукой”. Несомненно, с чем-то подобным сталкивается философия, смысл которой должен быть связан с присутствием, определяемым внутренним опытом (жизнью, играющей собой по ту сторону всех раздельных операций). Это было сказано не столько для того, чтобы указать предел моего интереса к Хайдеггеру, сколько для того, чтобы 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, нежели оно понимается в Церкви или в ордене. Индийские саньясины имеют между собой гораздо меньше формальных связей, нежели “исследователи” Хайдеггера. И все же присутствие, определяемое в них йогой, ни в чем не уступает присутствию сообщества; сообщение — это не то, что добавляется к присутствию, это то, что его составляет.

Теперь мне следует сдвинуть вопрос. Сообщение некоего “присутствия” предполагает не какие-то формальные связи между теми, кто общается, но некие всеобщие условия, которые могут быть историческими, временными, но вести должны к чему-то одному. Не могу об этом не сказать, ибо мною движет забота достичь самого главного. Рана была нанесена раньше, теперь же я стал ее бередить.

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, что другой это знает, а ты будешь зависеть от него, можешь объединиться с ним”

Без этого ответа человек лишен средств быть всем, он — блуждающий безумец, безвыходный вопрос.

Когда откровение было поставлено под сомнение, упустили из виду то обстоятельство, что, поскольку никто никогда с нами не говорил, никто никогда не будет больше говорить с нами: отныне мы в одиночестве, солнце закатилось навсегда.

В ответы разума поверили, даже не заметив, что они держатся единственно тем, что выдают себя за божественный авторитет, подражая откровению (в глупой претензии все сказать).

Не могли понять следующего: только откровение позволяет человеку быть всем, но не разум; 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 проиграна, человек на самом деле один — и не может ничего сказать (если только он не действует: не решает).

Чем не насмешка: множество жалких, противоречивых единичек, которые мнят себя “всем”, сознание, которое преодолевает себя, выливаясь в многоголосый, разноречивый, неугомонный идиотизм.

Но самое странное: не хотеть больше быть всем — это высочайшее стремление человека, стремление быть человеком (или, если угодно, стремление преодолеть человека, быть тем, чем он был бы, лишившись потребности доходить до совершенства, превращая себя в свою противоположность).

И теперь: если нам излагают кантовскую мораль (“Поступай так, как...”), если во имя этой морали осуждают поступок или, за неимением оного, желание, нечистую совесть, то мы, отнюдь не ублажая себя видом мыши в кошачьих лапах, можем заявить: “Вы хотели быть всем, а теперь, когда обман раскрылся, будете игрушкой в наших руках”

В моих глазах ночь незнания, которая следует за этим решением: “Не хотеть больше быть всем, быть, следовательно, человеком, преодолевающим свою былую потребность отворачиваться от себя”, — ничего не прибавляет к уроку Ницше и ничего не отнимает от него. Вся мораль смеха, риска, экзальтации доблестей и сил есть не что иное, как дух решимости.

И тогда — на грани смеха — человек прекращает хотеть быть всем, наконец-то он хочет быть таким, каков он есть, несовершенным, незавершенным, добрым — если потребуется, вплоть до невозможных моментов жестокости; и прозорливый... до слепоты смерти.

Парадоксальное продвижение моей мысли требует, чтобы я ввел в условия сообщества то, что отвергал в принципах внутреннего опыта. Однако, излагая принципы, я устранял возможные догмы, теперь же я изложил некие данные, по крайней мере, те, которые вижу.

Не будь ночи, никому бы и дела не было до каких-то решений, живи себе в обманчивом свете. Решимость рождается перед лицом наихудшего, его преодолевает. Это сущность мужества, сердца, самого бытия, и противоположность проекта (она требует отказа от всех отсрочек, требует немедленного решения, окончательной ставки: то, что будет потом, не так важно).

Есть один секрет в решимости, самый потаенный: он скрывается в самой глубине ночи, в самой сердцевине тоски (на которой решимость ставит точку). Но ни ночь, ни решимость не могут быть средствами; никоим образом ночь не может быть средством решимости: ночь существует сама для себя или не существует вовсе.

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

Это обязывает меня к бесконечной (беззаботной) скромности, которая отличает меня от комичного романтизма (равным образом я удаляюсь — решительно — и от романтического облика, который должен был принять и который мне по недомыслию не прощают...). Сокровенный смысл "Ессе Ното": ничего не оставлять в тени, разбить свою гордость светом.

О сообществе я говорил так, словно оно существует: Ницше утверждал его, но остался один.

Перед лицом Ницше чувство тревожной верности обжигает меня, будто туника Несса. И меня не останавливает то, что по пути внутреннего опыта он шел, влекомый лишь вдохновением и нерешительностью: если только на самом деле он имел своей целью, как философ, не познание, не разделение операций, но жизнь, ее крайность, одним словом, сам опыт, Dionysos philosophos. Именно из чувства общности, связывающего меня с Ницше, во мне рождается не уединенная оригинальность, но желание общения.

Несомненно, я больше, чем Ницше, склонен к ночи незнания. Его не влекут трясины, в которых я, увязая, провожу свою жизнь. Однако довольно

колебаний: даже Ницше не будет понят, если эти глубины останутся нехоженными. До сих пор последствия его мысли оставались поверхностными, хотя и весьма импозантными.

Верен той верностью, что не без помощи одуревшей от себя ясности заставляет меня чувствовать мое отсутствие, даже в себе самом. Что же до вечного возвращения, я думаю, что Ницше испытывал его в собственно мистической форме, замутненной рассуждающей мыслью. Ницше был лишь человеком — горячим, одиноким, незащищенным перед избытком своих сил, с редким чувством равновесия между сознанием и неразумной жизнью. Равновесие мало благоприятствует упражнению умственных способностей (которые требуют спокойствия, как, к примеру, в существовании Канта, Гегеля). Он бросал свои заметы, в которых играл беспредельными силами, не был ничем связан, без конца начинал сначала, собирал и разбирал здание своей мысли. Говоря на исходе катастрофы сознания (если не закрывать на нее глаза). Первым сознавая ее. Не обращая внимания на противоречия. Охваченный только свободой. Первым достигнув бездны и погибнув в победе над ней.

“Ницше был лишь человеком...”

И наперекор тому.

Не представлять Ницше именно “человеком”.

Он говорил:

“Но куда в конце концов впадают потоки всего того, что есть великого и возвышенного в чело-

веке? Нет ли океана для этих бурных рек? — Стань этим океаном: тогда он будет” (фрагмент 1880—81).

Еще лучше, чем образ *Dionysos philosophos*, образ потерявшегося в океане человека и голое требование “Стань этим океаном” обозначают опыт и крайность, к которой он устремлен.

В опыте не может быть ограниченного существования. В опыте человек ничем не отличается от других людей: в нем теряется то, что бурлит в других. Но столь простое предписание “Стань этим океаном”, будучи связанным с крайностью, обращает человека и множеством людей, и пустыней. В этом выражается и уточняется смысл сообщества. Мне по силам отвечать желанию Ницше, когда я говорю о сообществе, которое не имеет иного объекта, кроме опыта (но обозначая это сообщество, я говорю о “пустыне”).

Чтобы дать почувствовать расстояние, разделяющее “пустыню” и современного человека, с его какофонией глупостей (вроде науки, идеологии, самодовольной насмешливости, прогресса, трогательной сентиментальности, веры в машины и в громкие слова — одним словом, разноголосицей и полным неведением чувства неизвестности), я скажу о “пустыне” так: это полнейшая отрешенность от забот “современного человека”, ибо в ней находит продолжение “человек древний”, которым правил порядок празднеств. К прошлому не вер-

нутья: “человек-пустыня” переболел разложением “современного человека”, на нем места живого нет, лишь следы недуга — они придают “пустыне” ее “пустынную” истину, а за ней простираются пепелища воспоминаний о Платоне, христианстве и, самое отвратительное, о современных идеях. Но между ним и неизвестностью не слышно даже писка идей: вот почему он похож на “древнего человека”, вселенной он владеет не посредством (якобы) разума, но посредством грезы.

Веселье “пустыни” и грезы, “пустыней” порождается.

“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 этой грезы, но пробудился лишь к сознанию, что я именно грежу и должен впредь грезить... дабы не сорваться” (Ницше, “Веселая наука”).

Есть между миром и “пустыней” согласие всех сил, всех многочисленных возможностей безумной самоотдачи, жизненность танца.

Идея о том, что он стал грезой неизвестности (Бога, вселенной) является, кажется, той край-

ней точкой, которой достиг Ницше. В ней играет счастье быть, счастье утверждать, отказ быть всем, естественная жестокость и изобилие сил: вот он человек — вакхический философ.*

Крайне трудно дать понять, как далека “пустыня”, в которой будет в конце концов звучать мой голос, исполненный этой малостью смысла: смыслом грезы.

Непрерывная постановка всего под вопрос не позволяет действовать отдельными операциями, обязывает высвободить, насколько это возможно, выражение мысли из плана проекта, включать все в несколько предложений: тоску, решимость и даже поэтическую извращенность слов, без которой может показаться, что угнетение взяло верх.

Несмотря ни на что, доля поэзии ограничена — она связана с областью слов. Область внутреннего опыта включает в себя все возможное. И в том выражении, в которое опыт облекает себя, он по необходимости будет и тишиной и языком. Не по бессилию. Язык находится в его власти, у опыта есть сила поставить его на службу. Но есть в нем намеренная тишина, которая необходима не для утаивания, но для выражения с большей степенью отрешенности. Опыт не может быть сообщен, если связь тишины, скромности, расстояния не меняет тех, кем он играет.

* Такая точка зрения высказана Фридрихом Вюрцбахом в предисловии к “Воле к власти”.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

КАЗНЬ

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

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. В нем исчерпывает себя всякая возможность, возможное скрывается, в нем свирепствует невозможное. Посмотреть в глаза невозможному — в его выпученные, вездесущие глаза, — оказаться с ним лицом к лицу и не видеть ничего возможного — вот, на мой взгляд, опыт божественного, который подобен казни.

Есть такие часы, когда нить Ариадны рвется: когда я не что иное, как пустое раздражение, когда я не знаю больше, кто я, когда голод, холод, жажда снедают меня. В эти моменты бессмысленно прибегать к воле. Важнее — испытывать отвращение ко всякой жизнеспособности, отвращение ко всему,

что я когда-то мог сказать, написать, ко всему, что могло бы привязывать меня к жизни: тогда верность себе кажется просто пошлостью. Противоречивые поползновения, что движут мной, не находят выхода и потому меня удовлетворяют. Меня гложет сомнение: в себе я не вижу ничего, кроме провалов, бессилия, тщетного брожения. Мне кажется, что я гнию, к чему бы я ни прикоснулся — все гниет.

Требуется необыкновенное мужество, чтобы не пасть духом и продолжать — во имя чего? Однако, оставаясь в своем мраке, я продолжаю: человек продолжает во мне, проходит и через это. Когда я изрекаю в себе: ЧТО ЕСТЬ? Когда остаюсь без ответа, тогда, думаю, этот человек должен наконец убить во мне меня, должен до такой степени стать *самим собой*, что моя глупость перестанет делать меня смешным. Что касается... (редкие, недолговечные свидетели поймут меня, наверное) я прошу обождать: ибо приговоренный стать человеком (или чем-то большим), я должен отныне умереть (для себя) и родить себя самого. Долго так продолжаться не может, возможное в человеке никак не ограничить этим постоянным отвращением к себе, этим заученным отрицанием умирающего. Нам не дано без конца быть такими, как есть: словами, что уничтожают друг друга, и в то же время непоколебимыми дубинами, что выдают себя за устои мира. Очнулся ли я? Сомневаюсь, и хочется плакать.

Неужели я первый на земле почувствовал, что человеческое бессилие может свести с ума?

Взоры, которые я обращаю на пройденный путь. — Пятнадцать лет тому назад (быть может, чуть больше) я возвращался поздней ночью, не помню уже откуда. Улица Рен была пустынной. Шагая со стороны Сен-Жермен, я перешел улицу дю Фур (рядом с почтой). В руках у меня был раскрытый зонтик, хотя дождя, помнится, не было. (Я не был пьян, в этом я совершенно уверен.) Зонтик был раскрыт просто так, без особой нужды (не считая той, о которой я буду говорить дальше). Тогда я был очень молод, вел беспорядочную, полную пустого пьянства жизнь: круг моих непристойных, головокружительных, но исполненных заботы, строгости, крестной муки идей только-только раскручивался... В этом кружении разума брали свое тоска, смятение одиночки, трусость, дурной тон: праздник возобновился чуть позднее. Несомненно то, что легкость и “невозможное”, с которым я столкнулся лицом к лицу, вскружили мне голову. Усеянное смехом пространство раскрыло передо мной свою мрачную бездну. Переходя улицу дю Фур, я стал вдруг неизвестным в этом “ничто”... я отрицал собой эти серые стены, которые меня окружали, и устремился вперед, влекомый каким-то восхищением. Я смеялся божественным смехом, зонтик, опустившись мне на голову, скрывал меня (я нарочно накрыл себя этим черным саваном). Я смеял-

ся так, как, возможно, еще никто и никогда не смеялся. Сокровенность каждой вещи, обнажившись, открылась мне, словно я был уже мертв.

Кажется, я остановился посреди улицы, скрывая свой бред под зонтиком. Вроде бы я подпрыгнул (несомненно, в мыслях) — меня сотрясали конвульсии света, и, воображая себе, я смеялся на бегу.

Сомнение не отпускает меня, переполняя тоской. Что значит это озарение? Что это за свет, если даже сияние солнца ослепляло и воспламеняло меня изнутри? Чуть больше света, чуть меньше — это совершенно ничего не меняет; во всяком случае, человек, будь он солнечным или иным, остается человеком: быть всего лишь человеком, не иметь никакой иной возможности — вот что душит, вот что переполняет тяжким неведением, вот что нестерпимее всего.

“Я учусь искусству превращать тоску в отраду”, “восславить” — вот в чем смысл этой книги. Моя “суровость”, мои “невзгоды” — не что иное, как условие. Но тоска, которая выливается в отраду, все равно остается тоской: не отрадой, не надеждой, но тоской, причиняющей тебе боль и разрывающей на части. Кто не “умирает” от тоски быть лишь человеком, так всего лишь человеком и умрет.

Очевидно, тоске не научить. Что же, ее вызывают? Возможно, но я в это не верю. Разве что

всколыхнешь ее осадок... Если кто-то признается, что его снедает тоска, следует обнажить ничтожность его доводов. Он воображает, что терзания могут окончиться: будь у него побольше денег, имей он жену, другую жизнь... Бесконечная нелепость тоски. Вместо того, чтобы испить до дна свою чашу, тоскующий что-то лепечет, позорит себя, ускользает. А ведь тоска была его удачей: он был *избран* в той мере, в какой *предчувствовал*. Но какая незадача, если он увиливает: он страдает и унижается, глупеет, лжет, притворяется. Увиливая от тоски, человек превращается в суетливого иезуита.

Содрогаясь. Твердо встать на ноги во мраке одиночества, ни единым жестом не выдать в себе страшной казни: казнение, но без жестов, а главное, без всякой надежды. Потерянный, казнящий себя, ослепший, полумертвый. Словно Иов на гноище, но без единой мысли в голове, обезоруженный наступлением ночи, знающий, что все потеряно.

Смысл казнения. — Я выражаю его так, в виде молитвы: “О, Бог-Отец, Ты, который как-то в ночь отчаяния распял Своего Сына, который в эту ночь, когда кровь текла, как на бойне, когда агония стала *невозможной* — когда невозможно было не закричать, — стал *Невозможным* в Тебе Самом, и почувствовал *невозможность* до самого конца, до самого ужаса, Ты, Бог безнадежности, дай мне это

сердце, Свое сердце, которое изменяет Тебе, превосходит и не терпит более того, что Ты есть!”

Непонятно, каким образом мы должны говорить о Боге. Мое отчаяние — ничто, но отчаяние Бога! Я ничего не могу ни пережить, ни познать, если не представлю себе, что оно было пережито и познано Богом. Мы отступаем, отходим от одной возможности к другой, в нас все возобновляется, но никогда ничто *не играет* — только лишь в Боге: в этом “прыжке” бытия, что составляет его, в этом его “отныне и вовеки веков”? Никто не дойдет до края казнения, не погрузившись прежде в тягостное одиночество Бога.

Итак, во мне все возобновляется, но никогда ничто не играет. Я разрушаю себя в бесконечной возможности подобных мне людей: она уничтожает смысл *моего я*. Если хотя бы на миг я достигну края возможного, то мгновение спустя должен буду бежать, буду где-то *не здесь*. Что за смысл в этой крайней абсурдности: добавить к Богу бесконечные повторения всего возможного и эту казнь, когда опускаешься шаг за шагом во множество невзгод человека? Слово стадо, гонимое пастырем бесконечности, барашки нашего существа бегут и бегут от ужаса сведения Бытия к всеобщности.

Со мной, идиотом, Бог говорит из уст в уста; словно пламя, голос выступает из темноты и гово-

рит — пламя леденящее, обжигающая грусть — говорит с... человеком под зонтиком. Когда силы изменяют мне, Бог отвечает моему казнению (но как? над кем смеяться в этой комнате?..) *Мое я* — я твердо стою на разных вершинах, которые покорялись с огромной печалью, многие мои ночи ужаса сталкиваются между собой, двоятся, переплетаются, и эти вершины, эти ночи... о несказанная радость!.. я замираю. Я есмь? А в ответ только крик — рухнув навзничь, я лишаюсь сил.

Философия никогда не бывает казнением, но без казнения не бывает ясных ответов: никогда ответ не предшествует вопросу, и что значит вопрос, если в нем нет тоски, нет казнения. Ответ приходит в миг безумия: без казнения как услышать его?

Самое существенное — край возможного, когда сам Бог отчаивается, не может больше знать и убивает.

Забвение всего. Бесконечный спуск в ночь существования. Бесконечное казнение неведением, болото тоски. Скользить над бездной в совершенной темноте, испытывая весь ее ужас. Содрогаться, отчаиваться, не отступать перед стужей одиночества, вечной тишиной человека (нелепость всякой фразы, иллюзорность всех на свете фраз, ответ приходит только от бессмысленной тишины ночи). Использовать слово "*Бог*", чтобы достигнуть самого

дна, самой бездны одиночества, отказываясь знать, слышать его голос. Не ведать о Нем. “Бог” — последнее слово, которое хочет сказать, что дальше слов нет; отметить его красноречие (оно неизбежно) и рассмеяться над ним, дойдя до блаженства неведения (смеху уже не до смеха, слезам — не до слез). Дальше раскалывается голова: человек не есть созерцание (лишь убегая, он обретает умиротворение), человек — это казнение, война, тоска, безумие.

Голос добрых апостолов: у них на все есть ответ, они указывают пределы, незаметно подсказывают, по какому пути следует идти, — словно распорядители на похоронах.

Чувство сообщничества: в отчаянии, безумии, любви, казнении. Нечеловеческая, взъерошенная радость *сообщения*, ничего кроме отчаяния, безумия, любви, да еще: смех, смятение, тошнота, утрата себя в самой смерти.

II

Насмешка! Пусть говорят: пантеист, атеист, теист!.. Но я кричу в небо: “Я ничего не знаю!” И повторяю *комическим* голосом (порой я так и кричу в небо): “Ничего, абсолютно ничего”.

Край возможного. — Вот он, наконец. А вдруг уже поздно?.. Да и как, оставаясь в неведении,

дойти до него (по правде говоря, ничего не меняется)? — по какому обходному пути? Один смеется (заливаясь), другой пугается в собственной лжи и бьет жену, а то еще пьют мертвую или пытаются до смерти.

Абсурдно читать то, что должно разрывать сердце до смерти, а предварительно зажечь лампу, разобрать кровать, чего-нибудь выпить, завести часы. Смешно, но что тогда сказать о “поэтах”, которые воображают, будто они выше каких-то умышленных позиций, не желая признавать, что у них, как и у меня, пустые головы; как-нибудь следует это показать со всей строгостью — хладнокровно — вплоть до той ступени, на которой надламываешься, начинаешь казнить себя, где прекращаешь что-либо скрывать, отсутствовать. Не идет ли речь об упражнениях? согласованных? намеренных? Действительно, речь идет об упражнениях, о *принуждениях*. Пустячное 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, то, что, покидая себя, упускаешь из виду взятую на себя ответственность: нет ничего более удручающего, это *неискупимый грех* — увидеть возможность и оставить ее ради чечевичной похлебки хоть какой-нибудь жизни. Возможность безмолвствует, не угрожает, не проклиная, но тот, кто из страха смерти позволяет ей умереть, будет всего лишь

обманщиком — вроде облака, которое обманывает долгое ожидание солнца.

Не могу вообразить себе человека, который *смеялся бы* над той высшей возможностью, что сама всему смеется в лицо — смеялся бы, поворачиваясь без лишних слов спиной ко всему, что мешает отдаться очарованию жизни, смеялся бы, но не покидал при этом себя, пусть хотя бы однажды. Но если однажды изнеможение овладеет им, если в изнеможении откажется он идти до конца (по пути изнеможения, когда сама возможность этого потребует, даст ему знать, что ждет этого от него), тогда он совсем покидает себя, и за это в ответе его невиновность: в нем начинается неуловимая игра греховности, раскаяния, симуляции раскаяния, затем полного и заурядного забвения.

Если, наконец, взглянуть на историю людей, на историю каждого человека — взглянуть на них как на историю бегства: сначала от жизни, это грех, затем от греха, это долгая ночь, наполненная идиотским смехом, в самой глубине которой тоска.

В общем, каждый заслужил право на отсутствие, на достоверность, каждая улица — словно лицо, отмеченное этой победой.

В замкнутости отчаяния испытывать медленное удовлетворение, решительную неукоснительность, быть твердым, стать скорее гарантом смерти, неже-

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ли ее жертвой. Когда ты в отчаянии, трудно остаться целым: но по мере того, как я пишу, слова изменяют мне... Есть в отчаянии прирожденный эгоизм: в нем рождается безразличие к сообщению. “Рождается” — это по меньшей мере, ибо... я пишу. Впрочем, слова плохо выражают то, чем живет человек; я говорю “отчаяние”, но меня еще нужно понять: я разбит, заледенел, 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 тоскливое желание, именно это желание, никакое другое. Отчаяние, безнадежность — простая штука: отсутствие всякой надежды, всякого *обмана*. Это состояние необозримых пустынь — могу себе представить — солнца.

Несмотря на то, что я пишу, моя неудача в том, что я должен был связать с точностью смысла бесконечное — невысказанное — богатство возможностей. Этому делу Данаид я подчиняюсь — весело? быть может, ибо отныне не могу вообразить свою жизнь иначе, как пригвожденной к *краю возможного*. (Прежде всего, это предполагает сверхчеловеческое сознание, мне же часто приходилось прибегать к сознанию другого, кого-то более изощренно-

го... Но что делать? Забыть? В ту же минуту, я чувствую это, я *сойду с ума*: плохо понимают еще нищету *разоблаченного духа*.) Достаточно, наверное, чтобы до крайности дошел кто-то один: но нужно, чтобы с другими — которые избегают этого — он сохранил какую-нибудь связь. В противном случае, будет лишь причуда, а не край возможного. Всякого рода шум, крик, болтовня, смех — нужно, чтобы все это терялось в нем, лишалось смысла в его отчаянии. Сознание, сообщение, казнящая себя нищета, *жертва* (самое трудное, несомненно, в том, чтобы *открыть себя* бесконечной глупости, дабы избежать ее — только в крайности человек уходит от своей глупой ограниченности — и в то же время, чтобы погибнуть в ней) — ничем не следует пренебрегать. Но самым странным будет отчаяние, которое парализует все остальное и вбирает его в себя. А “мое все”? “Мое все” не что иное, как наивное, враждебное всякой шутке существо: когда оно на месте, ночь моя становится холоднее, пустыня — пустынее, нет больше никаких пределов: по ту сторону познанных возможностей огромная тоска закрывает серое небо — вроде монаха в сумраке могилы.

Мое усилие будет тщетным, если оно не одолеет убеждения. Но ежечасно усилие разбивается во мне! Из *крайности* я перехожу в глупейшее состояние, допуская, что временами касался *крайности*. Как поверить в таких условиях, что *крайность* ста-

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

нет когда-нибудь *возможностью* человека, что когда-нибудь люди (пусть в ничтожном числе) получат доступ к крайности? И все же без крайности жизнь не что иное, как долгий обман, жульничество, череда поражений, беспорядочных отступлений, одним словом, полный провал.

По определению, край возможного является той точкой, в которой человек — несмотря на внеразумную позицию, занимаемую им в бытии, — отрезавшись от обмана и страха, не может уже пойти дальше. Бесплезно говорить о том, сколь тщетна чистая игра сознания без тоски (хотя философия замыкает себя в этом тупике). Тоска — тоже средство познания, как и сознание, край возможного, — такая же жизнь, как и знание. Как и тоска, сообщение — это жизнь и знание, это значит жить и познавать. Край возможного предполагает смех, экстаз, трепетное приближение смерти, предполагает заблуждение, тошноту, непрестанное брожение возможного и невозможного и, в конечном итоге, разбитое, однако желанное состояние казни, его медленное и постепенное поглощение отчаянием. Посему ничто из того, что человек может *знать*, не может быть отвергнуто без риска полного провала, греха (более того, поскольку на кону самое главное, я думаю также о худшей из напастей, об отступничестве: для того, кто почувствовал однажды, что он зван, нет ни объяснений, ни прощения, ему не остается ничего другого, как оставаться на

своем месте). Всякий, кто не движется к краю, — *слуга* или *недруг* человека. В той мере, в какой он не содействует каким-нибудь рабским трудом всеобщему существованию, его отступничество усиливает презренную судьбу человека.

Познание вульгарное или познание, обретенное в смехе, тоске либо в другом подобном опыте, подчинены — что вытекает из правил, которым они следуют, — краю возможного. Каждый вид познания значим в своих пределах, причем следует знать, что может значить этот вид познания, если край тут, рядом, следует знать, что ему добавляет опыт крайности. Прежде всего, следует знать, что на краю возможного все обрушивается: рушится само здание разума, в миг невысказанного мужества рассеивается вся его величественность; из этих руин поднимаются шаткие останки, им не успокоить чувства смятения. Бесстыдно и тщетно кого-то обвинять: так было нужно, ничто не может устоять перед необходимостью двигаться дальше. Иной, если потребуется, заплатит безумием.

Презренная судьба... Все в человеке взаимосвязано. Во все времена были люди, наделенные непреклонной волей идти как можно дальше, хотя порой эта воля быстро рассеивалась. А что если человек с такой же непреклонностью перестанет *хотеть себя*? Это возможно с ослаблением всякого желания, в каком бы направлении оно ни двигалось (восторг, сражение, завоевание).

Чтобы дойти до самого края человека, необходимо в какой-то момент не терпеть, но одолеть свою судьбу. В противном случае решение остается за поэтической беззаботностью, пассивностью, отворачиванием к мужественности — одним словом, литературный провал (прекраснодушный пессимизм). Проклятие Рембо, которому пришлось повернуться спиной к возможному, достигнутому им, чтобы обнаружить в себе нетронутую силу решимости. Приближение к краю подразумевает ненависть — не к поэзии, но к женственности поэзии (отсутствие решимости, поэт — это женщина, сочинительство, слова насилуют его). Поэзии я противопоставляю опыт возможного. Речь идет не столько о созерцании, сколько о разорванности. Я имею в виду мистический опыт (Рембо упражнялся в нем, но без настойчивости, которую он проявил позднее, сколачивая состояние. Своему опыту он придал поэтический исход; в общем и целом он остался в неведении относительно простоты, которая утверждает — жалкие попытки в каких-то письмах, — он выбрал женское увиливание, эстетику, безвольную и неуверенную в себе выразительность).

Чувство бессилия: у меня есть ключ к бросающемуся в глаза беспорядку моих идей, но нет времени этот ключ повернуть. Замкнувшаяся, одинокая скорбь. Мои стремления столь велики, что... я тоже хотел бы улечься, заплакать, заснуть. Но я — *разбитый* — задерживаюсь чуть дольше, желая одолеть судьбу.

Последнее мужество: забыть, вернуться к невинности, к игривости отчаяния.

Моя молитва перед сном: “Господь, Ты, зрящий мои усилия, дай мне ночь Твоих незрячих глаз”.

Уязвленный, Бог отвечает; держась на краю изнеможения, я *вижу Его*, затем забываю. Все беспорядочно, как во сне.

III

Передышка. В церкви Сен-Рош. Движение радости, детского настроения и восхищения перед гигантским, золоченым, расплывчатым образом солнца. Потом я взглянул на деревянную балюстраду и увидел, что она плохо убрана. По прихоти коснулся пыльного перила — палец оставил след.

Продолжение разговора на железной дороге. — Те, кто не знает, как земля уходит из-под ног, кто придерживается благоразумных максим, если бы они это узнали, от них ничего бы не осталось, кроме абсурдности и молений. Я теряю свое время на то, чтобы предупредить. Спокойствие, добродушие, милый разговор, как если бы войны и.., а когда я говорю война. Решительно никто не посмотрит правде в глаза: человеческий глаз избегает солнца... череп Бога раскалывается... и никто не слышит.

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

Чтобы понять направление познания, я стараюсь дойти до самого истока. Сначала маленький мальчик, во всем похожий на (отсутствующих) безумцев; с которыми я ныне играю. Ничтожные “отсутствующие” не имеют иной возможности общения с миром, *кроме как через взрослых*: результатом вмешательства взрослых является *детскость*, что-то придуманное. *Очевидно*, взрослые низводят приходящее в мир существо, которое поначалу составляет наше бытие, до уровня безделушки. Мне кажется важным следующее: переход от природного (прирожденного) состояния к состоянию разумному обязательно происходит на пути *детскости*. Странным было бы с нашей стороны возлагать на ребенка ответственность за детскость, которая будто бы является выражением детского характера. Детскость это состояние, в которое *мы помещаем* существо наивное, которое должны вывести, которое выводим (даже не особенно желая этого) к тому месту, где располагается наше собственное бытие. Когда мы смеемся над детской нелепостью, наш смех лишь прикрывает стыд, испытываемый при виде того состояния, к которому мы сводим жизнь при выходе ее из ничто.

Предположим: вселенная порождает звезды, звезды порождают землю... земля — животных и де-

тей, а дети порождают людей. Ошибка детей в том, что они держатся истин взрослых людей. Каждая истина обладает известной убедительностью, в этом трудно сомневаться, но она уравнивается заблуждениями. Трудно отрицать, что наши истины поначалу вводят ребенка в мир заблуждений, который и составляет детскость. Однако о детскости говорят, когда она находится под всеобщим *обозрением*: никто не смеется над ученым, ибо узреть его детскость значило бы превзойти его — как превосходит взрослый ребенка (это не может быть в полной мере истинным, если только он сам по себе не смешон, и, по правде, 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 погибнет в “частном”, которое имеет смысл лишь для него одного. Но не бывает смысла для кого-то одного: одинокое бытие отбросило бы “частное”, если бы считало его таковым (если я хочу, чтобы моя жизнь имела смысл для меня, надо, чтобы она его имела и для *другого*; ни один человек не посмеет придать своей жизни смысл, который был бы ясен только ему одному, который был бы чужд жизни в целом). Правда, на краю возможного нас ожидает бессмыслие... но лишь бессмыслие того, что до этого мига имело смысл, ибо *казнение*, порождаемое отсутствием смысла, устанавливает в конце концов смысл: последний смысл — это сияние, даже “апофеоз”

бессмыслия. Но я не достигну крайности в одиночку, и в действительности я не могу поверить в то, что достиг ее, ибо мне там не удержаться. Если бы случилось так, что только я один ее достиг (допустим...), то это значило бы, что ее и вовсе не было. Ибо тогда было бы удовлетворение, пусть даже самое ничтожное, которое, думаю, отдалило бы меня от крайности. На краю возможного я не могу дать себе ни минуты покоя, не могу делать различий между собой и теми из других, с кем хочу общаться.

Полагаю, я не могу коснуться крайности иначе, как в повторении, так что никогда я не могу быть уверенным в том, что достиг ее, никогда не буду уверен. Даже, допустим, если крайность достигнута, а я сомкну глаза, это будет еще не крайность. Крайность подразумевает, что “нельзя спать в этот час” (вплоть до смертного мига), однако Паскаль соглашался не спать в надежде на грядущее блаженство (по крайней мере, он сам приводил такой довод). Я отказываюсь быть *счастливым* (быть спасенным).

Желание быть счастливым значит следующее: страдание и желание избежать его. Когда я страдаю (например, вчера: ревматизм, холод и, в особенности, тоска, вызванная чтением “Ста двадцати дней”), я привязываюсь к ничтожным возможностям счастья. Ностальгия спасения отвечала, наверное, рос-

ту страдания (или, скорее, невозможности его вынести). Думаю, идея спасения приходит к тому, кого страдание *разлагает*. Напротив, тот, кто выносит свое страдание, должен быть разбит, должен не бояться разорванности.

Маленькая комическая сводка. — Гегель, воображая себе, коснулся крайности. Он был молод и думал, что ходит с ума. Воображаю даже, что он разрабатывал систему, чтобы убежать (несомненно, всякое завоевание является делом рук человека, бегущего какой-нибудь угрозы). В конце концов, Гегель доходит до *удовлетворения*, поворачивается спиной к крайности. *Казнение в нем умирает*. Если ищешь спасения, это еще ничего; если продолжаешь жить, нельзя быть уверенным, надо продолжать себя казнить. Гегель в жизни выиграл спасение, убил в себе казнение, *искалечил себя*. От него осталось лишь топориче, современный человек. Но перед тем, как искалечить себя, он коснулся крайности, познал казнение: память снова и снова подводит его к замеченной бездне, *дабы ее уничтожить!* Система — это уничтожение.

Продолжение сводки. — Современный человек, человек уничтоженный (но ничего не получивший взамен) наслаждается спасением на земле. Кьеркегор — крайность христианства. Достоевский (в “Записках из подполья”) — стыда. В “Ста двадцати дней” мы достигаем вершины сладострастного ужаса.

В Достоевском крайность явилась результатом разложения, но это разложение — словно зимний паводок: ничто не могло его удержать. Нет ничего более страдальческого, болезненного, бледная немочь религиозности. В “подполье” крайность отнесена за счет нищеты. Обман, как и у Гегеля, но Достоевский выходит из положения иначе. Христианство, может быть, не запачкано казнением, болотом стыда. Говорят: “... да это вызвано только тем...”, но нет, ибо дело в том (за исключением двусмысленных случаев), чтобы именно унижить, обесценить. Пока я далек от того, чтобы стоном стонать: не то зло, что крайность достигается через стыд, но то, что ее ограничивают стыдом! Отбросить крайность (в глубине себя восхитившись ею) в сторону демонического, отбросить любой ценой — значит изменить ей.

Мои средства: выражение, неловкость. Обычное условие жизни: соперничество между разными существами, кому больше достанется. Цезарь: “чем вторым в Риме...” Люди таковы — так уж скудны, что все кажется ничтожным, если нет нужды что-то преодолеть. Часто я сильно грущу, так что, едва начав соизмерять недостаточность моих средств, устаю, впрочем, не отчаиваюсь. Проблемы, которые стоит рассматривать, имеют смысл лишь при том условии, если, поднимая их, мы достигаем вершины: чтобы оказаться разорванным, требуется безумная гордыня. Порой — наше существо сколь-

зит к исчезновению ни за что — рвут себя на части с единственной целью удовлетворить эту гордыню: все гибнет в вязком тщеславии. Уж лучше быть деревенской галантерейщицей, хитро щуриться на солнце, чем...

Крайность отсылает к тщеславию, затем тщеславие отсылает к крайности. Детскость, сознающая себя детскостью, приносит освобождение, но, принимая себя всерьез, детскость увядает. Поиски крайности тоже могут войти в детскую привычку: надо смеяться над ними, по крайней мере тогда, когда у вас — на счастье — защемило сердце: это сблизаются экстаз и безумие.

Еще раз: осознанная детскость — это слава, а не стыд человека. Наоборот, когда, вслед за Гоббсом, говорят, что смех унижает человека, тогда опускаются на самое дно вырождения: нет ничего менее ребяческого и более далекого от осознанной ребячливости. Всякая серьезность, отвергающая крайность, ведет к вырождению человека, к его полному крушению: в ней выходит наружу его рабская природа. Еще раз: я зову к детскости, к славе; крайность будет в конце, только в самом конце, как смерть.

Достигая крайности, которая бежит меня, я умираю, и это я, оказываясь в состоянии рождающейся смерти, говорит с живыми: о смерти, о крайности.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Самые серьезные люди кажутся мне детьми, которые не знают себя: они отделяют меня от людей истинных, которые знают о своей детскости и смеются в лицо бытию. Но чтобы быть ребенком, надо знать, что серьезное существует — где-то не здесь и какая разница где, — в противном случае ребенок не мог бы ни смеяться, ни тосковать.

Чтобы играть и пугать друг друга, дети нуждаются не в серьезности счетовода, но в крайности, в безумной трагедии.

Край — что окошко, страх перед краем связывает с сумраком камеры, с пустой волей “тюремной администрации”

IV

В бесконечном ужасе войны люди — толпами — подступают к страшному краю. Но человек далек от того, чтобы хотеть ужаса (и крайности): пытается избежать неизбежного — вот что выпало на его долю. Его глаза, хотя и жаждут света, упорно избегают солнца, а кротость взгляда только изобличает сумерки, быстро навеваемые сном: если всмотреться в человеческую массу, в ее непроницаемые глубины, то становится видно, как она погружается в сон, как она все дальше и дальше уходит в себя, замыкается в оцепенении. Однако рок слепого дви-

жения отбрасывает ее к крайности, наступает день, когда она к ней устремляется.

Ужас войны превосходит ужас внутреннего опыта. В скорби поля брани есть нечто более тягостное, чем “темная ночь” человека. Но на поле сражения навстречу ужасу увлекает более сильное движение: действие, проект, связанный с действием, позволяет *преодолеть* ужас. Это преодоление придает действию пленительное величие, но тем самым ужас отрицается.

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

Я живу, и все представляется так, словно жизнь без крайности возможна. Более того, желание упорствует во мне, но какое-то слабое желание. К тому же мрачные перспективы крайности хранятся в моей памяти, однако они больше не ужасают меня, и я, дурак дураком, беспокоюсь о смехотворных невзгодах, о холоде, о фразе, которую должен дописать, о моих планах; перед лицом “ночи”, в которую я брошен, в которую, знаю, паду вместе со всем что есть, перед лицом этой истины, в которой не могу

сомневаться, я остаюсь словно ребенок, она бежит от меня, а я ничего не вижу. В этот миг я нахожусь во власти вещей, которыми пользуюсь, остаюсь посторонним 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 невзирая на нее *видеть ясно* — я могу выдержать такое, рассмеявшись с закрытыми глазами над моей “детско-стью”.

Я добираюсь, наконец, до следующего положения: внутренний опыт противоположен проекту. И ничего больше.

“Действие” находится в полной зависимости от “проекта”. И что серьезнее, рассуждающая мысль сама по себе связана с модусом существования проекта. Рассуждающая мысль происходит от человека, связанного действием, она проистекает из его проектов, она разворачивается как рефлексия над этими проектами. Проект — это не только модус существования, предполагаемый действием, необходимый для него, это парадоксальная манера быть во времени: *откладывание существования на потом*.

Теперь тот, кто станет сожалеть о толпах людей, теряющих жизнь (по мере того, как над ними властвуют проекты), мог бы обрести простоту Евангелия: красота слез, тоска сделали бы его слова прозрачными. Я говорю об этом как можно проще (хотя злая ирония переполняет меня) — не могу

идти впереди других. Впрочем, весть моя отнюдь не благая. Да это и не “весть”, а в известном смысле тайна.

Стало быть, если не смеешься или не... то говорить, думать — значит увиливать от существования: не умирать, но быть мертвым. Это значит быть в потухшем и покойном мире, где мы обычно влачим свое существование; тут все приостановлено, жизнь откладывается на потом, все откладывается и откладывается... Достаточно крохотного сбоя в осуществлении проектов — и пламя затухает, буря страстей сменяется затишьем. Самое странное, однако, в том, что само по себе упражнение мысли привносит в дух ту же атмосферу приостановленности, умиротворения, что царит на рабочем месте. Самый изощренный вариант бегства представлен в одном декартовом утверждении. (Девиз Декарта: “*Lagvatus prodeo*”; иду вперед под маской: мною владеет тоска, и я мыслю, мысль *приостанавливает* во мне тоску, я есмь бытие, наделенное властью *приостанавливать* в себе само бытие. После Декарта: мир “прогресса”, другими словами, проекта, — наш мир. Правда, война нарушает его спокойствие; мир прогресса влачит свои дни, но в смятении и тоске.)

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

Принцип внутреннего опыта: выйти посредством проекта из области проекта.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Внутренний опыт направляется рассуждающим разумом. Только разум властен разрушить то, что было им сделано, низвергнуть то, что он воздвигал. Безумие бессильно, поскольку хранит останки разума, вместе с разумом оно разрушает способность к сообщению (возможно, безумие не что иное, как разрыв внутреннего сообщения). Естественная возбужденность или опьянение обладают свойствами минутной вспышки. Без поддержки разума нам не достичь “мрачного свечения”.

До сих пор почти всякий внутренний опыт пребывал в зависимости от наваждения спасения. Спасение — вершина любого проекта, предел желаний в деле проекта. Но уже потому, что спасение является пределом, оно отрицает все сиюминутные проекты. На пределе предела — на краю — желание спасения оборачивается ненавистью к любому проекту (к откладыванию существования на потом), к самому спасению, в котором подозреваются вульгарные мотивы. Если, в тоске, я исчерпываю отдаленные перспективы и сокровенную глубину, то передо мной открывается следующее: спасение *было* единственным средством отделить эротизм (вакхическое прожигание телесной жизни) от ностальгии по существованию без отсрочки. Вульгарным, конечно, средством, однако эротизм...

Против гордыни. Моя привилегия заключается в том, что я унижен своей сокровенной глупостью, а

в других мне открывается тупость еще большая. На этом уровне тугоумия бесполезно задерживаться на различиях. Чего во мне больше, нежели в других; видеть в себе необозримые залы отбросов и прихорашивания; 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, ключ к которой в его тупоумии, условия довольства.

О подражании Христу: по словам Иоанна Креста, мы должны подражать крушению Бога (Христа), Его агонии, Его “незнанию” в миг “*lamta sabachtani*”; христианство, ежели испить его чашу до дна, ведет к отсутствию спасения, к отчаянию Бога. Оно угасает, поскольку достигает своих целей, испустив дух. Агония Бога в личности человека неотвратима, это бездна, в которую его толкало смятение. Агонии Бога мало дела до объяснения греха. Она оправдывает не только небо (мрачное свечение сердца), но и ад (детскость, цветы, Афродита, смех).

Вопреки тому, как дело обстоит с виду, забота о невзгодах — это мертвая часть христианства. Это тоска, которую можно свести к проекту: до бесконечности жизненная формула, день ото дня прибывает тупоумия, вместе с тем усиливается состояние

смерти. Поскольку в общей человеческой массе существование и тоска теряют друг друга в проекте, жизнь откладывается на потом. Разумеется, к этому примешивается некая двусмысленность: в христианстве жизнь осуждается, а люди проекта одобряют ее; христиане ограничили ее экстазом и грехом (это была позитивная позиция), прогресс отрицает экстаз, отрицает грех, смешивает жизнь и проект, одобряет проект (работу): в мире прогресса жизнь не что иное, как узаконенная детскость, надо лишь признать проект серьезным делом существования (тоска, которую питают невзгоды, необходима авторитету, но дух занят проектом).

Где разоблачается сокровенный характер проекта? В праздности богатых светских женщин. Если пустота проекта, утонченные, спокойные манеры берут верх, то жизнь сразу отвергает праздность. То же самое по воскресеньям на вечерних бульварах. Светская жизнь и буржуазные воскресения извлекают на свет древнюю праздничность, забвение всех проектов, безмерное прожигание жизни.

И прежде всего — “ничего”, я не знаю “ничего”, у меня вырывается стон, как у больного ребенка, над которым склонилась, поддерживая тазик, заботливая мать. Но нет у меня матери, у человека нет матери, а вместо тазика надо мною звездное небо (так бывает, когда тошнота овладевает мной).

Несколько строк из прочитанной недавно брошюры* :

“Очень часто я думал о том дне, когда будет ознаменовано рождение человека, глаза которого будут действительно смотреть *внутри*. Его жизнь была бы чем-то вроде нескончаемого подполья, освещенного блеском мехов, и ему нужно было бы лишь вслушиваться в себя, чтобы полностью погрузиться в то, что он имеет общего с остальным миром и что остается для нас чудовищно недоступным. Мне бы хотелось, чтобы всякий, кто подумает о том, что когда-нибудь, благодаря всеобщему договору людей и мира, рождение такого человека станет возможным, мог бы — подобно мне — залиться слезами радости”. За этим следует несколько страниц, в которых выражается, в основном, не внутреннее, а внешнее устремление. Возможность рождения подобного человека оставляет — увы! — мои глаза сухими, меня бросает в жар, слез больше нет.

Что может значить этот “Золотой век”, эта тщетная забота о “наилучших условиях”, это болезненное стремление к единодушному человеку? По правде говоря, воля к *исчерпывающему* опыту всегда начинается с эйфории. Невозможно понять, на что идешь, какую цену придется заплатить — однако потом платят *не зная пресыщения*; никто не мог знать ни меры собственного краха, ни меры стыда

* J.-F. Chabrun. La Transfusion du verbe. — Naissance de l'homme-objet.

за то, что крах был не окончательным. Тем не менее, если я вижу, что люди не могут вынести *жизненной муки*, что они задыхаются, бегут что есть сил от тоски, прибегают к проекту, то моя тоска от тоски этих непосед только умножается.

Когда поэзия включается в проект, поэтическая праздность нестерпима; ее наготы не мог перенести Андре Бретон и хотел ее прикрыть нарочитой отрешенностью своих фраз. Для меня это было время безвыходной тоски, чувства сообщничества, ощущения замученного, загнанного зверя. Но никогда не было в моей жизни большей полноты! Подозревать меня невозможно: я хотел именно пустыни, места (условия), необходимого для ясной и нескончаемой смерти.

Что я вижу: поэтическая легковесность, рассеянность, словесный проект, кичливость и сползание к наихудшему — в вульгарность, в литературу. Повсюду трубят, что человек будет обновлен, но только глубже загоняют его в прежнюю рутину. Тщеславие! Легко сказать (тщеславие совсем не то, чем оно кажется, оно лишь условие проекта, откладывания существования на потом). Тщеславие находит удовлетворение лишь в проекте; удовлетворение исчезает, едва что-то получается, тогда быстро возвращаются к проекту; подобно зверю, попавшему в бесконечный капкан, человек оказывается в ловушке бегства; наступит день, и умрешь идиотом.

Когда я замыкаюсь в тоске, когда я опускаюсь на самое ее дно, моя радость оправдывает человеческое тщеславие, необозримую пустыню тщеславий, ее темный горизонт, за которым прячутся страдание и ночь — моя мертвенная и божественная радость.

И тщеславие во мне!
Несомненно.

“Что я пишу — призыв! Наибезумнейший, предназначенный для тех, кто глух. Я обращаюсь к ближним с молитвой (по крайней мере, к некоторым из них), но тщетен крик человека в пустыне! Вы таковы, что, случись вам узнать, каковы вы на самом деле, вы не смогли бы больше быть такими, как есть. Ибо (здесь я падаю на землю) имейте жалость! Я увидел, каковы вы на самом деле”.

Человек и его возможное. — Гнусное существо, зверь (хоть криком кричи от холода) поместило *возможное* на землю. Возникает очаровательная (лестная) идея: существо преследует идею, ловит. Но если это *возможное* действительно оказывается, хотя бы на земле?

Существо забывает о нем.
Решительно, оно о нем забывает!
Так и есть: уходит.

Говоря о крайности, которая достигается то тут, то там, я говорил о писателях, даже об одном

“литераторе” (Достоевский). Подумав о возможной путанице, решил уточнить. Ничего нельзя узнать о человеке, который остался чужд словесным формам; с другой стороны, пристрастие к поэзии превращает в некую вершину непереводимые потоки слов. Крайность не здесь. Полностью она достигается лишь в сообщении (человек сидит во многих людях, одиночество — это пустота, ничтожность, ложь). Но в каких бы выразительных формах ни сказывалась крайность, она все равно отличается от них. Крайность никогда не может быть литературой. Поэзия выражает крайность, но последняя отличается от нее, оказываясь даже непоэтичной, ибо, если поэзия выбирает ее своим объектом, это еще не значит, что она может ее достичь. Когда крайность являет себя, средства, служившие для ее достижения, исчезают.

Нельзя считать крайностью последние стихи Рембо. Рембо достиг крайности, но ее сообщение было достигнуто лишь благодаря овладевшему по-этом отчаянию: он упразднил возможность сообщения, перестал писать стихи.

Отказ от сообщения — это тоже сообщение, более жестокий, самый сильный способ сообщения; он стал возможен, поскольку Рембо отвернулся. Рембо пошел на это, чтобы не иметь ничего общего с сообщением. Если только не наоборот: отказавшись, он прекратил всякое сообщение. Никто не

узнает, что предопределило выбор Рембо: ужас (слабость) или чистота. Вполне возможно, что границы ужаса отступили (Бога нет). Во всяком случае, почти бессмысленно говорить о слабости — Рембо остался верен воле к крайности в ином (в особенности, в отказе). Вполне возможно, что он отказался из-за того, что не достиг крайности (крайность не может быть ни беспорядочностью жизни, ни богатством), но был слишком требователен, чтобы перенести такое, слишком прозорлив, чтобы ничего не видеть. Вполне возможно, что, достигнув крайности, но засомневавшись в том, имело ли это какой-то смысл, или даже в том, имело ли это вообще место, — поскольку состояние достижения крайности не может длиться — он не перенес своих сомнений. Более долгие поиски были бы напрасными, воля к крайности ни на чем не останавливается (на самом деле мы не в силах достичь ее).

Мое я ничего не значит. Для читателя это лишь некое бытие: имя, идентичность, историчность ничего не меняют. Он (читатель) — некое бытие, я (автор) — то же самое. Он и я, и тот, и другой — без имени, и тот, и другой вышли из... чего-то безымянного, для этого безымянного... и тот, и другой не что иное, как две песчинки в бескрайней пустыне или, скорее, две волны, что исчезают в море. Что-то безымянное... коему принадлежит "известная личность" мира-и-так-далее, которому она принадлежит столь всецело, что он остается для нее

неведомым. Да будет бесконечно благословенна смерть, без которой “личность” принадлежала бы этому миру-и-так-далее. Нищета людей, что оспаривают у смерти возможности мира-и-так-далее. Радость умирающих, что уходят, как волна за волной. Непоколебимая радость умирающего, пустыни, падения в бездну невозможного, безответный вскрик, тишина смертельной случайности.

Христианину легко драматизировать жизнь: он живет перед ликом Христа, для него это нечто большее, чем он сам. Христос — всецелость бытия, однако он, совсем как “любовник”, имеет личность, совсем как “любовник”, желанен: и вдруг казнь, агония, смерть. Кто верует в Христа, идет на казнь. В Христа, которого самого ведут на казнь: не на какую-нибудь казнь, на смертную муку, на божественную агонию. Кто верует в Христа, не просто имеет возможность дойти до казни, но лишен возможности ее избежать: это казнь, в которой казнят что-то большее, чем он, в которой казнят самого Бога, который является человеком в не-меньшей степени, чем сам человек, который не меньше, чем человек может казнить себя.

Недостаточно признать что-то, иначе это будет игра одного ума, нужно, чтобы признание нашло себе место в сердце (полуслепые внутренние движения...). Это уже не философия, это жертвоприношение (сообщение). Странное совпадение между

наивной философией жертвоприношения (в древней Индии) и философией казнящегося незнания: жертвоприношение, движение души, перенесенное в познание (произошла перемена в направлении этого движения: прежде оно шло от сердца к разуму, теперь наоборот).

Самое странное — то, что незнание имеет свои предписания. Словно бы извне нам было сказано: “Ну вот, и ты здесь”. В пути незнания полным-полно бессмыслия. Я мог бы сказать: “Свершилось!” Но нет. Ибо, даже только предположив такое, я обнаруживаю перед собой те же границы горизонта, что исчезли мигом раньше. Чем больше я углубляюсь в знание — пусть даже по пути незнания, — тем тяжелее, тоскливее становится незнание конечное. В самом деле, я отдаю себя незнанию, это сообщение, и коль скоро сообщаюсь я с превращенным незнанием в бездну миром тьмы, то осмеливаюсь говорить “Бог”: так и возникает новое знание (мистическое), но я не могу уже остановиться (не могу — но надо же перевести дух): “Бог, если бы он только знал” И дальше, все время дальше. Бог вместо овна, подвернувшегося Аврааму. Это уже не жертвоприношение. Оно будет дальше — во всей наготе, без овна, без Исаака. Жертвоприношение — это безумие, отречение от всякого знания, падение в пустоту, и ничто не открывается ни в падении, ни в пустоте, ибо откровение пустоты есть не что иное, как средство пасть еще ниже, в бездну отсутствия.

НЕЗНАНИЕ ОБНАЖАЕТ.

Это положение — вершина, но его следует понимать так: обнажает, стало быть, я вижу то, что до сих пор скрывало от меня знание, но если я вижу, я знаю. В самом деле, знаю, но то, что я узнал, снова обнажается незнанием. Если в бессмыслии тоже есть смысл, смысл бессмыслия теряется, снова становится бессмыслием (и так безостановочно).

Если данное положение (незнание обнажает) обладает каким-то смыслом — то появляющимся, то исчезающим, — говорит оно только следующее: НЕЗНАНИЕ СООБЩАЕТ ЭКСТАЗ. Незнание — это прежде всего ТОСКА. В тоске возникает исступленная обнаженность. Но экстаз проходит (вместе с ним — обнаженность, сообщение), если проходит тоска. Стало быть, экстаз возможен не иначе как в исступленной тоске, которая, как известно, не может быть удовлетворенностью, *достоверным знанием*. Понятно, что сам экстаз — это прежде всего *достоверное знание*, в особенности когда дело идет о предельной наготе и предельных же построениях наготы, представленных мною — в жизни и опытах письма (кому, как не мне, знать, что никто не заходил по пути знания так далеко, как зашел я, мне-то было легко — к тому меня толкала необходимость). Но когда доходишь до самого края знания (а край знания, которого я только что достиг, находится по ту сторону абсолютного знания), повторяется история абсолютного знания, все рушится. Стоит мне узнать — целиком и полностью, — как сразу же в плане знания (где меня оставляет

знание) выступает нагота и тоска возобновляется. Но ведь тоска страшится наготы, и наступает мгновение, когда, набравшись отваги, начинаешь любить и наготу, отдавая ей всего себя: мгновение исступленной наготы. Затем возвращается знание, удовлетворенность, та же тоска, и я начинаю все сначала, удваиваю все и удваиваю вплоть до полного изнеможения (подобно тому, как безумный смех удваивается тоской, порожденной тем, что смехом отвергается).

В экстазе можно *расслабиться*, тогда наступает удовлетворенность, счастье, пошлость. Св. Иоанн Креста отвергает подобный соблазн и восторженность, но находит умиротворение в теофатических состояниях. Его методу изнурения себя я был верен до самого конца.

Упразднение субъекта и объекта — единственное средство не кончить тем, чтобы субъект обладал объектом, то есть 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 я подрываю, уничтожаю заботу о цели, об авторитете, пустота все же остается. Но Бланшо напоминает о том, что цель и авторитет являются категориями рассуждающей мысли; я стою на своем, описывая опыт так, как он был дан выше, спрашиваю у него, как же возможно, чтобы это не имело ни авторитета, ни цели, ничего. Он мне

отвечает, что внутренний опыт сам по себе авторитет. И добавляет по поводу этого авторитета, что он должен быть искуплен.

Хочу еще раз дать схему опыта, который называю чистым опытом. Сначала я достигаю края знания (к примеру, симулирую абсолютное знание, не суть важно как, главное — в нескончаемом усилии духа, который волит знания). Тогда я знаю, что ничего не знаю. Как *самость* я хотел быть всем (через знание), и мной овладевает тоска; причиной ее стало мое незнание, непоправимое бессмыслие (незнание упраздняет здесь не отдельные знания, но их смысл, лишает их всякого смысла). Немного спустя я могу узнать, что это за тоска, о которой я говорю. Тоска предполагает желание сообщения, то есть самоутраты, но это только желание, а не полная решимость; тоска говорит о страхе перед сообщением, перед самоутратой. Тоска присутствует в самой теме знания: как *самость* я хотел бы — через знание — быть всем, общаться, потерять себя, оставшись при этом *самостью*. Для сообщения, дабы оно имело место, необходимы субъект (мое я, самость) и объект (частично неопределенный, поскольку не полностью удовлетворяет знание). Субъект хочет завладеть объектом, дабы им обладать (эта воля к обладанию связана с вовлеченным в игру композиций бытием, см. об этом “Лабиринт”), но не может ничего другого, как потерять себя: вдруг обнаруживается бессмыслие воли к знанию, бессмыслие всего, что возможно, оно и дает

самости знать, что та через миг потеряет себя, что вместе с ней потеряется и знание. Пока *самость* упорствует в своей воле к знанию и стремлении быть *самостью*, тоска не проходит, но если *самость* отрешается и от себя, и от знания, если в этой отрешенности она отдается незнанию, то наступает восторг. Именно в восторженности мое существование обретает некий смысл, но сей же миг смысл сообразуется с *самостью*, становится *моей* восторженностью — той самой восторженностью, которой, как *самость*, я обладаю, удовлетворяя таким образом мою волю быть всем. Едва я обретаю себя, как сообщение прекращается, я прекращаю сообщать себя, останавливаясь на этом, получая, правда, какое-то новое знание.

Отсюда возобновляется движение; я могу разработывать какое-то новое знание (что только что и проделал). Я упираюсь, однако, в одно понятие: что субъект и объект суть перспективы застывшего, остановившегося бытия, что вождеденный объект — это проекция желающей стать всем *самости*, что всякое представление объекта есть не что иное, как порожденная этой ничтожной и необходимой волей фантазмагория (и не суть важно, что тут полагается в качестве объекта — вещь или существование), что 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 ячейками, двумя индивидами). Я могу выра-

ботать подобное миропредставление и счесть его решением любой загадки. Но вдруг замечаю, что тут происходит то же самое, что и с первичной формой знания, что это высшее знание уподобляет тебя затерявшемуся ночью в чаще леса ребенку. И на сей раз дело осложняется тем, что на кону стоит смысл сообщения. Но когда само сообщение, в тот самый миг, когда оно, казалось бы, кануло, стало недоступным, открывается мне как бессмыслие, я оказываюсь на вершине тоски, в безнадежном порыве отрешаюсь от себя, и сообщение мне снова дается, мне даются восторг и радость.

В этот миг нет больше необходимости что-то разрабатывать, все уже сделано: исходя из той же восторженности, я погружаюсь в ночь заблудившегося ребенка, погружаюсь в тоску, дабы затем возвратиться к восторгу, — и так без конца, не имея перед собой иных целей, кроме самоизнурения, иной возможности, кроме полного крушения.

Вот она, казнящая тебя радость.

Болезни внутреннего опыта. — Во внутреннем опыте мистик властен вдохнуть жизнь во все, что ему по душе; сила души, упраздняет сомнение, видится то, что хочется увидеть. Словно бы в нашей власти было сильное дыхание жизни: одухотворена всякая предпосылка духа. Но восторг не есть окно, которое открывается на что-то вовне, на потустороннее, — это зеркало. Вот первая болезнь. Вторая случается тогда, когда опыт включается в проект. Ясного опыта не достигнешь без ясного к нему

проекта. Эта болезнь не так тяжела, но ею необходимо переболеть: проект нуждается в поддержке. Но все дело в том, что опыт противоположен проекту: я достигаю опыта вопреки собственному проекту его достичь. Между опытом и проектом устанавливаются отношения, которые существуют между страданием и голосом разума: разум представляет тщетность морального страдания (и все время говорит: время изгладит страдание — так бывает, когда расстаешься с любимым человеком). Рана налицо, она очевидна и ужасна, она не дает внимать голосу разума, признавая его правоту, открывает в ней только лишнее подтверждение ужаса. Даже если я знаю, что рана быстро заживет, я все равно от нее страдаю. Проект, подобно уверенности в ближайшем выздоровлении, должен *служить*. Проект, как и эта уверенность, может стать слугой; насмешливый, всезнающий, скептический, сознающий, что он слугой является, слуга отходит на задний план, едва только наступает время доподлинного опыта, который наподобие страдания (казнения) требует одиночества, и горько, что есть мочи, кричит: “Да оставьте меня!”

Слуга, если все идет как надо, должен поступать так, чтобы его присутствие забылось. Но он, случается, лукавит. Первая болезнь, зеркало — дело рук тупого слуги, который никак не может взять в толк существа своего рабского существования.

Рассуждение — слуга опыта. Здесь благородство слуги зиждется на исправности служения.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Когда незнание достигнуто, абсолютное знание занимает свое место на полке других знаний.

V

Так и надо. Стенания ли это? Уже и не знаю. Куда меня несет? Куда несется эта куча пресных мыслей, напоминающих мне хлынувшую из перерезанного горла кровь? Пресных, но не горьких (даже в самом тяжком смятении меня не покидает радость, открытость, великодушие. И богатство, это избыточное богатство захлестнувшей глотку крови...).

Затруднение: полная потеря всякой достоверности, различия между вылепленным объектом и туманом (обычно мы думаем, что это ужасно). Если я стану выражать радость, то себе изменю: моя радость отлична от радости другого. Я верен себе, когда выражаю фиаско, бесконечное крушение всех надежд. Но ведь в моих глазах фиаско, крушение, безнадежность — это свет, обнажение, слава. В противовес: смертельное безразличие — по отношению к тому, что для меня важнее всего, вереница разрозненных персонажей, разноголосица, хаос. И если мне случается говорить о согласии, приподнятости, могуществе, то понять меня может только мне (уже) подобный. Чтобы не казаться таким уж темным: я распинаяю себя на кресте жизни, пригвождаю себя к вопросу, но не по праву (не имея на то должного авторитета). Если бы я располагал авторитетом, то все во мне говорило бы о рабстве, я бы признал себя “виновным” Ничего такого нет и в

помине: я не испытываю горечи. Здесь на свет выходит обескураживающая, непреклонно *суверенная* непоследовательность.

Страсть к гармонии — вот в чем заключается величайшее раболепие. Но простым отказом от нее не уйти; желая пройти мимо ложного окна, мы прибегаем к более тяжкому обману: ложное-то не скрывало своей лживости!

Гармония — это средство “реализовать” проект. Гармония (мера) доводит проект до конца: страсть, ребяческие желания не дают покоя. Гармония — дело рук вовлеченного в проект человека, он обрел спокойствие, устранил нетерпение желания.

В изящных искусствах тоже реализуется гармония, хотя в ином смысле. В изящных искусствах человек придает “реальность” соприродному миру проекта гармоничному образу существования. Искусство созидает мир по образу и подобию живущего в образе проекта человека, оно отражает этот образ во всех своих формах. Тем не менее искусство — не столько гармония, сколько переход (или возвращение) от гармонии к дисгармонии (как в истории, так и в творчестве отдельных художников).

Гармония, как и проект, отмечает время прочь; ее принцип — в повторении, которое увековечивает любую на свете возможность. Идеал гармонии — это архитектура или скульптура, где гармония за-

стывает в неподвижности, обеспечивая жизнь мотивам, сущность которых заключается в уничтожении времени. Впрочем, само повторение, спокойное обогащение времени какой-то обновленной темой, было позаимствовано искусством у мира проекта.

В искусстве тоже проступает желание, но желание уничтожить время (уничтожить желание), тогда как в проекте желание просто-напросто отбрасывалось. Проект — дело рук раба, это труд, причем труд того, кто плодами труда не пользуется. В искусстве человек возвращается к суверенности (к миру желания), и если поначалу им движет желание желание уничтожить, едва он достигает своей цели, как его охватывает желание заново зажечь желание.

Я не говорю о разрозненных персонажах, которыми мне доводится быть. Они не представляют интереса, или же мне просто не до того. Я следую своей задаче — рассказать о внутреннем опыте — и совсем не обязан ставить их под вопрос. Впрочем, эти персонажи сами по себе (в моих глазах) ничтожны, немножко комичны. В отношении к внутреннему опыту, о котором я говорю, они бессмысленны во всем, кроме одного: они довершают мою дисгармонию.

Не хочу я больше и стенаю,
не могу я больше мою темницу

терпеть.
Горьким криком
себя пронзаю:
слова, что душат меня,
меня отпустите,
меня пощадите,
я жажду иного.
Уж лучше смерть,
чем царство слов,
чем цепи слов,
столь бедных ужасом,
что ужас — вождеднее всего;
Я есмь ничто,
мое я, которым я есмь,
Я есть не что иное,
как жалкое приятие
того, что есть.
Ненавижу
эту жизнь инструмента,
Ищу надлома,
дабы быть надломленным.
Люблю дожди,
грозы,
грязь,
разлитое море воды,
недра земли,
но не мое я.
О могила моя,
избавь меня
в недрах земли
от моего я,
которым не хочу больше быть.

Почти всякий раз, когда я пытался написать книгу, усталость брала верх задолго до конца. Мало-помалу я отдалялся от задуманного. Забывал то, от чего накануне горел, менялся час от часу с какой-то дремотной медлительностью. Терял себя, а книга теряла меня; она была чем-то вроде забытого имени: лень вспоминать, но неясное чувство забвения не дает покоя.

Не похожа ли на меня эта книга? Коль скоро изложение теряет связь с началом? Знать о нем не знает или попросту к нему безразлично? Странная риторика! Станный способ заставить врасплох невозможное! Отнекивание, забвение, расплывчатость, околичности... даже лень как орудие неукротимой энергии.

Как-то глубокой ночью на улице я вдруг вспомнил о Каменном Аббатстве, французском монастыре на одном английском острове, где в 1920 году я провел два или три дня, — собор стоял в окружении сосен под мягким лунным светом на самом берегу моря; свет луны струился на величественную красоту средневекового строения, сводя на нет все то, что делало мне чуждой монастырскую жизнь, — мной владело лишь чувство отъединенности от остального мира; я представил себя в стенах кельи, вдали от волнений, вообразил себя монахом, спасенным от расхристанной, рассудочной жизни; прямо на улице силой обступавшей меня темноты воспламенилось обливающееся кровью мое сердце, я испытал настоящий восторг. Но

также силой моего пренебрежения к логике, к духу последовательности.

Небо, зажатое между призрачно-серыми стенами, сумрак, обволакивающая недостоверность пространства в этот поздний час: божественность предстала вдруг передо мной во всем своем бессмыслии, безмолвии, пьянящем сиянии. Мое тело не прервало быстрого своего продвижения, но экстаз дал о себе знать легкой судорогой в мышцах. На сей раз недостоверности не было, скорее — безразличие к достоверности. Я написал “божественность”, зная ничего не зная, не желая ничего знать. В иные часы незнание оборачивается бездной, над которой я парю.

Чего я должен теперь *гнушаться*: неведения намеренного, методического, посредством которого я, случалось, искал экстаз. Не то чтобы неведение не открывает сердце восхищению. Но мне предстоит горькое познание *невозможного*. Всякая глубокая жизнь несет в себе бремя *невозможного*. Намерения, проект его рушат. Но ведь я *узнал*, что ничего не знал, вот в чем секрет: “незнание сообщает экстаз”. И сразу же возобновилось банальное, основанное на кажимости некоего знания, существование. Я хотел убежать от него, все твердил себе: это знание лживо, я ничего не знаю, абсолютно ничего. Но ведь знал: “незнание сообщает экстаз”, и *тоска* испарилась. Я пережил это, замкнувшись (жалко) в себе. С наступлением ночи ясный образ монастырской гар-

монии принес мне экстаз — силой глупости, понятно, которой я себя вверил. Невозможное — что еще невозможней! В дисгармонии, которой я *должен*, как подобает, следовать, лишь гармония — в силу как раз этого *должен* — представляет собой возможность дисгармонии: как тут избежать чего-то неподобающего, но ведь если ищешь подобающего, невозможно неподобающим быть.

Экстаз — вот он выход! Гармония! Возможно, какая-то душераздирающая. Выход? С меня хватит того, что я ищу; снова и снова валюсь с ног, не могу и шагу ступить, жалкое существо: выход вне проекта, вне воли к выходу! Ибо проект — это темница, из которой я хочу бежать (проект, рассудочное существование); я разработал проект о том, как избежать проекта! Знаю, что достаточно разбить в себе рассуждение, и экстаз тут как тут, от него уводит рассуждение, от экстаза, которому изменяет рассуждающая мысль, выдавая его за выход или за отсутствие выхода. Во мне (помню) криком кричало бессилие, протяжный, тоскливый, идущий изнутри крик: узнал, знать ничего не знаю.

В силу чего рассуждение в неистовстве своем предстает бессмыслием, но (у меня вырывается стон) как-то *мало (мне этого мало)*.

Мне этого мало. Мне мало тоски, страдания... и это говорю я, радостное дитя, заливающееся диким, счастливым, непрерывным смехом (иногда смех отпускал меня: но его бесконечная, *далекая* лег-

кость искушала меня в минуты огорчений, слез — даже тогда, когда мне случалось биться головой о стену). И все же... сунуть палец в кипятик... и крикнуть: “Мне этого мало!”

Опять забыл: страдание, смех, палец. Бесконечное самопреодоление, когда ты во власти забвения, экстаза, безразличия — к себе, к этой книге; мне открывается то, что недостижимо для рассуждения. Я — зияющая брешь — *распахиваюсь* непостижимо-му небу, и все во мне, куда-то низвергаясь, исполняется гармонией последней дисгармонии, уничтожения всех на свете возможностей, неистовый, быстрый поцелуй, низвержение в бездну невозможного, в темную, непроницаемую ночь, хотя там есть и свет, не менее непостижимый и ослепительный, чем самые глубины человеческого сердца.

Но главное: *никаких объектов*. Экстаз не есть любовь, поскольку любовь подразумевает обладание, для коего необходим объект, который обладает обладающим им субъектом. Нет больше ни субъекта, ни объекта, есть “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 сведены на нет: субъект испаряется, его вопрошание не имеет более ни смысла, ни принципа, из которого он исходит. Но теряется и возможность любого

ответа. Ответ гласил бы: “Таков объект...”, но ведь нет уже отдельного объекта.

На самом краешке экстаза субъект сохраняет за собой роль ребенка в драме: сидит себе, хотя никому до него нет дела, присутствие — рассеянное, способное разве что туманно что-то предчувствовать; поистине отсутствующее присутствие, какое-то закулисное, словно бы занятое своими игрушками. Что ему до экстаза, тот пленяет его только своей *новизной*; но если экстаз длится, субъект скучает: экстаз решительно не имеет для него смысла. И коль скоро нет в экстазе желания сохранить себя в бытии (такое желание свойственно отдельным существам), нет в нем и постоянства, он рассеивается. Как что-то чуждое *человеку*, он воспаряет над ним, не ведая ни о заботе, которая дала ему жизнь, ни о рассудочных лесах его созидания (которые на его глазах рассыпаются); для заботы экстаз есть бессмыслие, для жажды знания — незнание.

Субъект — утомленный самим собой, почувствовав необходимость дойти до крайности — ищет экстаз, это так, но в нем нет *воли* к экстазу. Существует неустранимое 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 опережать его, как-то инстинктивно, гонимый страхом

увязнуть в самом себе; тогда экстаз рождается из этого расхождения. Но лучше его достигать внешними средствами, ибо внутри меня нет необходимой к нему предрасположенности. Место, где я некогда испытал экстаз, память, околдованная некими физическими ощущениями, просто окружение, точно отложившееся в памяти, — все это имеет большую силу воссоздания пережитого, нежели волевое повторение каких-то описательных движений духа.

Забота о завершении этой книги давит на меня тяжким бременем. По правде говоря, я нахожусь под ее воздействием. Даже если ничто, абсолютно ничто не отвечает той идее, что сложилась у меня относительно необходимых собеседников (или читателей), сама идея будет действовать во мне. Я настолько тесно с ней сжился, что у меня легче отнять ногу, чем ее.

Третий, сообщник, читатель, что воздействует на меня, — это и есть рассуждение, это он во мне говорит, он поддерживает обращенное к нему рассуждение. И рассуждение, спору нет, — это проект, но сверх того, оно — это третий, *другой*, читатель, что любит меня и сей же миг меня забывает (меня убивает), без его настоящего присутствия я ни на что не способен, да и не было бы без него никакого внутреннего опыта. Не то чтобы в минуты неистовства — несчастья — я не забываю о нем,

как сам он меня забывает, просто терплю в себе действие проекта в той мере, в какой он связывает меня с темнотою *его* — того, кто разделяет мою тоску, казнение, кто вожделеет моего казнения, подобно тому как я вожделею казнения его.

Бланшо спрашивал меня: почему не вести внутренний опыт так, словно бы я был *последним человеком*. Да, в некотором смысле... Только вот я чувствую, что являюсь отражением многих и суммой их тревог. С другой стороны, будь я последним человеком, тоска была бы до безумия невообразимой! И никак уж от нее не скрыться, я остался бы лицом к лицу с бесконечным уничтожением меня, был бы отброшен в самого себя, хуже того: пустым, безразличным. Но ведь внутренний опыт — это завоевание, и будучи таковым, он нужен *для другого*! В опыте субъект теряется, блуждает в объекте, который и сам рассеивается. Но это возможно лишь потому, что сама природа объекта благоприятствует таким переменам; вопреки всему происходящему субъект сохраняет себя в опыте; ровно настолько, насколько не ведет себя как ребенок в драме или как муха на носу, субъект есть *сознание другого* (некогда я сам этим пренебрег). Будучи мухой, ребенком, субъект субъектом не является (жалкое существо, жалкое в собственных глазах); обращая себя *сознанием другого*, отводя себе роль свидетеля, каковая в античности оставалась за хором, гласа народного в драме, он теряется в человеческом

сообщении, летит прочь от себя как субъекта, вливается в неразличимую тьму возможностей существования. — Но ежели тьмы этой и не хватает, ежели смерть сразила все на свете возможности, ежели я... последний на свете человек? Должен ли я отказаться от того, чтобы лететь прочь от себя? Должен ли в себе затвориться, скрывшись будто в могильной глубине? Должен ли рыдать при мысли, что не являюсь, не могу быть последним человеком? С этого самого дня — о чудовище! — оплакивать свалившееся на меня *несчастье*; ибо очень может быть, воображаю себе, что этот *последний человек*, для которого нет уже ни свидетеля, ни хора, умирал бы для самого себя, умирал бы на нескончаемом закате своих дней, ощущая, как разверзаются врата (сама глубь) его могилы. Могу вообразить себе также... (но ведь все это для другого!): очень может быть, что еще при жизни меня закопают в могилу — в могилу этого *последнего* из людей, этого гибнущего существа, которое дает в себе полную волю бытию. Смех, обрывки мечтаний и комья земли, что стучат о крышку гроба... не знать ничего, дойти до такой степени (не экстаза, сна): задушить себя, эту неразрешимую загадку, пойти на то, чтобы спать в этой вселенной своей могилы, восславленной — в этой славе, усыпанной глухими, непостижимыми, больше самой смерти страшными звездами (бессмыслие: чесночный привкус жареной баранины).

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ПРЕДТЕЧИ КАЗНИ
(ИЛИ КОМЕДИЯ)

*Клопшток Англию хулил как хотел,
Но как раз Вильям Блейк подоспел;
Ибо не Породивший сына отец
...рыгнул и раскаялся под конец;
Священная затрепетала семейка
От заклятья, разбушевавшегося Вильяма Блейка.
Вильям Блейк восседал орлом
В окрестностях Лондона, под топольком.
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 хватнув вина,
И девятикрепкой площадною бранью
Отозвалось чертей Кромешное Собрание.*

Вильям Блейк

Теперь расскажу о предтечах моего “внутреннего опыта” (завершение которого — казнь). Посему воспользуюсь написанным ранее, по крайней мере, тем, что осталось (чаще всего написанное мной отличалось темнотой, вымученностью, перегруженностью: я менял форму, выбрасывал лишнее, иногда дополнял, не изменив ничего по существу).

Ограничу свой рассказ тем, что не отличает меня от человека (в себе), отбрасывая все, что разоблачало бы эту ложь и представило бы мою личность некоей "ошибкой"; покажу без всяких околичностей, что внутренний опыт требует, чтобы тот, кто ведет его, для начала вознес себя до небес (христиане знают о такой необходимости, чувствуют себя обязанными оплачивать "достаточность", она обрекает их на униженность; испивая горькую чашу срама, святой, как бы то ни было, чувствует себя избранным).

Человек знать ничего не желает о пинакле, к которому пригвожден на всю жизнь. Знать ничего не желает или делает вид (трудно рассудить, что в нем приходится на неведение, что — на притворство). Редко встретишь дерзкую честность (Ессе Ното — фрагмент Блейка).

[Переношусь на двадцать лет назад: в начале был смех, по завершении долгих лет христианской набожности моя жизнь, смешавшись с каким-то весенним бесчестием, растворилась в смехе. Выше я уже описывал минуты экстаза, до которого дошел благодаря этому смеху, но с самого первого дня все сомнения оставили меня; это было откровение, смех открыл передо мной начало начал. Расскажу, откуда взялся этот смех: как-то (в 1920 году) я был в Лондоне и должен был ужинать с Бергсоном; в ту пору я ничего из него не чи-

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

тал (как, впрочем, почти совсем не читал и других философов); занимаясь своими исследованиями в Британском Музее, из любопытства заказал “Смех” (самую тонкую его книжку); чтение меня раздосадовало, теория показалась недалекой (ко всему прочему я был разочарован автором: и этот осторожный человек — философ!), но сам вопрос, оставшийся нераскрытым смысл смеха, стал для меня с тех пор ключевым вопросом (он был связан с радостным смехом, который, как я сразу заметил, мною всецело владел), загадкой, которую я должен был во что бы то ни стало разгадать (она, будучи разгаданной, разрешила бы все). Долгое время я жил в какой-то хаотичной эйфории. Лишь годы спустя почувствовал, что хаос — верный образ несообразности разного — становится мало-помалу душающим. Это было крушение, я растворился как раз от того, что слишком много смеялся, таким и видел себя, когда отчаяние полностью завладело мной; изменчивое, лишненное смысла и воли чудовище, которым я был, внушало мне страх.]

Я ХОЧУ ВОЗНЕСТИ МОЮ ЛИЧНОСТЬ НА ПИНАКЛЬ

Когда кассир ловчит со счетами, директор может прятаться за шкафом, подстерегая нескромного служащего. Писать значит ловчить? Не знаю, но знаю

наверняка, что *директор* может явиться в любую минуту, и тогда я сторю от стыда. Но нет же читателя, который может вызвать такое смятение! А если какой-нибудь умник станет меня обвинять, рассмеюсь и только: боюсь-то я себя.

Что значит мысль: “я потерянный человек” или “я ничего не ищущий”? Достаточно ли следующего допущения: “Я не умру, не сыграв этой роли; дабы хранить молчание, мне следовало бы не умирать”. Да и другие извинения! — затхлый запах тишины — или: тишина — позиция воображаемая и самая “литературная” из всех позиций. Каких только нет уверток: я думаю, пишу, чтобы знать ничего не знать о том, как не быть тряпкой.

Я хочу, чтобы ничего больше не было слышно, но разговоры и крики продолжаются; почему же я боюсь услышать собственный голос? И это даже не боязнь, но страх, ужас. Да заставьте же меня замолчать (посмейте только!), залатайте мне губы, как латают старые раны!

Я знаю, что спускаюсь живьем не то чтобы в склеп, скорее — в братскую могилу, спускаюсь нагим (словно девка в борделе), без всякой тени величественности, без единого проблеска сознания. Осмелюсь ли заявить: “Я не отступаю, никому и никогда не доверяюсь, дам похоронить себя живьем”? Ведь если кто-то меня пожалеет, захочет спасти, я смирюсь; эти мысли вызывают во мне трус-

ливое отвращение. Уж лучше увидеть, что сделать ничего нельзя (разве только невольно довести меня до смятения), что все так и ждут, когда я замолчу.

Что есть *смешное*? Смешное как зло? Как абсолютное зло? Смешное, нечто определяя, отрицает самое себя. Смешным является то, чего мне недостает сил вынести. Так уж сложилось: смешное не является таковым целиком и полностью, в противном случае с ним можно смириться; стало быть, анализ элементов смешного (вот удобный способ избежать его власти) остается тщетным во всякого рода окончательных формулировках. Смешное — в других — в несчетном их числе; а посередине, как ни крути, я сам, словно в море волна.

Неподобающая веселость, от которой духу никак не увильнуть, затемняет сознание. Порой ее используют для того, чтобы упрочить — в собственных глазах — иллюзии некоей личной возможности, в противовес бьющему через край ужасу; порой воображают себе, что все может устроиться, если вверить себя темноте.

Я, конечно, шучу, когда от имени сознания утверждаю, что оно отказывается что бы то ни было утверждать; что оно дает волю не только тому, кто говорит, но и тому, кто мыслит.

Дабы уклониться от достигнутых результатов, волнение может обратиться к нескончаемому по-

иску новизны, большей глупости нельзя и вообразить.

Начиная уважать какую-то смешную мысль, я ее унижаю. А если всякая мысль смешна, если это смешно — думать...

Если я говорю: *“Человек есть зеркало, которое отражает кого-то другого”*, моя мысль находит выражение; все обстоит иначе, если я говорю: *“Не верьте синеве небес”*. Я смешон, когда говорю: *“Не верьте синеве небес”* в таком тоне, в котором говорит тот, кто выражает свою мысль. *Чтобы выразить свою мысль*, нужно иметь свою личную идею. Но тогда я изменяю себе: что мне до идеи, я *хочу вознести свою личность на пинакль*. И этого никак не избежать. Если бы мне надо было сравнить себя с другими, я бы испытывал к себе презрение, которое внушают мне все смешные люди. Чаще всего мы в ужасе отшатываемся от этих безысходных истин, и тогда всякая уловка (философская, утилитарная, мессианская) хороша. Я, может стать-ся, найду какой-нибудь новый выход. Чего тут хитрого: скрежещи зубами, стань добычей наваждений и великих терзаний. Иной раз так изводить себя куда лучше, чем застать себя на месте преступления — вскарабкивающимся на пинакль.

Эти суждения должны бы привести к безмолвной тишине, а я пишу. И это ни в коей мере не парадокс. Тишина сама по себе является пинаклем, более того — святая святых. Презрение, коим ис-

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

полнена всякая тишина, означает, что нет более нужды что-то проверять (так бывает, когда поднимаются на обычный пинакль). Теперь я знаю: мне не дано молчать (следовало бы пригвоздить себя на такую уж высоту, безвозвратно обречь себя на такой уж силы смех...). Стыдно, но как не заметить, сколь ничтожен этот смех.

[Было время, когда в таком счастливом порыве я отдал себя себе со всей непринужденностью. Бесконечное тщеславие получало извне запоздалые, да и ничтожные подтверждения. Я оставил ненасытное использование возможностей болезненного всеоспаривания. Но беспорядочность взяла свое — не столь счастливо, но более умело. В давних мыслях о "пинакле" я усматривал самую болезненную сторону своего тщеславия (но это не было истинным отрицанием). Когда я писал, мне хотелось, чтобы меня читали, ценили: как и вся моя жизнь, это воспоминание отдавало душком комедии. Впрочем, это было связано — не очень прочно, но все же — с литературными веяниями того времени (с вопросом, поставленным однажды журналом "Литература": "Почему вы пишете?"). Мой "ответ" явился многие годы спустя, он не публиковался, он был абсурден. Тем не менее, мне казалось, что в нем было что-то от этого вопроса: какая-то предвзятая решимость относиться к жизни извне. Я не видел возможности преодолеть подобное состояние духа. И все же не сомневался, что найду необходимые ценности — столь ясные и

столь же глубокие, что они упразднят всякие вопросы, предназначенные обманывать других и самого себя.

В том, что следует ниже (написано в 1933 году), мне удалось лишь приоткрыть для себя экстаз. Моему методу недоставало строгости, в лучшем случае это было наваждение.

Эти страницы связаны:

— с первыми фразами увертюры “Леоноры”, душераздирающими по своей простоте; я, так сказать, не бываю на концертах, во всяком случае никогда не ходил слушать Бетховена; меня охватило чувство божественного смятения, которое я не могу и никогда не смогу в точности передать, которому я попытался следовать, воссоздавая застывший — и доводивший меня до слез — характер глубины бытия;

— с одной не очень жестокой разлукой: я был болен, прикован к постели — помню прекрасное послеполуденное солнце, — и вдруг ясно увидел смысл своей боли, причиненной отъездом одного человека, и экстаза, внезапного восторга.]

**В НЕКОТОРОМ СМЫСЛЕ
СМЕРТЬ — САМОЗВАНКА**

1

Я существую — вокруг меня простирается пустота, темнота *реального* мира, — существую, пребывая в

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

слепоте, в тоске: любой другой — ни дать ни взять другой, не я, ничего из того, что чувствует он, я не чувствую. Если пристально взглядеться в мое появление в мире — рождение, а до него соитие мужчины и женщины, самый что ни на есть миг соития — единственная в своем роде удача предопределила возможность этого моего я, коим я есмь: в конечном счете безумная недостоверность единственного в своем роде бытия, без которого для моего я ничего бы не было. Малейший сбой в цепи завершившихся мною событий — и вместо моего я, жаждающего быть собой, в отношении моего я было бы лишь ничто, как если бы я был мертв.

Эта нескончаемая недостоверность, из которой я выступаю на свет, словно бы пустотой простирается надо мной; поверх этой пустоты мое присутствие подобно опробованию какой-то тщедушной власти, как если бы эта пустота требовала вызова, который я бросаю ей от моего я, то есть от бесконечной, мучительной недостоверности некоего незаменимого бытия, коим я есмь.

В запустении, в котором я теряюсь, эмпирическое познание моего подобия с другими не имеет никакого смысла, ибо держится на том, чему не может быть никакой замены; чувство основополагающей недостоверности определяет мое место в этом мире, где я пребываю, будучи ему посторонним, абсолютно посторонним.

Не говоря уже о том, что историческое происхождение *моего я* (взятое к рассмотрению как часть всего, что может быть объектом познания, тем же самым *моим я*) или обстоятельное изучение его жизненного поведения суть не что иное, как ничтожные попытки самообольщения. Нищета любого объяснения перед лицом неисчерпаемой насущности. Даже в камере смертника от *моего я*, тоской моей противопоставленного всему прочему, не скроется, что все ему предшествовавшее и все его окружающее сводится к покорной его власти пустоте. [*Такой взгляд на вещи делает отчаяние смертника невыносимым; ему, тем не менее, все равно, он должен мучиться, ибо не может от него избавиться.*]

В этих условиях какое мне дело до других точек зрения, сколь бы разумными они ни были! Опыт *моего я*, его недостоверности, его безумной насущности существует невзирая ни на что.

2

Я должен, казалось бы, сделать выбор. Представляется, однако, что эта необходимость выбора связана с постановкой основополагающей проблемы: что существует? Каково глубинное существование, если освободить его из иллюзорных форм? Чаще всего ответ дается так, словно бы вопрос был: *каковы предписания* (моральная ценность), а не: *что*

существует? В иных случаях ответы уклончивы (непонимающее увиливание, проблема же остается), когда глубинное существование представляется в виде материи.

Я избегаю путаницы, отклоняясь от проблемы. Ценностью я определяю *мое я*, но не смешиваю эту ценность с глубинным существованием.

В любом подобающем (приземленном) исследовании это *мое я*, которое в отношении ему подобного — ни дать ни взять другой, ничтоже сумняшеся отбрасывается, оно — ничто (о нем знать ничего не хотят); но именно как ничто (как *иллюзия* — иллюзия как таковая) оно и отвечает насущному моему требованию. Коль скоро ставится вопрос о субстанциональном существовании, как раз что рассеивается в этом *моем я* (что кажется ничтожным, а то и постыдным) и есть, значит, то, чем оно хочет быть; оно и домогается этой пустой, невероятной тщеты на грани ужаса и лишенной каких бы то ни было отношений с миром (объясненный, познанный мир является противоположностью недостоверности: это основа основ, уж она, как бы то ни было, не ускользнет из-под ног).

Коль скоро обращенное на *мое я* сознание уклоняется от мира, коль скоро, трепеща, я оставляю всякую надежду на логическое с ним соглашение и обрекаю себя на *недостоверность* — для начала на

мою собственную, а затем и на недостоверность всего и вся [*сыграть пьяного — шатаясь, он мало-помалу принимает свою свечу за себя, задует ее и, закричав от страха, принимает себя за ночь*], — в тоске, в слезах я могу уловить *мое я* (могу даже, продлевая до необозримости свое смятение, не находить себя нигде, кроме как в желании другого — женщины — единственной, незаменимой, умирающей, во всем мне подобной), но лишь с приближением смерти я в точности буду знать, о чем речь.

Лишь умирая, от смерти не убежишь, я увижу разрыв, который составляет мою природу, и через который я и выходил за пределы “того, что существует”. Пока живешь, можно довольствоваться топтанием на месте, соглашательством. Как бы то ни было, я знаю, кто я такой — индивид определенного рода, в общем и целом я пребываю в согласии с всеобщей реальностью; принимаю участие в том, что существует по необходимости, в том, что никак не может ускользнуть из-под ног. Мое я=которое=умирает отмечает это соглашение: оно-то и замечает, что вокруг него пустота, что само оно — вызов этой пустоте; мое я=которое=живет перебивается предчувствием смятения, которым (много позже) все завершится.

Бывает, правда, и так: мое я=которое=умирает, не достигнув “моральной суверенности”, даже на костлявых дланях смерти поддерживает со всем и

вся какое-то гибельное соглашение (в нем сплетаются нелепость и ослепленность). Это тоже вызов, спору нет, но какой-то вялый, он прячется сам от себя, до самого конца скрывает от себя, что он — вызов. Мое я=которое=умирает нуждается в обольстительности, мощи, суверенности: нужно быть богом, чтобы умереть.

В известном смысле смерть неизбежна, но в смысле более глубоком — недоступна. Животное знать ничего не знает о смерти, хотя смерть отбрасывает человека к животному. Человек идеальный, воплощение разума, остается чуждым смерти: ее природе присуща животность бога, грязная (зловонная) и священная.

В смерти соединяются, неистовствуют отвращение и пылкая обольстительность; речь не о пошлом уничтожении, но о той самой точке, в которой сталкиваются последняя ненасытность и предельное омерзение. В страсти, что правит тьмой страшных игрищ или грез, отчаянно говорит не только желание быть *моим я*, но и желание более не быть.

В ореоле смерти, и только в нем, *мое я* находит основу своей власти; в нем пробивается на свет чистота безнадежной насущности; в нем сбывается надежда *моего я=которое=умирает* (надежда умопомрачительная, горячечно-пламенная, заставляющая отступать границы грезы).

И в то же самое время удаляется, но не как пустая кажимость, а из-за своей зависимости от отброшенного в забвение мира (в основе которого взаимозависимость частей), плотски неоощутимое присутствие Бога.

Нет места для Бога в “недоступной смерти”, нет места для Бога в сомкнувшихся глазах ночи, раздастся лишь *lamna sabachtani*, краткое речение, наполненное людьми священным ужасом.

В темной до невозможности пустоте, в этом хаосе, в котором различимо уже и отсутствие хаоса (все тут — пустыня, стужа, сомкнувшая глаза ночь, но в то же время — какое-то тягостное, доводящее до иступления сияние), жизнь разверзается перед смертью, *мое я* вырастает до чистого предписания: “умри как собака” раздается во враждебных краях бытия; императиву этому нет применения в оставленном *моим я* мире.

Но в самой дальней своей возможности чистота предписания “умри=как=собака” отвечает настоящей страсти — нет, не раба к господину: жизнь, посвящая себя смерти, подобна страсти любовников, в ней сказывается гневливая ревность, но никак не “авторитет”.

Ну и чтобы покончить с этим, падение в смерть — грязная штука; в одиночестве по-иному тягостном,

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

нежели одиночество обнажающихся любовников, как раз приближение гниения связывает мое я=которое=умирает — с наготой отсутствия.

3

[В предыдущем ничего не было сказано о страдании, обычно сопровождающем смерть. А ведь страдание глубоко сопряжено со смертью, и ужас его проглядывает в каждой строке. Страдание, воображая себе, сродни тому, что всегда играет в крушении всего и вся. Боль мало значит, ее трудно отличить от удовольствия, наступающего перед тошнотой, внутренним холодом, в котором я и гибну. Боль — это, возможно, лишь некое несовместимое со спокойным единством моего я ощущение; какое-то воздействие, внутреннее или внешнее, ставит под сомнение шаткую согласованность сложившегося существования, вызывает мое разложение, и как раз перед ужасом этого угрожающего мне воздействия я и трепещу. Не то чтобы боль обязательно грозила смертью — она срывает с существования покровы возможных действий, дольше которых мое я никак не могло бы прожить, она воссоздает смерть, обходясь без настоящих угроз.]

В противовес тому: сколь мало значит смерть, со своей стороны я прав. *[В страданиях, правда, разум обнаруживает свою слабость, случаются и*

такие, с которыми он вовсе не может совладать; достигаемая болью степень силы являет всю легковесность разума; тем более — очевидная, противоразумная, бьющая через край ярость моего я.]

В некотором смысле смерть — самозванка. *Мое я*, умирающее, как я говорил, отвратительной смертью, внимает разуму не более, чем какая-нибудь собака, по доброй воле замыкается в ужасе. Стоит ему оторваться хотя бы на миг от лежащей в его основе иллюзии, оно с распростертыми объятиями примет смерть, словно сон — ребенка (так бывает со стариками, молодецкие иллюзии которых малопомалу угасли, или с юношами, живущими коллективной жизнью, — в них осуществляется разрушительная для иллюзий грубая работа разума).

В тоскливом характере смерти сказывается потребность человека в тоске. Без этой потребности смерть казалась бы ему легким делом. Умирая *нехорошо*, человек отдаляется от природы, порождает иллюзорный, человеческий, обработанный *искусством* мир; мы живем в трагическом мире, в искусственной атмосфере, завершенной формой которой выступает “трагедия”. Нет трагедии для животного, которое не попадает в ловушку я.

Экстаз рождается в этом трагическом, искусственном мире. Ясно, что любой объект экстаза порожден искусством. Все “мистическое познание” основывается на вере в присущую экстазу силу

откровения; его следовало бы рассматривать, напротив, как в чем-то подобный прозрениям искусства вымысел.

Но раз уж я утверждаю, что в “мистическом познании” существование является творением человека, то это значит, что оно есть детище *моего я* и сущностной его иллюзорности: тем не менее экзатическое видение имеет какой-то необходимый объект.

Страсть *моего я*, жгучая в нем любовь ищет себе какой-нибудь объект. *Мое я* достигает свободы лишь *вне себя*. Мне может быть известно, что я сотворил объект своей страсти, что сам по себе он не существует — и тем не менее он есть. Когда иллюзия развенчана, он, спору нет, меняется: это не Бог — *ведь я его сотворил*, но на том же основании — не ничто.

Объект этот, хаос света и тьмы, — катастрофа. Для меня он объект, но моя мысль меняет его по своему образу и подобию, хотя он же является ее отражением. Моя мысль, его отражая, обрекает себя на уничтожение, на низвержение канувшего в пустоту крика. Нечто необъятное, непомерное ломится со всех сторон с катастрофическим шумом; оно являет себя из какой-то нереальной бесконечной пустоты и в ней же с ослепительным треском исчезает. В грохоте столкнувшихся поездов, пред-

вещая смерть, разлетается вдребезги зеркало — вот выражение неумолимого, всемогущего и сей же миг канувшего в ничто нашествия.

В общепринятых условиях время сводится на нет, замыкается в постоянстве сложившихся форм и предусмотренных изменений. Все вписанные в какой-то порядок движения *останавливают* время, замыкают его в систему мер и соответствий. Нет революции более глубокой, чем “катастрофа”, — это время, когда рвется времен “связующая нить”; знание его — истлевший скелет, развенчивающий иллюзорность его существования.

4

Итак, будучи объектом экстаза, время отвечает экстатическому пылу моего я=которое=умирает; равно как и время, мое я=которое=умирает сводится к чистому изменению, ни то, ни другое не имеют реального существования.

Но ежели первоначальное вопрошание хранит свою силу, ежели в беспорядочности моего я=которое=умирает так и стоит этот вопросик: “Что же существует”?

Время не означает ничего, кроме убегания всего, что казалось истинным. Субстанциональное существование мира имеет для *моего я* исключительно

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

скорбный смысл: в его глазах настоятельность субстанционального существования сравнима с приготовлениями к смертной казни.

В конечном итоге: субстанциональное существование, как бы то ни было, не может замкнуть в себе смерти, которую оно мне несет, оно само по себе отражается в моей смерти, которая его в себе замыкает.

Если я утверждаю иллюзорность существования моего я=которое=умирает или времени, я вовсе не полагаю, что иллюзия должна быть подчинена суждениям субстанционального мира; напротив, я вкладываю его субстанциональность в иллюзию, которая замыкает его в себе.

Именно на основании недостоверности человек — под своим “именем”, — коим я есмь — чье явление в мир было как нельзя более недостоверным, — замыкает в себе совокупность мира. Смерть, освобождая меня от мира, который меня убивает, действительно замыкает этот реальный мир в нереальности моего я=которое=умирает.

Июль 1933 года

[В 1933 году я впервые серьезно заболел; в следующем году болел много больше, и хотя поднялся с кровати, хромал, разбитый приступами ревматизма (я поправился лишь к маю и с тех пор

отличался каким-то банальным здоровьем)*. Думая, что мне стало лучше, и захотев погреться на солнышке, я отправился в Италию, однако зарядили дожди (это было в апреле месяце). Выпадали дни, когда я едва передвигал ноги, случалось, не мог без стога перейти через улицу; я был один и, помню, проплакал всю дорогу к озеру Альбано (где я безуспешно пытался устроиться). Я решил вернуться в Париж, но за два переезда: ранним утром выехал из Рима, переночевал в Стреза. Наутро была замечательная погода, я остался. Пришел конец жалкой одиссеи: на смену дням, проведенным в гостиничных кроватях, пришла пора восхитительного отдыха под солнечными лучами. Окруженное весенними горами громадное озеро, словно мираж, блистало перед моими глазами; наступал зной, я долго сидел под пальмами, кругом было невероятно много цветов. Болезнь стала отступать; я пробовал ходить, это снова было возможным. Я пошел к причалу, чтобы узнать расписание пароходов. Вдруг с невыразимой силой взмыл в самое небо хор бесконечно величественных, твердых и в то же время сладостных голосов. Я замер на месте, ничего не соображая; восхищение минутой владело мной полностью, пока я не понял, что через радиоприемник лились звуки мессы. На причале нашлась скамейка, где я мог присесть и насла-

* 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.

даться видом необозримого пейзажа, которому лучи утреннего солнца придавали естественную прозрачность. Я сидел и слушал мессу. Пение было чистейшее, богатейшее, а музыка — столь прекрасной, что хоть кричи (я ничего не знал ни об оркестровке, ни об авторе произведения — лень и случай в ответе за мои познания в музыке). Голоса поднимались, словно разнородные, накатывающиеся друг на друга волны, мало-помалу достигая безумной мощи, стремительности, богатства, но подлинное чудо заключалось в каком-то кристальном сиянии, которое им удавалось обрести в тот самый миг, когда, казалось, все вот-вот должно завершиться. Вековечная мощь низких тонов подкрепляла и непрестанно распяляла (до крика души, до ослепительного свечения) высокое пламя детских голосов (так в очаге пылающим жаром угля удесятятуют сумасшедшую силу пламени, играют его ломкостью, заставляют безумствовать). Во всяком случае, следует сказать, что была в этом пении некая неотъемлемая от духовности согласованность, соотносившаяся вовсе не с положениями догмы (я различал латинские фразы: *Credo* — что-то еще, не суть важно), но с неукротимой славой, триумфом, коих достичь способна человеческая сила. И на этой пристани у озера Мажор мне подумалось, что ничто, кроме этого пения, не могло бы с большей силой освятить совершенство просвещенного, утонченного, но в то же время неукротимого и радостного человека,

который существует во мне, который существует в нас. Не́ какая-то христианская болезненность, но ликование всех дарований, благодаря которым человек восторжествовал над несчетными трудностями (в особенности — вся соль в этом — в певческом искусстве, в хорах). Священный характер этого чародейства только усиливал чувство могущества, криком кричал, разрывая небеса, о присутствии бытия, упивавшегося собственной достоверностью и свалившейся неслыханной удачей. (Не так важно, что это связано с двусмысленностью христианского гуманизма, вся соль была в том, что хор кричал о нечеловеческой силе.)

Тщетным будет всякое стремление освободить жизнь от лжи искусства (случается, мы презираем искусство — из боязни, лукавства). Именно тогда надо мной разразилась буря, которая была, знаю, не погрешу против истины, не бурей вещей, но, не боясь преувеличений, бурей церковного или оперного пения.

Я вернулся в Париж, поправил здоровье, спустившись вдруг в бездну ужаса.

Я шел навстречу ужасу, а не смерти. Того, кто обручен с трагедией, она одаривает и тоской, и хмелем, и восторгом. Вернувшись в Италию, я вел жизнь бога (склянки черного вина, гром и молния, предсказания), хотя меня гоняло с места на ме-

сто “словно безумца” Едва ли я в силах об этом говорить.

Спору нет, в этой новой для меня тишине говорит какая-то богобоязненная, религиозная тишина. Я же говорил: не о моей жизни идет речь.

Не странно ли, достигнув могущества, утвердить авторитет, хотя бы и через парадокс, и довольствоваться покоем этой славы. Триумф, пережитый мной на причале в Стреза, достигает вершины лишь в миг искупления (в миг тоски, холодного пота, сомнения).

Нельзя сказать, что грех есть, ибо греха можно было бы, должно было бы избежать, тогда как триумф следовало, должно было взять на свою душу (в этом и состоит существо трагического — оно неотвратимо).

Дабы выразить переход от ликования (от его радостной, ослепительной иронии) к мигу разорванности, я вновь прибегаю к музыке.

В “Дон Жуане” Моцарта (Киркегор некогда писал об этой опере, которую я слушал так — по меньшей мере, однажды, — словно надо мной разверзлись небеса — правда, лишь в первый раз, поскольку потом я того ожидал: чуда больше не было) есть два решающих места. Сначала, когда тоска — 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’umanita...”

Потом, когда герой уже держит каменную руку Командора — она обжигает его холодом, принуждает к раскаянию — а он говорит (за миг до того, как его сразит молния, последняя реплика):

“No, vecchio infatuato!”

(Ничемная — психологическая — болтовня по поводу “донжуанства” внушает мне удивление и отвращение. В моих — скорее, наивных — глазах, Дон Жуан — это личностное воплощение праздника, счастливой оргии, с божественной силой отрицающей и сокрушающей все на свете препятствия)].

СИНЕВА НЕБЕС

Когда я с покорностью внимаю абсурдности, идущей из самого сердца тоски, у меня на темени открывается глаз.

Этот глаз, что смотрит прямо на солнце, созерцающая его во всей наготе и славе, один на один, не разумом порожден: это вырвавшийся из меня крик. Ибо в тот миг, когда сияние ослепит меня, я буду отблеском расколотой жизни, тогда как жизнь — тоска и смятение, — открывшись бесконечной пустоте, затрещит по всем швам и тут же в этой пустоте скроется.

Земля ощетибилась растительностью, изо дня в день увлекаемой каким-то непрерывным движением к небесной пустоте; ее безбрежные просторы отправляют в зияющую необъятность пространства тьму-тьмушую радостных или тоскливых людей. В этом свободном, независимом от какого бы то ни было сознания движении торчащие колом человеческие тела ищут того отсутствия всяких границ, от которого перехватывает дыхание; и хотя внутреннее волнение и внутренняя веселость без конца теряются в столь восхитительном, но ничуть не менее смерти иллюзорном небе, глаза продолжают меня подчинять посредством какой-то вульгарной связи окружающим вещам, среди которых любое мое начинание ограничивается заурядной жизненной необходимостью.

Лишь средство болезненного видения — глаз, что открывается у меня на темени, — как раз там, где наивная метафизика располагала вместилище человеческой души, — позволяет позабытому на земле человеку — павшему, утратившему надежду, канувшему в Лету, словом, тому, каким я открываюсь себе самому — ринуться в душераздирающем падении в небесную пустоту.

Падение предполагает порыв торчащего колом человеческого тела. В эрекции нет ничего от воинственной твердости; человеческое тело стоит как вызов Земле, грязи, которая его порождает и которую оно с радостью отправляет в ничто.

Природа-мать умирает при родах человека; она дает жизнь “бытию”, вступление в мир коего было ее умерщвлением.

Но в этом дерзновенном порыве не только Природа сводится к ничто; в нем разрушается ее разрушитель. Отрицание Природы, совершенное человеком — возвышающимся над сотворенным им ничто, — напрямую соотносится со смятением, с падением в небесную пустоту.

Существование, в той мере, в какой оно не захвачено окружающими его объектами, избегает поначалу рабства наготы не иначе как через обращенный к небу обратный образ своей обнаженности. В этом формировании морального образа движение от Земли к Небу обращается вспять: от Неба к темной глубине Земли (греха); настоящая природа человека (человек как жертва сияющего Неба) скрывается под роскошным покровом мифологии.

Само движение, в котором человек отрешается от давшей ему жизнь Матери-Земли, открывает путь его порабощения. Человек отдает себя во власть жалкой безнадежности. Человеческая жизнь представляет себя чем-то недостаточным, подавленной страданиями и лишениями, которые низводят ее до суетного безобразия. Земля валяется в ее ногах, словно отбросы. А сверху — пустота Неба. В отсутствии гордости, которая бы заставила ее противо-

стоять этой пустоте, человеческая жизнь простирается ниц, уткнув глаза в Землю. Страшась смертельной свободы Неба, она связывает себя и эту бесконечную пустоту узами раба и господина; отчаянно, вслепую ищет она богобоязненного утешения в смехотворной отрешенности.

Под невыносимым гнетом пустоты воспаривших просторов, человеческое существование, силой обнаженности отброшенное от всякого рода возможности, вновь встает на путь высокомерия, но на сей раз высокомерие противопоставляет его сиянию Неба; распрямиться его заставляют несдержанные порывы глубокого гнева. Но теперь вызов брошен не Земле, отбросами которой кормится существование, но небесному отражению человеческих страхов — божественному угнетению, на которое и обращается его ненависть.

Противопоставив себя Природе, человеческая жизнь стала внеположной, трансцендентной, все то, что не есть жизнь, воспарило в пустоту; соответственно, если эта жизнь отвергает державший ее в угнетении авторитет, если сама станет державной, она разорвет узы, связывавшие пьянящее движение к пустоте.

Предел преодолевается с каким-то тяжким ужасом; надежда представляется чем-то вроде уважения, которое усталость оказывает необходимости мира.

Земля уйдет из-под ног.

Я сгину в какой-то мерзости.

Мне сладостно, что я внушаю отвращение единственному существу, с которым судьба связала мою жизнь.

Я домогаюсь всего, что может быть плохого в жизни радостного человека.

Моя изнуренная голова, в которой живет мое 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 один город, чем-то напоминавший мне декорации для трагического представления. Однажды вечером, расскажу об этом лишь для того, чтобы горько-горько посмеяться, не я один пьянел, смотря наяву, а не во сне, на кружившихся в танце стариков. Ночью сам Командор пожаловал ко мне в комнату; еще днем (проходя мимо его могилы) я, охваченный высокомерием и иронией, пригласил его на ужин. Меня обуял ужас при появлении призрака, я был, ни дать ни взять, конченным человеком; вторая жертва моей дерзости распростерлась подле меня; слюни, еще более мерзостные, чем кровавая пена, стекали с губ, превращенных отвращением в губы покойницы. И теперь я приговорен к одиночеству, которого не приемлю, которое не в силах перенести. Тем не менее я не я буду, если не повторю при случае приглашения; а коли судить по обуявшему меня гневу, я действительно буду уже не моим я, но тенью уходящего старика.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

Отправляясь от какого-то пакостного страдания, стоящая на своем дерзость растет и растет, сначала медленно, затем вдруг переливается в волну обретенного вопреки всякому разуму счастья.

Сегодня под ослепительным сиянием неба отвергнув напрочь мысли о справедливости, это существование — болезненное, едва не мертвое и в то же время реальное — всецело вверяет себя обнаруженной его вступлением в мир “нехватке”.

После того, как набирающая силу тошнота передала совершенное “бытие” во власть небесной пустоты, оно, треща по швам, стало уже не бытием, а раной, даже агонией всего, что есть.

Август 1934

[Не могу, возвращаясь назад, проходя заново этот путь, который был проделан человеком, ищущим самого себя (свою славу), не поддаться стремительному и бьющему через край движению — себя воспевающему. Порой злюсь на себя за то, что внушаю окружающим чувство страдальческого существования. Разорванность — знак изобилия. Увядший, слабосильный человек не может жить в разорванности.]

Пусть все замрет, станет невозможным, безжизненным... мне и горя мало! Но перехватит ли мне так дыхание?

Собрать воедино все устремления человека, все его возможности, добившись при этом предельной

согласованности и крайней разношерстности, не забыть о смехе, от которого рвется ткань (материя), человека образующая, напротив, полностью увериться в своем ничтожестве, если мысль отказывается быть этой сокровенной разорванностью, а объект ее — само бытие — разорванной тканью (Ницше некогда говорил: “И пусть ложной назовется 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 духа”. Построения Гегеля сводятся к философии труда, “проекта” Гегелевский человек — Бытие и Бог — совершает себя, завершает себя, соответствуя проекту. Должная стать всем самость не гибнет, не тонет в смехотворности или ничтожестве; напротив, единичное — вступивший на путь труда раб — благодаря несчетным ухищрениям достигает вершины всеобщего. Единственный камень преткновения для такого мировидения (несравненной, впрочем, глубины, в чем-то даже недоступной) составляет то, что в человеке к проекту не сводится: безрассудное существование, смех, экстаз, связывающие — в конечном итоге — человека с отрицанием проекта, коим, тем не менее, он является; в конечном итоге, человек человека полностью сводит на нет, всякая мысль об утверждении человека из человека изглаживается. Таков бы мог быть вольготный переход от философии труда — гегелевской, профанной философии — к философии священной, выражае-

мой “казню” и предполагающей философию сообщения, куда как более доступную.

Никак не могу взять в толк, почему “мудрость” — наука — связывают с неподвижным существованием — это воспеваящая себя суматоха, с хмелем которой сплетаются горячность и разорванность. Гегелевская деловитость, законченный, профанный характер философии, в основу которой был положен принцип движения, соответствует в жизни Гегеля отказу от всего, что как-то напоминало собой священное опьянение. Не то чтобы Гегель был “не прав”, отказавшись от неких мягкотелых уступок, на которые пошли туманные умы его времени. Смешав существование и труд (рассуждающую мысль, проект), он замкнул мир в границах профанного: отринул священное (сообщение).

Когда буря, о которой я рассказывал, прошла, в моей жизни наступила полоса куда меньшей подавленности. Не знаю в точности, замкнул ли этот кризис мои начинания, но с тех пор у них был свой объект. В совершенном здравомыслии я обрек себя на завоевание некоего недостижимого блага, “грааля”, зеркала, в котором бы с ослепительным сиянием отразились все мои минувшие смятения.

Имя ему я придумал не вдруг. К тому же по глупости долго бродил в потемках (не суть важно). Главнее для меня следующее: оправдать соб-

ственную глупость (как и глупость других людей), непомерное тщеславие... Напророчил что ли я, то ли накликал на себя эту беду. Среди прав, которых добивается человек, все время забывается одно — право быть глупым; он ведь по необходимости глуп, но думает, что у него нет на то права, почему и тщится скрывать глупость. Нет уж, я бы хотел ничего не скрывать.

Мои искания были направлены на двойственный объект: священное, экстаз. Нижеследующее было прелюдией к этому исканию, по-настоящему начатому много позднее. Подчеркну, что вся соль здесь в чувстве невыносимого тщеславия (подобно тому, как соль христианского опыта — в униженности).]

ЛАБИРИНТ
(ИЛИ О КОМПОЗИЦИИ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ)

В основу человеческой жизни положен принцип недостаточности. Человек, если взять его в отдельности, воображает себе, что другие неспособны или недостойны “быть”. Непринужденное злословие лучше всего выражает тщеславие мне подобных; ничтожная с виду болтовня приоткрывает слепую устремленность к неопределенной вершине.

Достаточность любого существа неустанно оспаривается его близкими. Даже взгляд, выражающий

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

восхищение, связывает меня узами какого-то сомнения. [*“Гений” скорее принижает, чем возвышает; идея “гениальности” мешает быть проще, принуждает вскрывать главное и прятать все, что могло бы разочаровать: как вообразить себе “гения” без “искусства”? Я хотел бы быть проще, хотел бы победить чувство недостаточности. Не могу сказать, что я достаточен; остаюсь верен своему “притязанию” единственно из-за темноты, в которой пребываю.*] Раскат смеха или гримаса отвращения сопровождают всякий жест, фразу, проступок, которые выдают мою сокровенную недостаточность.

Беспокойство всех и каждого растет и множится, когда ненароком замечают одиночество пребывающего в ночной пустоте человека. Не будь человека, тогда и ночь, в которой все пребывает — или, скорее, теряется, — показалась бы существованием ни за что ни про что, сущим бессмыслием, отвечающим отсутствию бытия. Но эта ночь перестает быть пустой, перестает тяготить тоскою, когда я понимаю, что люди в ней ни во что не ставятся, что напрасно они дополняют ее своим несогласием. Но если во мне упорствует притязание на то, что есть все-таки в мире “бытие”, есть что-то от “бытия”, а не только моя очевидная “недостаточность” или куда более простая недостаточность вещей, то как отказаться от того, чтобы наполнить мою ночь божественной достаточностью, — хотя последняя

есть не что иное, как отражение во мне болезни “бытия”. [*Теперь я вижу существенную связь этой “болезни” с тем, что мы называем божественным — божественна болезнь, — но при таких условиях божественность не может быть “достаточной”, то есть невозможно помыслить “завершенность”, если исходить из тоски, переполняющей нас чувством незавершенности.*]

Бытие в мире столь *недостаточно*, что я могу определить ему место где вздумается — вне меня. Какой-то неловкий человек — которому оказалась не по зубам главная загадка — замкнул бытие в человеческом я. В самом деле, бытия-то как раз *нигде нет*, весь фокус заключается в том, что божественность попала в ловушку на самой вершине сложенной из отдельных существований пирамиды. [*Но ведь бытие “неуловимо”, в ловушке оно удерживается заблуждением; в этом случае заблуждение мало того что идет на пользу, оно является условием мысли.*]

Бытия *нигде нет*.

Человек мог бы замкнуть бытие в каком-нибудь простом, неделимом элементе. Но бытия без “самости” нет. *За неимением самости простой элемент (электрон) ничего и не замыкает в себе.* Вопреки своему имени, атом есть нечто сложное, но он обладает элементарной сложностью; по причине своей относительной простоты атом не может быть

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

определен через “самость”*. Таким образом, число частичек, из которых складывается некое бытие, сказывается на сложении его “самости”: если нож, в котором меняют сначала рукоятку, затем лезвие, теряет всякую тень самости, то несколько иначе дело обстоит с машиной, в которой последовательно исчезают и заменяются все составляющие новую машину *многочисленные* детали, тем более с человеком, составляющие которого то и дело умирают (по прошествии ряда лет в нас не сохраняется ни один из составлявших нас *прежде* элементов). Я могу еще допустить, что какая-то крайняя сложность бытия представляет для мысли нечто *большее*, нежели быстротечную кажимость, но для этого *большого* растущая ступень за ступенью сложность предстает неким лабиринтом, в котором оно без конца блуждает в потемках, теряясь раз и навсегда.

Когда губка истолчется в пыль одноклеточных, составленная множеством отдельных существ живая пыль переходит в новую губку, которую она так восстанавливает. Частичка сифонофора сама по себе образует независимый атом, но ведь целый сифонофор, в состав которого входит эта частичка, тоже трудно отличить от обладающего каким-то единством бытия. Только с ленточных (черви, насекомые, рыбы, рептилии, птицы, млекопитающие)

* Ср.: *Paul Langevin. La notion de corpuscules et d'atomes. Paris, Hermann, 1934, p. 35.*

живые существа окончательно утрачивают способность образовывать совокупности, связанные с единым телом. Неленточные же существа (сифонофоры, кораллы) составляют *колонии*, отдельные элементы которых крепко связаны между собой, но они не образуют *обществ*. Высшие животные, напротив, собираются вместе, не имея между собой неразрывных телесных привязанностей; образующие постоянные общества пчелы или люди обладают, как бы то ни было, независимыми телами. Спору нет, и пчела, и человек имеют независимое тело, но являются ли они независимыми существами?

Что касается людей, то их существование крепко связано языком. Всякий человек воображает и, стало быть, познает свое существование при помощи слов. Слова приходят к нему в голову, нагруженную множеством человеческих — или нечеловеческих — существований, по отношению к которым определяется его личное существование. Бытие в человеке опосредовано словами, которые исключительно по собственному хотению выдают себя за “независимое бытие”, тогда как по существу составляют “бытие связанное”. Достаточно последить некоторое время за повторяющимися переходами слов, и сразу является своего рода видение лабиринтообразного строения бытия. Так называемое *знание* — кто как не сосед *знает* соседку, ее называет — есть не что иное, как на миг сложившееся существование (в том смысле, что всякое существо-

вание складывается в некую композицию — единство атома складывается из простейших элементов), образовавшее из данных существ некую разовую совокупность, столь же реальную, как и составляющие ее части. Чтобы возникла банальная и долгая взаимозависимость, достаточно обменяться несколькими фразами: с этого момента два существования в какой-то мере пронизаемы друг для друга. Знание соседа о соседке отличается от случайной встречи ровно настолько, насколько жизнь отлична от смерти. Стало быть, *познание* предстает своего рода непостоянной биологической связью — правда, связью не менее реальной, нежели та, что существует между клетками ткани. Действительно, человеческая взаимность властна пережить временную разлуку. [*Недостаток такой точки зрения в том, что познание в ней предстает основанием социальной связи; на самом деле все намного сложнее, а в известном смысле и вовсе не так. Познание одного человека другим представляет собой всего лишь остаток, некий способ банальной связи, ставший возможным благодаря сущностному сообщению (я имею в виду сокровенные религиозные действия, жертвоприношение, область священного — язык, который используется в познании, несет в себе сильный заряд этих действий. Хорошо еще, что я стал говорить не о священном, а о познании, начинать следует с вещей привычных. Тем сильнее моя досада, что я погряз в научной белиберде: эти разъяснения предваряют теорию сообщения, на-*

бросок которой будет дан дальше. Жалко, конечно, но человек постигает исполненное обжигающими возможностями понятие не иначе как идя наперекор общепринятым представлениям, не иначе как противопоставляя общепринятым представлениям научные данные. Не понимаю, как можно было бы без научных данных вернуться к этому смутному чувству, к инстинкту лишенного “общепринятых представлений” человека.]

ЧЕЛОВЕК — ЭТО ЗАДЕЙСТВОВАННАЯ В НЕПОСТОЯННЫХ И СПЛЕТАЮЩИХСЯ СОВОКУПНОСТЯХ ЧАСТИЧКА. Эти совокупности составляют композицию личной жизни, в которую они привносят множество возможностей (общество облегчает индивидуальную жизнь). Если исходить из *познания*, то отделение существования личности от существования совокупности возможно не иначе как с узкой и ничтожной точки зрения. Лишь непостоянство связей (что может быть банальнее: какой бы дорогой ни была та или иная связь, разлука рвет ее без труда, углубляется, может длиться, сколько угодно) позволяет жить иллюзией обособленного, замкнутого на себе и властного жить только собой существования.

В общем и целом всякий способный обособиться элемент вселенной предстает чем-то вроде частички, которая может войти в состав внеположной совокупности. [*По правде говоря, вселенная состоит, как утверждают знающие люди, из много-*

численных галактик (спиралеобразных туманностей). Галактика является композицией тьмущих звезд, но является ли вселенная композицией галактик? (Является ли она их организованной совокупностью?) Выходящий за грани понимания вопрос всегда оставляет после себя комично-горький осадок. Он касается вселенной, ее всецелости...] Бытие — это совокупность относительно независимых частей. Эти два принципа — трансцендентная по отношению к ее составляющим композиция и их относительная независимость — упорядочивают существование всякого “бытия”.

1

Из этих двух принципов проистекает третий: он правит в уделе человеческом. Переменчивая оппозиция независимости и трансцендентности ставит бытие в скользкое положение: замыкаясь в независимости, каждое *самостоятельное* бытие ищет возможности стать всем в трансцендентности, в первую голову — стать всецелостью той композиции, из которой оно шагнуло к самостоятельности, а затем, теряя чувство меры, и всецелостью вселенной. Поначалу воля бытия к независимости противопоставляет его совокупности, но оно чахнет — сводит себя на нет, — отказываясь входить в ее состав. Тогда бытие отказывается от независимости в пользу совокупности, впрочем, только на время: воля к независимости ослабевает ненадолго,

вскоре, с маху восстановив равновесие, бытие отда-ет совокупности себя, а себе — совокупность.

Это *самостоятельное* бытие — само по себе состоящее из каких-то частей, стало быть, некий результат, непредвиденная удача — вступает во вселенную под видом воли к независимости. Оно живет, составляя себя, но хочет властвовать над другими. Пришпоренное тоскою, оно отдает себя во власть желания подчинить себе мир. *Самость*, эта крошечная частичка, эта непредвиденная и совершенно невероятная удача, буквально приговорена к желанию быть другим: всецелостью и необходимостью. Увлекающее *самость* движение, которое вводит ее во все более и более сложные композиции — зажигая в ней желание быть на вершине, — мало-помалу принуждает ее к пронизанному тоской восхождению ввысь; в воле стать *вселенной* нет, однако, ничего, кроме брошенного непостижимой необъятности жалкого вызова. Необъятность не объять познанием, не объять ее и бытием, которое ее ищет, закрыв глаза на недостоверность себя, которое все, чего бы ни искало, норовит свести к необходимости собственного господства (в господстве знания, посредством которого человек пытается доказать, что в нем самом заключается средоточие всего, тоже есть необходимость, покоряющая все и вся нищета — жалкая, неизбежная судьба, которая подстерегает каждого из нас, но мы приписываем такую необходимость вселенной, к которой примешиваем наше знание).

Бегство по направлению к вершине (композиции знания, возвышающейся над человеческими владениями) предстает лишь как один из возможных путей в “лабиринте”. Но избежать этого пути, по которому мы должны, не боясь заблуждений, следовать в поисках “бытия”, никак невозможно. Одиночество, в котором мы тщимся отыскать убежище, — новое заблуждение. Никому не миновать участия в социальной жизни; в социальной композиции каждая тропинка ведет к вершине, к желанию абсолютного знания, оборачивается необходимостью беспредельной власти.

С такого пути не свернешь, разве что по неизбежной усталости. Есть тут одно отвратительное затруднение. На ведущих к вершине дорогах встречаются свои преграды. Мало того, что соревнование во власти требует напряжения — чаще всего оно увязает в болоте жалких интриг. Заблуждение, сомнения, ощущение того, что сама власть — тщета, наконец, неизбывная способность придумывать поверх первой вершины какую-то новую — вот что составляет непостижимую сущность лабиринта. Мы даже не можем сказать, где же в точности эта вершина. (В известном смысле она так и осталась непокоренной.) Какая-нибудь темная личность, человек, сведенный с ума желанием — или необходимостью — ее покорить, подходит к вершине намного ближе, нежели иные высокопоставленные его современники. Бывает, что подступы к ней защищены безумием, тоской, преступлением, но навер-

няка ничего знать нельзя: кто сказал, что ложь и низость от нее удаляют? Подобные сомнения утверждают права униженности, но чаще всего с виду столь верный путь оказывается путем окольным.

Эта неразбериха в условиях восхождения отличается столь драконовским, точнее, столь ужасным характером, что не грешно будет и вовсе никуда не подниматься. Извинений более чем достаточно. В таком случае можно еще раз довериться одному или нескольким посредникам: я отказываюсь от вершины, ее достигнет другой, ему я и передаю свою власть; подобный отказ вознаграждает себя привилегией невинности. Нет ничего хуже. В этом отказе говорит усталость, чувство бессилия: искали вершину, нашли же сплошную тоску. От тоски не скроешься, разве что в пустоте совершенного бессилия. И вновь нами владеет чувство “недостаточности”; как раз стыд за то, что барахтаешься в пустоте, и толкает передать власть другому (и стыда как не бывало). Понятно, что все уставшие и поверхностные люди просто угнетают безразличием и усталостью: безразличие и усталость открывают простор для всякого рода плутовства, плодят плутов. Чтобы избежать рожденной вершиной болезненной ностальгии, следует пальцем указать на ее обманчивость.

2

Каким образом единичное человеческое существо достигает всеобщего бытия?

На исходе невообразимой ночи жизнь бросает дитя на кон бытия; ребенок начинает вращаться вокруг двух взрослых: они внушают ему иллюзию достаточности (они для него что малые боги). Взрослея, человек продолжает вращаться, правда, в другой среде: лишая родителей своего доверия, мы оказываем его другим людям. Повсюду, где завязывается и расцветает жизнь, взрослый ищет то, что ребенок находил в замкнутом с виду существовании своих близких. Единичное бытие, теряясь во множестве ему подобных, заботу о всецелости “бытия” перекладывает на тех, кто занимает его средоточие. С него довольно и того, что оно “участвует” во всецелом существовании, даже в простейших формах сохраняющем расплывчатый характер.

Это естественное вращение людей вокруг неких центров предопределяет существование относительно крепких социальных объединений. Строго говоря, центром притяжения является город; словно венчик, который замыкает в себе пестик, древний город замыкается на самодержце или боге. Когда объединяются несколько городов, только один из них играет роль центра, от которой другие отказываются в его пользу; империя образуется вокруг какого-то одного города, в котором сосредоточиваются державность и божественность; вращение вокруг державного города обедняет существование периферийных городов, отличающихся тем, что у них исчезают или отмирают органы всецелого бы-

тия. Так, шаг за шагом, совокупные композиции (сначала города, потом империи) достигают всеобщего бытия (к нему, по крайней мере, стремятся).

Всеобщность, она и есть всеобщность, то есть не имеет ничего себе подобного (нельзя же уподобить империю варварам). Всеобщность упраздняет соревновательность. Пока друг другу противостоят равные силы, одна из них растет за счет другой. Но когда победившая сила остается в одиночестве, ей по-настоящему не хватает помогавшего в определении ее собственного существования противника. Когда на сцене бытия появляется всеобщий Бог, он, в отличие от бога местного, не может стать гарантом сражающегося со своими соперниками города; он один восседает на вершине, его легко спутать со всеобщностью мира, а “самость” он определяет как ему вздумается. В историческом существовании люди вступают в странную борьбу за эту *самость*, которая призвана стать всецелостью, но может ею стать не иначе как умирая. [*“Умирающие боги” стали богами всеобщими. Поначалу Бог иудеев был “богом воинов”. По мысли Гегеля, поражение и вырождение евреев заставило их Бога отказаться от личного, животного состояния древних богов и перейти к состоянию безличному, изначальному — состоянию света. Бог иудеев не отвечал более воинскому существованию, в смерти сына он достиг истинной всеобщности. Родившись на исходе сражения, сокровенная всеобщность — разорванность — не могла пережить его возобнов-*

ления. Пока всеобщим богам хватает сил, они в войне ищут забвения этой убийственной всеобщности. Аллах спасается от самопожертвования, проникшись духом завоеваний. Он нарушает одиночество христианского Бога: заставляет его вступить в сражения. Ислам чахнет, если отказывается воевать — и сразу же слабеет христианская Церковь.]

В поисках достаточности сказывается то же самое заблуждение, что и в стремлении замкнуть существование в какой-нибудь точке: мы ничего не можем замкнуть, не находим ничего, кроме недостаточности. Мы ищем присутствия в себе Бога, но едва Бог в нас оживает, как сразу же требует собственной смерти; мы постигаем Бога лишь тогда, когда Его убиваем. [*Нескончаемая, необходимая для выживания человека жертва; мы распяли Его раз и навсегда, и тем не менее, каждый божий день Его распинаем. Сам Бог распинает. “Бог, — говорит Анжела из Фолиньо (гл. LV), — заставил своего любимого сына испытать такую нищету, какой тот никогда прежде не знал, какой никто никогда не узнает. Но ведь в его собственности все Бытие. Он владеет всем сущим, субстанцией, и она столь от него неотъемлема, что принадлежность эта выше всякого человеческого слова. И все же Бог сделал его нищим, словно бы субстанция была вовсе не его” “Принадлежность эта выше всякого человеческого слова...” — какое странное выражение! Значит, “собственная субстанция”,*

“принадлежность” существуют только в “слове”, тогда как мистический опыт, видение — выше слова, которое только и может, что их воссоздать. Но ведь внеположное, к коему устремлены видение и опыт, соотносится не с принадлежностью, которая является, стало быть, чисто рас-судочной категорией, но с “Богом, который сделал его нищим” Принадлежность нужна лишь для усиления парадоксальности видения.]

Обманчивость вершины является во всем блеске, как только человеческая жизнь начинает блуждать в потемках. Потребность в обмане — необходимость, толкающая независимое человеческое существование навязывать вселенной свои ценности, — немедленно ведет к расстройству порядка жизни. Прежде всего и даже прежде окончательного разрыва с вершиной человека отличает не только воля к достаточности, но и какое-то робкое, подозрительное влечение к недостаточности.

Все наше существование есть не что иное, как отчаянная попытка завершить бытие (завершенное бытие и было бы достигнувшей всецелости *самостью*). Нам не дано совершить это усилие, мы его *претерпеваем*: оно и заставляет нас блуждать в потемках, да и мало ли в жизни блужданий! Мы никак не осмелимся дать полную волю нашему желанию беспредельного существования — оно внушает нам страх. Но куда большую боязнь вызывает мимолет-

ное ощущение жесточайшей радости в тот миг, когда наша нищета являет себя во всем блеске.

Восхождение к вершине, на которой бытие достигает всеобщности, представляет собой сложную композицию, где центральная воля подчиняет своему закону окружающие ее элементы. Ищущая достаточности сильнейшая воля неустанно отбрасывает воли слабейшие в сторону недостаточности. Недостаточность вскрывается не только на вершине, она являет себя всякий раз, когда композиция вытесняет из своего центра собственные составляющие. Если погрязшее в недостаточности существование сохраняет стремление к достаточности, оно как бы предвкушает достижение вершины, но тот, кому сопутствует удача, кому неведомы провалы, судит о таком существовании извне: охваченная желанием стать всецелостью, *самость*, достигая вершины, не может быть трагичной ни для кого, кроме себя; когда же обнаруживается ее бессилие, самость “смехотворна” (в последнем случае она самое себя стерпеть не сможет; стоит ей осознать собственное бессилие, и она должна будет отказаться от своего устремления, передоверив его сильнейшему, невозможность чего обнаруживается как раз на вершине).

В составленной людьми композиции вся власть принадлежит центру, ввергающему окружающие его элементы в ничтожество. Единственно центр выражает сложное и первенствующее над его со-

ставляющими бытие. В принадлежащей ему совокупности он пользуется властью притяжения, которая в известной степени распространяется и на близлежащие области (с более слабым центром). Власть притяжения обедняет составляющие. Города мало-помалу опустошаются в пользу столицы (комичность местного выговора).

Внезапные перемещения, понижения вызывают смех. Стоит мне отодвинуть стул... и достаточность серьезного господина уступит место окончательной его недостаточности (так часто поступают с лжецами). Но я, что бы там ни было, радуюсь пережитому падению. Смеюсь, я прощаюсь с собственной серьезностью. Уклонившись от заботы о достаточности, я испытываю какое-то облегчение. Но, говоря по правде, она продолжает меня тревожить. Я отделяюсь от нее, если только мне ничто не грозит. Смеюсь я над человеком, чей провал не пятнает моего усилия быть достаточным, над жалким персонажем, который воображал себя бог весть кем и только вредил доброму имени подлинного существования (обезьянничая его ухватки). Самым счастливым смехом смеется ребенок. Ведь ребенок повзрослеет, и я знаю, что сквозящая в нем недостаточность, которая вызывает во мне смех, уступит место взрослой достаточности (всему свое время). Детская жизнь дает повод заглянуть — без особого беспокойства — в бездну недостаточности.

Но смех тоже взрослеет, растет не по дням, а по часам. Невинная форма смеха совпадает с устрем-

ленностью социальной композиции — он ее поддерживает, усиливает (она же отбрасывает в сторону слабейшие составляющие), смех определяет композицию охваченных его судорожным единодушием людей. Но смех захватывает самые края существования; смех вызывают лишь глупцы или дети (существа пустейшие — уже или еще); впрочем, в какой-то момент он бьет рикошетом по отцу или центру — когда отец или центр расписываются в собственной недостаточности. (И в том, и в другом случае осмеянию подвергается одинаковая позиция — неоправданное притязание на достаточность.) Неизбежность этого рикошета, или полного переворота, настолько многозначительна, что она не могла не быть освященной временем — в противовес любой социальной композиции существует возможность потрясения ее основ; эта возможность сказывается в ритуалах: в ходе сатурналий или карнавалов верх и низ меняются местами. *[Она достаточно явственно сказывается и в глубине, в которую слепо погружалось определявшее эти ритуалы чувство, как и в многочисленных, сокровенных связях карнавальных тем с темами ритуального умерщвления правителя.]*

В сравнении с пирамидой социальная композиция предстает как господство центра, вершины (схема, что и говорить, грубоватая, даже натянутая). Вершина непрестанно повергает свое основание в состояние ничтожества, волны смеха, вторя ей, пробегают по пирамиде сверху вниз, оспаривая при-

тязания на достаточность того, кто поставлен ниже другого. Но вереница бегущих с вершины волн откатывается назад, и другая вереница бежит по пирамиде снизу вверх — на сей раз под сомнение ставится достаточность высокопоставленных лиц. Какое-то время это идущее вспять движение оспаривания не затрагивает вершины, но рано или поздно придет и ее черед. Действительно, в некотором смысле заразительная судорога удушает неисчислимо бытие: смех, строго говоря, никого не удушает, но если посмотреть на корчащуюся в смехе толпу (которую никогда не окинешь одним взором)? Придет, как я уже говорил, черед и вершины. Но как только поток оспаривания захлестнет вершину, наступает агония Бога в черной ночи.

3

Смех угадывает истину, которую полностью обнажает разорванность вершины: наша воля остановить бытие предана проклятию. Смех скользит по поверхности состояний легкой подавленности; в разорванности разверзается бездна. И в бездне, и в подавленности сквозит та же самая пустота: тщета бытия. Бытие гуляет в нас, словно ветер, его не поймашь, его всегда не хватает, поскольку мы хотим замкнуть его в *самости*, тогда как бытие есть не что иное, как желание — необходимость — объять необъятное. Даже понимая всю соль комедии, ничего тут изменить нельзя. Прибегая ко всякого рода уловкам (униженность, самоотречение, вера в

могущество разума), мы только глубже завязнем в болоте.

Нет ничего, что помогло бы человеку избежать чувства недостаточности или заставило бы его отказать от непомерных притязаний. Само желание бежать выдает страх быть человеком; им и продиктовано лицемерие — все дело в том, что человек таков, что человеком быть не смеет. [*В этом смысле человеческое существование в нас только-только зарождается, мы еще недочеловеки.*] Согласием тут и не пахнет: со всей неизбежностью человек должен хотеть быть всем, оставаясь самим собой, держась *самости*. Он смешон самому себе, если это сознает; следовательно, он должен *хотеть* быть смешным, ибо смешон, будучи человеком (речь уже не о тех комедийных персонажах, на которых валятся все шишки) — и увильнуть никак нельзя. [*Отсюда тоскливое самораспадение, окончательная дисгармония и рассогласованность — их следует стерпеть, и не тратить понапрасну сил на то, чтобы как-то загладить.*]

В первую голову — этого не избежать — человек должен сражаться, сообразно движущей им воле быть в одиночестве, и в то же время — быть всем. Пока человек сражается, он не комичен и не трагичен, в нем все находится в подвешенном состоянии, он все подчиняет действию, посредством которого ему надлежит выражать свою волю (следовательно,

ему надлежит жить моралью, предписаниями). Но тут возможна одна лазейка.

Человек сражается за усложняющуюся на его глазах композицию, и в этом смысле довольно затруднительно в полной мере достичь всеобщего бытия. Однако победы, одержанные в сражениях, к всеобщему приближают (развертываясь в выдающихся объединениях, человеческая жизнь легче обретает всеобщую ценность). Но едва сражения стихают — или же жизнь просто от них увиливает, — человеком овладевает чувство крайнего одиночества, а воля быть всем рвет его в клочья.

Тогда он вступает в битву уже не с равным по силе противником, но с самим ничто. В этой схватке ему легко вообразить себя быком на корриде: тот то погрязает в животной беззаботности, отдаваясь потаенному смертному изнеможению, то бешено бросается в пустоту, то и дело разверзаемую перед ним призрачным тореадором.

Но пустота, им атакованная, есть не что иное, как нагота, с которой он обручен — БУДУЧИ ЧУДОВИЩЕМ — с легкой душой взяв на себя этот грех. Человек перестает быть наподобие зверя игрушкой ничто, само ничто становится для него игрушкой — он низвергается в ничто, освещая его мрак своим *смехом*, который вырывается у человека, когда тот *пьянеет* от убивающей его пустоты.

Февраль 1936

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

[Я выхожу из себя, когда вспоминаю о временах бурной “деятельности”, которую я вел — в последние предвоенные годы, — силясь сблизиться с себе подобными. Я дорого за это заплатил. Экстаз сам по себе, если смотреть на него как на какое-то частное, значимое лишь для одиночки занятие, — совершенно пустое дело.]

Есть в проповеди что-то от отчаяния, если даже читать ее среди убежденных сторонников. Глубокое сообщение требует безмолвной тишины. В конечном итоге, действие, к которому зовет всякая проповедь, сводится к следующему: закрой дверь, чтобы остановить рассуждение (шум, механику внешнего мира).

Но все дело в том, что дверь должна быть и закрытой, и открытой. — Этого я и хотел: глубокого сообщения существований вне необходимых для мира проекта связей, устанавливаемых рассуждением. Со временем я совсем потерял покой, внутренняя рана разрасталась с каждым днем. Пришлось спасаться одиночеством. Теперь уже не моя забота, что все умерло — или выглядит умершим.

Конец моей “деятельности” положила война, моя жизнь оказалась тогда много ближе к объекту исканий. Обычно этот объект скрыт завесой. В конце концов я смог, мне достало сил — сорвать завесу. И сразу испарилось все, что меня умиротво-

ряло, что делало мои усилия тщетными. Опять появилась возможность связать себя с кристальной, неумолимой хрупкостью вещей, не заботясь о том, чтобы искать ответы для бьющихся над пустыми вопросами умов. Словом, пустыня — не без миражей, конечно, рассеивавшихся, впрочем, весьма быстро...

Мало что могло так благоприятствовать ироничному опьянению. Редко какая весна давала мне вкусить столько солнечного света. Не без упоения копался я в своем саду, просчитывая противоположные возможности (чего только не думалось... но все встало на свои места только в мае. Посадил я, помню, двадцатого — бросив вызов судьбе, правда, вовсе в нее не веря). Беспредельная тоска и меланхолия, глубокая, искушенная ясность мысли приносили в мою жизнь самые разные смыслы (трудно было их примирить друг с другом). Условия существования не располагали к творчеству, но моя мысль освободилась от оков, достигла зрелости. Я просто хмелел от чувства какой-то победы, разорванный мир простирался передо мной во всей своей открытости. Сегодня эти страницы представляются мне нерешительными — они перегружены неподобающими лирическими взлетами, но будучи в ударе от первого впечатления, я подумал, что в них открывалась глубокая истина.

Вот уже около двух лет я все глубже погружаюсь во внутренний опыт. Передо мной открылись

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

тайны описанных мистиками состояний. Опыт, правда, обходился без предпосылок, с которыми думали его связать мистики. Его следствия сходились с тем, что вытекало из моих долгих размышлений над смехом и эротизмом — равно как и с тем, к чему меня подвело книжное знание и пылкое опробование области священного. С проблемами метода я столкнулся много позже, поначалу попросту блуждал в потемках — по крайней мере, с точки зрения науки, философии, знания. Когда, более чем год спустя, я добился-таки своего — об этом рассказано в другой книге — я оказался во власти чрезмерной, по-настоящему отвратительной ясности ума — и потом уже мне не надо было что-то делать, я был не в силах задумать проект, мной владело отвращение, которое я описал под именем “казни”.]

“СООБЩЕНИЕ”

...Невозможно одну простейшую частичку отличить от другой, нет существенного различия вот этой и той. Есть кое-что, происходящее тут или там — в форме некоего единства, которое собою ничуть не дорожит. Очень может быть, что волны, течения, простейшие частички суть не что иное, как многообразные движения однородной стихии; они отличаются мимолетным единством и не нарушают однородности целого.

Характером инородности, отличающим меня от тебя и выделяющим наши отличия на фоне вселенной, обладают лишь состоящие из многих частичек группы. То, что зовут “бытием”, не отличается простым характером, и если только бытие и обладает долговременным единством, то единству этому все равно далеко до совершенства: его подтачивает внутренний самораспад, его не удержишь под замком, то там, то тут проступают узлы, уязвимые для атаки извне.

Ясно, что поначалу существование и истина явились тебе в виде замкнутого, чуждого всему остальному бытия. Смысл каждой вещи ты должен соотносить как раз с этим характеризующим тебя неустранимым отличием. Но ведь отличающее тебя единство все время тебя бежит, ускользает: если по воле случая такое единство окажется во власти наитревожных твоих устремлений, оно обернется тяжелым, беспробудным сном.

Все твое существо держится на деятельности, которая связывает несчетное множество составляющих тебя элементов с напряженным сообщением этих элементов между собой. Как раз заразительные движения энергии, теплоты или взаимопереходов и образуют внутреннюю жизнь твоего органического существования. Жизнь не удержать на одном месте: она быстро переходит с места на место (со множества мест к другим множествам мест), она бежит и сверкает, будто электрический

ток. И как бы ни хотелось тебе схватить собственную вневременную субстанцию, она все время от тебя ускользает, играя твоими преходящими элементами.

Дальше — больше: жизнь не ограничивается этим неуловимым внутренним строением; она струится вовне, непрестанно открываясь тому, что течет или бьет ключом ей навстречу. Этот составляющий твое существо водоворот сливается с водоворотом других людей, образуя необъятную, охваченную размеренным движением фигуру. Но жизнь не свести к игре неуловимых потоков света, сливающихся в тебе в единое целое, она бьет ключом в переходах 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 горячностью): слова, книги, памятники, символы, смех — да мало ли как можно заразиться, столкнувшись с переходами от одного к другому. Обособленные существа значат мало, они замыкаются в каких-то постыдных точках зрения — взгляни только на то, что живет, переходя от одного к другому в любви, в трагических представлениях, в пламенных движениях. Стало быть, мы ничего не значим — ни ты, ни я — перед лицом этих обжигающих, отпечатанных на листочке слов, которыми я мог бы тебя заразить: коль скоро я живу, может статься, лишь для того, чтобы их написать; если и вправду лишь к тебе они призывают, то ты будешь жить уже потому, что у тебя достало сил их услы-

шать. (Ну что такое Тристан и Изольда, если взять их вне любви, в каких-то одиноких, повседневных занятиях? Два бледных, жалких существа, начисто лишенных божественного света; нет ничего важнее терзающей обоих любви.)

В необозримых потоках вещей и я, и ты — не что иное, как недолгая остановка, благоприятствующая тому, чтобы жизнь заново закипела ключом. Не медли с точным осознанием этой жуткой позиции — случись тебе связать жизнь с задачами, ограниченными той областью, в которой на кону нет ничего, кроме твоей жизни, ты не отличишь ее от жизни большинства, в ней не будет “волшебного света”. Мгновение остановки: многосложный, нежный и неистовый порыв миров захлестывает твою смерть грязноватой пеной. Всей своей славой и всеми чудесами твоя жизнь обязана ключу, что бьет в тебе, сливаясь с невообразимым шумом небесного водопада.

Может статься, что хрупкие стенки твоей уединенности, за которыми случаются остановки, складываются преграды сознанию, служат лишь для того, чтобы отразить хотя бы на миг сияние этих вселенных, в лоне которых ты только и делал, что терял самого себя.

Эти движения были бы куда менее головокружительными, если бы им не было преград, если бы не было ничего, кроме этих зыбких вселенных, никогда не сталкивающихся с противотоками, пленяю-

щими безотчетные движения слишком уж скорого сознания, когда оно торопится связать нам неведомое, бесконечно расплывчатое, внутреннее сияние с самыми слепыми движениями природы. Сознанию, которое несущие его бурные потоки переполняют тоской, совершенно необходим упрочившийся строй обособленных мнимостей. Но если его принимать за то, чем он кажется, если он тебя замыкает в себе, привязав какой-то боязнью, в нем ничего не остается, кроме повода к смехотворной ошибке, еще одно захиревшее существование как знак гиблого места, абсурдной, жалкой сосредоточенности на себе — среди небесной вакханалии забвение не за горами.

Сознание малой устойчивости всего на свете, а то и сокровенного отсутствия всякой доподлинной устойчивости, высвобождает волшебство смеха по всей протяженной человеческой жизни, которую нам выпало прожить. Как будто бы эта жизнь раз и навсегда оставила печальную и пустую устойчивость ради радостной заразительности тепла и света, непринужденной суматошности, передающейся от воды к небу, а от неба — к воде; раскаты и переливы смеха несутся вдогонку за первыми откровениями, за заревой прозрачностью улыбки. Когда группа людей заливается смехом, вызванным какой-нибудь нелепой фразой или рассеянным жестом, по ней пробегает ток напряженного сообщения. Каждое обособленное существование выходит за свои пределы благодаря образу, в котором выда-

ют себя заблуждения косной обособленности. Существование выходит из себя в каком-то порыве, враз открываясь заразительности несущегося ему навстречу потоку — охваченные смехом люди подобны морским волнам, пока льется смех, между людьми нет никаких перегородок, они неразлучны, словно две волны, бегущие друг за другом, само единение их будет неразличимым и зыбким, словно легкая рябь на воде.

Всеобщий смех подразумевает отсутствие настоящей тоски, но ничто, кроме тоски, смеха породить не может. Источник смеха оправдывает твой страх. Трудно вообразить себе, что ты, низринувшись неизвестно откуда в неведомую необозримость, лишь будучи приговоренным к гибели в страдании, не поддашься этой тоске. Но в уединенном старении в лоне преданных твоей гибели вселенных тебе дозволено пробудить в себе смятенное сознание происходящего — сознание, смятение, которых ты не можешь достичь, не утопив себя в тоске. Тебе не стать зеркалом душераздирающей реальности, если ты сам себя не *разорвешь* в клочья...

По мере того как ты преграждаешь поток бьющих через края сил, тебя снедает боль, всем твоим существом овладевает тревога. Но опять-таки тебе дозволено осознать смысл снедающей тебя тоски; вбирающая тебя преграда должна как-то отрицать самое себя, хотеть саморазрушения — ведь она часть рвущих ее на части сил. Это возможно только при

одном условии: разорванность не должна быть помехой сознания, что предполагает некое отражающее *скольжение* (когда разорванность лишь отражается, оставляя нетронутым зеркало). Такое жульничество залихватски прорывается во всеобщем смехе, который отметаает прочь всю тоску, хотя в ней же черпает всю силу своих раскатов: смех бьет не по тому, кто смеется, но по одному из *ему подобных*, не злоупотребляя, впрочем, жестокостью.

Силы, что трудятся над тем, чтобы нас разрушать, в нас же находят столь удачных — и порою столь неистовых — пособников, что отойти в сторону от этих сил не так-то просто, как бы ни принуждал к тому интерес. Мы обречены отдавать часть себя “огню на откуп”. Редкие люди способны предать себя смерти — речь не об отчаявшихся в жизни самоубийцах, но об индусах, царственно кидающихся под праздничные повозки. Не доходя до того, чтобы полностью от себя отрешиться, мы можем отрешиться от какой-то своей доли, можем пожертвовать принадлежащими нам благами или — что связывает нас неисчислимыми связями, от которых столь трудно себя отличить, — нашими ближними. Нет никакого сомнения в том, что это слово — *жертвоприношение* — означает следующее: по собственной воле люди приносят какие-то блага в те опасные края, где свирепствуют разрушительные силы. Стало быть, мы приносим в *жертву* того, над кем смеемся, гоня от себя прочь даже тень тоски, обрекаем его на падение, которое не пред-

ставляется нам окончательным (смех, спору нет, лишен всей серьезности жертвоприношения).

Лишь через *другого* мы можем открыть, как играет нами лёгкий переизбыток мира. Едва только мы постигаем тщету противоположности, движение уносит нас; достаточно прекратить всякое противостояние, чтобы сообщаться с беспредельным миром смеха. Но сообщаемся мы, отгоняя от себя даже тень тоски, нас переполняет радость, легко вообразить себе, что ты в стороне от этого движения, которое в конце концов обязательно сыграет с тобой злую шутку.

Нет никакого сомнения в том, что человек, который смеется, сам по себе смешон, более того, если копнуть поглубже, он даже более смешон, нежели его жертва, но кому какое дело, что в силу некоего промаха — скольжение — радость выливается в безграничное царство смеха. Из пустой уединенности людей вырывает и ввергает в незнающие конца и края движения — благодаря чему они сообщаются между собой, шумно бросаясь, словно волны, друг другу навстречу — не что иное, как смерть — это ясно, если ужас *моего я*, замкнувшегося в самом себе, довести до предельных следствий. Сознание некой внешней реальности, беснующейся и душевраздирающей, требует от человека убедиться в тщете замкнутости предчувствием “узнать” замкнутость уже разрушенную, *но в то же время оно требует,*

чтобы замкнутость длилась. Словно пена на гребне волны, замкнутость требует этого нескончаемого скольжения: не было бы никакого сознания смерти (и свободы, которой оно одаривает необозримость человеческих существований), если бы не было к смерти движения, но сознание смерти перестает быть, едва лишь смерть сделает свое дело. Вот почему эта словно бы затянувшаяся агония всего, что есть — человеческого существования в лоне небес — требует, чтобы на нее глазело великое множество тех, кто хоть как-то живет (великое множество тех, кто хоть как-то живет, усиливает агонию, отражает ее несчетными гранями тьмы тьмущей сознаний, где косная медлительность уживается с вакханальной стремительностью, где отсвечивается молния смерти и падения людей): для жертвоприношения нужны не только жертвы, но и те, кто на жертву идет; для смеха нужны не только смехотворные личности, которыми мы наводнили наше существование, но и обьятая смехом безрас- судная толпа...

[Я написал (с апреля по май) много больше, не прибавив, правда, ничего сколько-нибудь значи- тельного. Просто извел себя, ища продолжения.

Выразив принцип скольжения — главенствующий закон сообщения — я подумал, что дошел до самой сути (дав кое-кому почитать этот текст, я был удивлен, что никто, кроме меня, не видит

ЖОРЖ БАТАЙ

собственноручного признания преступника, запоздалое, но, тем не менее, окончательное объяснение преступления... Следует сказать об этом прямо, а то все идет как ни в чем не бывало).

Теперь мне думается, что я не обманывал себя. Я держал отчет о комедии, которую ломал — которая выливается в трагедию — и наоборот. В то же время твердил: существование есть не что иное, как сообщение, необходимо пересмотреть с этой точки зрения все представления о жизни, бытии, обо всем на свете.

Преступления — следовательно, загадки, — о которых я рассказывал, определить яснее невозможно. Это смех и жертва (в нижеследующем мне показалось, что будет лучше, если я откажусь от комедии, ведь я толковал о жертве, которая требует, чтобы кто-то один умирал вместо всех других, и я уже готов был показать, что путь к сообщению (сокровенной связи народов) берет свое начало в тоске, в тоске и жертвоприношении соединяются народы всех времен).

Коль скоро в основе моего начинания лежит экстатический опыт, использование научных данных (дань — современной, преходящей — моде в области знания) представляется мне чем-то вторичным.]

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

ПОСТСКРИПТУМ К КАЗНИ
(ИЛИ НОВАЯ МИСТИЧЕСКАЯ
ТЕОЛОГИЯ)

Жизнь потеряется в смерти, реки — в морях, знаемое — в неизвестном. Познание есть доступ к неизвестному. Бессмыслие есть завершение всякого возможного смысла.

Изнуряющая глупость проглядывает, когда, не смотря на то, что средств больше нет, настаивают на каком-то знании — вместо того, чтобы признать свое неведение, признать неизвестное, но еще печальнее немота тех, кто, не имея средств, сознается в том, что он не знает, и однако же глупо затворяет себя в том, что знает. Во всяком случае, то обстоятельство, что человек не уживается с беспрестанной мыслью о неизвестном, заставляет еще сильнее сомневаться в разуме, равно как искать в вещах то, что обязывает любить или заражает неудержимым смехом, — словом, долю неизвестного. Но также и со светом: глаза лишь отражают его.

“Вскоре ночь стала казаться ему мрачнее, ужаснее любой другой ночи, словно бы на самом деле она выскочила из зияющей раны не осмысляющей более

себя мысли — мысли, которая по иронии судьбы стала объектом не мысли, а чего-то другого. Это была сама ночь. Ее наводняли творившие ее темь образы, и тело, преобразившись в демонический дух, стремилось представить их себе. Оно ничего не видело, но без тени удрученности обращало отсутствие видений крайней напряженностью своего взгляда. Глаз, непригодный для видения, принимал невероятные размеры, расширялся и расширялся, простираясь над горизонтом, впускал ночь в свое средоточие, превращая ее в зрачок. В этой пустоте мешались взгляд и объект взгляда. Мало того что этот ничего не видящий глаз воспринимал причину своего видения. Он ясно видел тот объект, что не давал ему видеть. Его собственный взгляд входил в него в виде образа в тот трагический момент, когда ясно было видно, что этот взгляд есть смерть всякого образа” (Морис Бланшо, “Фома Темный”).

“Никогда еще философия не выглядела более зыбкой, более драгоценной и более страстной, чем в то мгновение, когда существование Бога рассеялось в открытом рту зевнувшего Бергсона” (там же).

Помимо заметок к этому тому, только в романе “Фома Темный” заявлены настоятельные вопросы новой теологии (объектом которой является лишь неизвестность), хотя и там они еще остаются со-

крытыми. Мне доводилось слышать, как автор — совершенно независимо от своей книги, устно, ни в чем не изменяя чувству сдержанности, вызывающему во мне жажду безмолвствовать в его присутствии, — устанавливал основания любой “духовной” жизни, которая не может

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

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

— не быть самооспариванием и незнанием.

I

БОГ

Бог, по слову Экхарта, вкушает себя. Возможно, но вкушает Он, мне кажется, ненависть к Самому Себе, с которой ничто здесь, в дольном мире, не может сравниться (я мог бы сказать так: эта ненависть есть время, но это наводит на меня скуку. Зачем я буду говорить: время? я чувствую такую ненависть, когда плачу; я ничего не анализирую). Если бы только на миг Бог изменил своей ненависти, мир стал бы логичным, умопостигаемым, глупцы объяснили бы его (если бы Бог перестал себя ненавидеть, он стал бы таким, каким и видят его унылые глупцы: одряхлевшим, слабоумным, логичным). В сущности, человек лишен возможности говорить о Боге, поскольку в человеческой мысли

Бог обязательно начинает соответствовать самому человеку — и именно в той мере, в какой человек обессилен, в какой он жаждет сна и мира. Когда говорят: “и все вещи признают Его своей причиной, своим принципом и целью”, — это значит: человек не может больше БЫТЬ, он просит милости, изнуренный, он бросает себя в упадке духа, как бросаются, валясь с ног от усталости, на кровать.

Бог ни в чем не находит ни отдохновения, ни пресыщения. Всякое существование пребывает под угрозой, а то и в ничто Его неутолимости. Мало того что Ему неизвестно умиротворение, Богу неизвестно *знание* (знание — это покой). Он не знает — равно как жаждет. И поскольку Он *не знает*, Он не знает Самого Себя. Если бы Он открылся Самому Себе, Ему следовало бы признать Себя Богом, но Он даже на миг не может допустить этого соглашения. Ему ведомо лишь Его ничто, вот почему Он убежденный атеист: иначе сей же час Он перестал бы быть Богом (если бы Он признал себя Богом, на месте Его жуткого отсутствия оказалось бы слабое, одуревшее присутствие).

*Пугало в слезах
о умерший Бог
свалившийся глаз
намокший ус
единственный зуб
о умерший Бог*

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

*о умерший Бог
Я же
я преследовал тебя
ненавистью
бездонной
и от ненависти я умирал
растаяв
словно облако.*

На взлете разнузданных мыслей — алкающих отдаленных возможностей — тщетно было выставить желание покоя. Ничто нельзя остановить, разве только на время. Петр захотел установить на горе Фавор кущи, дабы скрыть ревниво свет божественный. Однако поступь возжаждавшего радостного мира уже вела к Голгофе (к мрачному ветру, к изнеможению *lamta sabachtani*).

В бездне возможностей, низвергаясь все глубже и глубже, касаясь той точки, где возможное — само невозможное, впадая в экстаз, задыхаясь — именно так *опыт* с каждым разом все больше расширяет горизонт Бога (рану), все дальше отодвигает пределы сердца, границы бытия, разрушает, разоблачая, средоточие сердца, средоточие бытия.

Святая Анжела из Фолиньо говорит: “Однажды душа моя вознеслась, и я видела Бога в ясности и исполненности, неведомых мне до сих пор. И я не видела там никакой любви. Тогда я потеряла любовь, носимую мною в себе: я исполнилась нелюбо-

вью. А затем, после этого, я увидела Его во тьме, ибо Он есть благо столь величественное, что не может быть помыслен или понят. И ничто из того, что может быть помыслено или понято, не достигает Его, не приближается к Нему” (“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 ничто и видит все (*nihil videt et omnia videt*), тело засыпает, язык отрезан. И все дружелюбие, оказанное мне Богом, многократное и несказанное, и все слова, сказанные Им мне... оказываются, я вижу это, настолько ниже этого блага, встреченного в такой великой темноте, что я не влагаю более мою надежду в них, и надежда моя не покоится более на них” (там же, 106).

Трудно сказать, в какой мере вера в опыт является препятствием, в какой мере напряженность опыта опрокидывает это препятствие. Агонизирующая святая испускает удивительный крик: “О неизвестное ничто! (O *nihil incognitum!*)”, повторявшийся ею не единожды. Не знаю, прав ли я, видя в нем ускользание от пыла, уводящее по ту сторону божественных границ. Рассказ о смерти придает ему знание о нашем собственном ничто. Но страждущая, завершая свою мысль, дала этому крику единственное сокровенное объяснение: “Еще более, чем в тщете этого мира, иллюзия властна в тщете дел

духовных, когда говорят о Боге, когда предаются великим покаяниям, когда вникают в Писание, когда все сердце поглощено делами духовными” (“Книга опыта”, III, VIII). Так сказала она, затем дважды повторила свой крик: “О неизвестное ничто!” Я склонен думать, что тщета всего того, что не есть “неизвестное”, явилась умирающей, которая только криками могла передать то, что испытала. Заметки, которые ведут на смертном одре, возможно, смягчают слова (в чем я сомневаюсь).

Порой жгучий опыт не придает значения установленным извне границам. Говоря о состоянии небывалой радости, Анжела из Фолиньо называет себя ангелоподобной, а свою любовь — бесовской (“Книга опыта”, 76).

Поначалу святая вела жизнь утопавшей в роскоши дамы. Она жила в браке, имела нескольких сыновей, жжение плоти было ей не чуждо. В 1285 году в возрасте тридцати семи лет она переменяла свою жизнь, обрекая себя мало-помалу на убогую бедность. “В виде креста, — рассказывает она в своем обращении, — мне было дано более великое знание: я узрела, как Сын Божий умер за наши грехи, испытывая величайшее страдание. Я почувствовала, что это я Его распяла. В этом познании креста такой пламень выжиг меня, что, предстоя кресту, я обнажилась и отдалась ему вся. И, несмотря на страх свой, я обещала ему блюсти вечное

целомудрие” (там же, 11). И еще она говорит в этом же повествовании: “Случилось тогда, согласно воле Бога, что умерла мать моя, бывшая для меня большим препятствием, а затем умер муж мой, и все сыновья мои воспоследовали за ним в скором времени. А я продвинулась уже тогда на пути, о котором говорила, и просила уже у Бога, чтобы умерли они, так что смерть их была для меня великим утешением” (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 вознес бы кто-нибудь топор над головой моей, не сдержала бы я смерть свою” (там же, 21).

II ДЕКАРТ

В письме, написанном в мае 1637 года, Декарт пишет о четвертой части “Рассуждения”, 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”. Однако движение мысли проще и

намного необходимее человеку, чем то, из которого Декарт вывел в “Рассуждении” божественную достоверность (оно сводится к аргументу святого Ансельма: совершеннейшее существо не может не иметь атрибутом существование). И это жизненное движение есть, по существу, то, что умирает во мне.

Интуиция Декарта основывает знание на рассуждении. И несомненно, что, коль скоро рассуждающее знание было установлено, “универсальная наука”, *проект* которой учредил Декарт и которая занимает ныне столь важное место, может и не ведать об интуиции, расположенной в ее начале (она обходится без нее, желая, если это возможно, не быть тем, что превосходит ее). Но что значит это знание, внушающее нам столько самодовольства, когда из-под него убирают основание? Декарт считал целью философии “ясное и уверенное знание того, что полезно жизни”, но у него цель неотделима от основания. Поставленный вопрос, следовательно, касается *ценности* рассудочного знания. Если оно чуждо своей начальной интуиции, значит за то в ответе человек действующий. Но с точки зрения постигаемости бытия — оно не имеет смысла.

Каждому из нас легко заметить, что наука, внушающая нам столько гордости, даже если она дополнена ответами на все вопросы, регулярно ей задаваемые, оставляет нас в конце концов в незнании; что существование мира не может никоим

образом перестать быть непостижимым. И никакое научное (как и всякое рассуждение) знание ничего не может тут поделать. Несомненно, что легкость, с которой мы понимаем это или с которой нам даются многочисленные решения разных проблем, создает у нас впечатление, будто мы развили в себе способность понимания. Но если дух оспаривания, мучительный гений Декарта, вселяется в нас, то его не удержат уже вторичные вещи; речь идет не столько об обоснованности или обоснованности предложенных суждений, сколько о решении того, может ли быть удовлетворена бесконечная потребность знания, заложенная в интуиции Декарта, после того как все наипонятнейшие предложения признаны таковыми. Другими словами, дух оспаривания формулирует наконец свое последнее утверждение: *“Я знаю лишь одно: что человек никогда ничего не узнает”*

Если у меня будет “очень ясное знание” Бога (“интеллектуальной природы, рассмотренной беспредельно”), знание сей же час покажется мне знанием, но лишь при таком условии. Ясное знание существования бесконечного знания, даже овладев мною не полностью, несомненно придает мне недостающую уверенность. Однако я замечаю, что уверенность в Декарте была знанием, необходимым *проекту* (первый вариант заглавия “Рассуждения” звучал так: *“Проект универсальной науки”*) Он замечательно резюмировал систему и действие

автора). Без деятельности, связанной с *проектом*, Декарт не смог бы удержать в себе глубокой уверенности, теряющейся с того самого мгновенья, когда исчезают чары *проекта*. По мере того, как осуществляется *проект*, я ясно отличаю одни вещи от других, но как только результат достигнут, он меня больше не интересует. И не будучи более ничем увлеченным, я не могу возложить на Бога бесконечную заботу о знании.

Декарт вообразил себе человека, который имеет прежде знания о себе знание о Боге (прежде знания о конечном знание о бесконечном). Однако сам был настолько занят делом, что не мог представить себе божественного существования — познаваемого непосредственным образом — в состоянии полного безделья. В состоянии безделья этот вид рассуждающего знания, связанный с деятельностью (или, по удачному на редкость выражению Клода Бернара, с “удовольствием незнания”, которое принуждает искать), оказывается бесполезным мастерком при завершеном соборе. Невзирая на неуместность своего присутствия в подобном предприятии, я хотел бы показать, что в Боге *подлинное знание не может иметь иного объекта, кроме самого Бога*. Однако этот объект, каков бы ни был декартов к нему подступ, остается для нас непостижимым.

Из этого отнюдь не следует, что, поскольку Божественная природа, знающая себя в своей сокро-

венной глубине, уклоняется от понимания человеком, она уклоняется и от понимания Богом.

В точке, достигнутой мной, становится ясно, что люди вносят тут путаницу, благодаря которой мысль бесшумно соскальзывает с плана рассуждения на план нерассуждения. Бог, спору нет, может знать себя, но знает Он себя совсем не согласно свойственному нам модусу рассуждающей мысли. “Беспредельная интеллектуальная природа” обретает здесь свой последний предел. Исходя из человека — антропоморфически — я могу представить себе беспредельное расширение моей способности понимать, но не могу перейти от этого к тому знанию, которое Бог должен иметь о себе (должен именно потому, что Он есть совершенное существование). Откуда следует, что Бог, долженствующий знать себя, не есть более “интеллектуальная природа” в том смысле, в каком мы можем ее понять. Даже будучи “беспредельным”, понимание не может преодолеть хоть ненамного ту модальность (рассуждения), без которой оно бы не было тем, чем есть.

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

Не знаю, есть ли Бог или нет, но если, предположив, что Он есть, я наделяю его исчерпывающим знанием о Нем самом и связываю с этим знанием

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

чувства удовлетворения и одобрения, соединяющиеся в нас со способностью понимать, мной овладевает новое чувство существенной неудовлетворенности.

Если нам необходимо в какое-то мгновение нашей нищеты утвердить Бога, это значит, что мы не устояли перед возможностью тщетного бегства, которое в том, что неизвестное подчиняется необходимости быть познанным. Это значит поставить идею совершенства (за которую цепляется нищета) выше всякой трудности, более того, выше того, что есть, так что по какому-то року всякая глубинная вещь соскальзывает из невозможного состояния, в котором она встречается опыту, в некие возможности, извлекающие свою глубину из того, что они призваны устранить.

Бог в нас — это прежде всего то движение духа, которое — перейдя от знания конечного к бесконечному — переходит, как бы отодвигая границы, к иной модальности знания, нерассудочной; так и рождается иллюзия утоления вне нас той жажды знания, что в нас существует.

III

ГЕГЕЛЬ

Знать — значит привести к известному, схватить нечто неизвестное как тождественное чему-то известному. Что предполагает либо твердую почву, на

которой все покоится (Декарт), либо кругообразность знания (Гегель). В первом случае, если почва ускользает из-под ног... ; во втором, даже уверившись в том, что круг крепко-накрепко замкнут, замечаешь недостаточный характер знания. Бесконечная цепь известного будет для познания лишь самозавершенностью. Удовлетворение достигается тем, что существовавший проект знания дошел до своих целей, исполнился, что нечего более открывать (по крайней мере важного). Но эта кругообразная мысль диалектична. В ней заключено решающее противоречие (которое касается всего круга): абсолютное, кругообразное знание есть окончательное незнание. В самом деле, предположив, что я достиг его, я знаю, что теперь не узнаю больше того, чем знаю.

Если я “сыграю” абсолютное знание, вот уже я сам себе Бог, по необходимости (в системе не может быть — даже в Боге — познания, заходящего по ту сторону абсолютного знания). Мысль об этом самом себе — о *самости* — смогла сделаться абсолютной, лишь став всем. “Феноменологию духа” составляют два существенных движения, замыкающих круг: это ступенчатое завершение самосознания (человеческой *самости*) и движение, в котором эта самость, завершая знание, становится всем (становится Богом) (и тем самым разрушает особенное, частное в себе, завершаясь, стало быть, самоотрицанием, абсолютным знанием). Но если на этот манер — заражаясь и разыгрываясь — я совершаю

в самом себе круговое движение Гегеля, по ту сторону достигнутых пределов я замечаю уже не неизвестное, а незнаемое. Оно будет незнаемым не из-за недостаточности разума, а по своей природе (даже для Гегеля забота об этой беспредельности возникает только из-за неимения абсолютного знания...). Посему за предположением, что я Бог, что я в этом мире обладаю силой Гегеля (упраздняя мрак и сомнение), знаю все, и даже то, почему завершенное знание требует, чтобы порождали друг друга человек, эти несчетные частички *моего я*, и история, — именно в этот момент возникает вопрос, который выводит на сцену человеческое, божественное существование... заводя в самую отдаленную даль безвозвратной темноты: почему надо, чтобы было *то, что я знаю*? Почему эта необходимость? В этом вопросе кроется — поначалу даже не проглядывая — необозримый разрыв, столь глубокий, что отвечает ему единственно безмолвие экстаза.

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

Недостает гордости в этом упрямом желании знать рассудочно вплоть до самого конца. Думает-

ся, однако, что Гегелю недоставало гордости (он был закабален) лишь с виду*. Несомненно, у него был тон раздражительного зазнайки, но на том портрете, где он изображен в старости, мне видится изнеможение, ужас быть в средоточии мира — ужас быть Богом. Гегель в ту пору, когда система замкнулась, целых два года думал, что сходит с ума: возможно, ему стало страшно, что он принял зло — которое система оправдывает и делает необходимым; или, возможно, связав свою уверенность в том, что достиг абсолютного знания, с завершени-

- * Никто, кроме него, не понял так глубоко возможности сознания (ни одна доктрина не может сравниться с гегелевской, это вершина позитивного сознания). Киркегор критиковал ее поверхностно, ибо, во-первых, знал ее не в совершенстве, во-вторых, противопоставлял систему только миру позитивного откровения, но не миру незнания человека. Ницше не знал из Гегеля ничего, кроме распространенного переложения. “Генеалогия морали” является своеобразным свидетельством невежества, с которым относились и относятся к диалектике господина и раба, ясность которой просто разительна (это решающий момент в истории самосознания, и — в той мере, в какой мы должны различать все то, что нас затрагивает, — никто ничего не узнает о себе, если не схватит прежде этого движения, которое определяет и ограничивает череду возможностей человека). Перевод и истолкование фрагмента о господине и рабе из “Феноменологии духа” (IV, А) опубликованы А. Кожевым в журнале “Mesures” (15 января 1939) под названием “Автономия и зависимость самосознания” (перепечатано в кн.: А. Кожёв. Introduction à la lecture de Hegel. Paris, Gallimard, 1947, p. 11–34).

ем истории — с переходом существования к состоянию пустой монотонности, он узрел в самом глубинном смысле, что становится мертвым; возможно, что разнообразные печали сложились в нем в более сокровенный ужас быть Богом. И все же мне кажется, что Гегель, испытывая отвращение к экзистенциальному пути (к единственному прямому разрешению тоски), *должен* был искать убежища в иногда эффективной (когда он писал или говорил), но тщетной попытке уравниловки и согласия с существующим, активным, официальным миром.

Понятно, мое существование, как и всякое другое, идет от неизвестного к известному (приводит неизвестное к известному). Я не испытываю никаких затруднений; полагаю, что могу, как никто другой из тех, кого знаю, предаваться операциям знания. Мне это необходимо — как и другим. Мое существование складывается из начинаний и движений, направляемых познанием к надлежащим пунктам. Оно сидит во мне, это познание, я слышу его в каждом утверждении этой книги, чувствую, что оно связано с ее начинаниями и движениями (а последние сами связаны с моими страхами, желаниями и радостями). Познание ни в чем не отличается от меня: *я есть оно*, это и есть существование, коим я есмь. Но это существование не сводится к познанию: подобное сведение потребовало бы того, чтобы известное стало целью существования, а не наоборот — существование целью известного.

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

Действие вводит известное (сделанное), затем рассудок, связанный с действием, приводит несделанные, неизвестные элементы к известному. Но вождение, поэзия, смех непрестанно подталкивают жизнь в противоположном направлении, ибо идут от известного к неизвестному. Под конец существование обнаруживает слепое пятно в рассудке и полностью в него погружается. Иначе и не могло быть, только вот то там, то здесь представляются возможности покоя. Но ничего подобного: пребывает только круговое брожение, которое не исчерпывает себя в экстазе, а возобновляется в нем.

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

Даже внутри завершенного (безостановочного) круга незнание — это цель, а знание — средство. Когда оно начинает считать себя целью, знание гибнет в слепом пятне. Поэзия, смех и экстаз не могут быть средством чего-то другого. В “системе” поэзия, смех, экстаз суть “ничто”; Гегель спешит избавиться от них, он не знает иной цели, кроме знания. Его непомерная усталость связана, на мой взгляд, с ужасом перед слепым пятном.

Завершение круга было для Гегеля завершением человека. И заверченный человек был для него обязательно “трудом”: он мог им быть, поскольку он, Гегель, был “знанием”. Ибо знание “трудится”, чего не случается ни с поэзией, ни со смехом, ни с экстазом. Но поэзия, смех, экстаз не входят в завершенного человека, не дают “удовлетворения”. За отсутствием возможности от них умереть их покидают тайком (как девку после ночи любви), испытывая какое-то одурение, тупую погруженность в отсутствие смерти: в ясное познание, деятельность, труд.

IV
ЭКСТАЗ

РАССКАЗ ОБ ОДНОМ
НЕ ОЧЕНЬ-ТО УДАВШЕМСЯ ОПЫТЕ

Как-то раз, когда день клонился к закату, а тишина ложилась на чистое-чистое небо, я сидел в одиночестве на тесной белой веранде, не видя ничего, кроме крыши ближайшего дома, листвы стоящего рядом дерева и неба. Я поднялся было, чтобы пойти спать, но вдруг почувствовал, насколько проникся нежностью мира. Только что мной владело какое-то духовное неистовство, и под его впечатлением я понял, что испытанное мною блаженство не так уж отличалось от “мистических” состояний. По крайней мере, поскольку рассеянность внезапно сменилась удивлением, я ощутил это состояние гораздо сильнее, чем обычно, да и так, словно переживал его не я, а кто-то другой. Я не мог не согласиться с тем, что даже во внимании, коего ему недоставало лишь поначалу, это банальное блаженство не было доподлинным внутренним опытом, явно отличным от проекта и рассуждения. Не придавая этим словам какой-то исключительной ценности, я подумал, что мне сообщалась “нежность неба”, и я мог в себе самом отчетливо ощущать отвечавшие ей состояния. Я чувствовал, что она наполняет мою голову каким-то парящим, едва-едва различимым струением, как-то причастным нежности того, что

было вне меня, дававшим мне ее во владение и заставлявшим ею насладиться.

Мне вспомнилось, как я изведаль с большою ясностью такое же в точности блаженство, когда ехал как-то под дождем: выступавшие из весеннего тумана изгороди и деревья, едва прикрытые подстриженной листвой, медленно двигались мне навстречу. Я овладевал каждым намокшим деревцем, лишь ради следующего с грустью его покидая. Тогда мне подумалось, что мечтательная сладость никогда меня не оставит, что отныне я буду жить, обладая властью наслаждаться меланхолией мира и вкушать его отраду. Сегодня приходится признать, что состояния сообщения редко были мне доступны.

Теперь-то я точно знаю, что такие состояния связаны с тоской, тогда мне до этого было далеко. В тот момент я понял только то, что путешествие, от которого я так много ждал, не принесло мне ничего, кроме какой-то боли, что все на свете было мне враждебным — вещи, существа, но особенно люди, открывавшиеся мне в этих отдаленных деревнях жизнью до того пустой, что она унижала даже вынужденного наблюдателя, но в то же время — какой-то самонадеянной и недоброжелательной реальностью. Вот тогда-то, избежав, благодаря недолгому одиночеству, всей этой нищеты, я открыл для себя нежность намокших деревьев, душераздирающую странность того, как они выходили мне навстречу; помню, забившись вглубь повозки, я от всего отрешился, перестал быть собою, но был по-

хорошему весел, нежен, тихо вбирая в себя окружавший меня мир.

Помню, что сравнивал владевшую мной радость с теми мгновениями счастья, которые описаны в первых томах “В поисках утраченного времени”. Но я тогда не очень хорошо знал Пруста (“Обретенное время” еще не вышло в свет), был молод и думал только о наивных возможностях триумфа.

Уже по пути с веранды в спальню, я стал мысленно оспаривать исключительную ценность, которую было приписал экстазу перед лицом пустой неизвестности. Должен ли я презирать это состояние, в которое я погрузился, ничуть о нем не думая? Но почему? По какому праву я мог ставить тот или иной экстаз выше иных возможностей — чуть-чуть отличных, менее причудливых, но более человеческих и, как мне казалось, столь же глубоких?

Но ведь экстаз перед пустотой может быть мимолетным, быстротечным, не его забота “сохранять себя в бытии”, тогда как испытанное мною блаженство только и хотело, что длиться. Вот что должно было бы меня предостеречь; мне же, наоборот, это нравилось, в дышавшей спокойствием спальне я старался изведать самую что ни на есть глубину блаженства. Струение, о котором я говорил, стало вдруг более сильным: я чувствовал, что таю на верху блаженства, пленяясь и проникаясь какой-то неясной нежностью. Достаточно пробудить в себе какое-то напряженное состояние, и ты освобождаешься от назойливой действенности рассуждения:

внимание переходит тогда от “проектов” к бытию, которое мало-помалу приходит в движение, высвобождаясь из мрака, оно переходит от наружных своих проявлений — возможных и реальных (от действия запланированного, задуманного или осуществленного) — к этому состоянию внутреннего присутствия, которое мы можем воспринимать не иначе, как с приливом всего бытия, с презрением отвергающего рабство рассуждения.

Полнота внутреннего движения, освобождающегося мало-помалу от внимания, уделяемого обычно предметам рассуждения, необходима, чтобы это рассуждение остановить. Вот почему способность управления этим движением, которую индусы стремятся развить в себе при помощи *йоги*, увеличивает крошечный шанс вырваться наконец из тюрьмы. Но и сама полнота есть не что иное, как шанс, удача. Ясно, что в ней я теряю себя, она открывает мне доступ к “неизвестности” бытия, но коль скоро мое внимание полноте этой было необходимо, мое я, внимающее присутствию “неизвестности”, теряет себя не полностью, оно себя от нее отличает; продолжающееся его присутствие требует оспаривания открывшейся призрачности как моей субъективности, так и ее объективности. Ибо я длится: все испарится, если мне не удастся себя уничтожить, все, что мне открылось, соотносится с планом известных моему я предметов.

Если мне доступна лишь обычная напряженность внутреннего движения, то ясно, что рассуждение прерывается только на какое-то время, что

по существу за ним остается власть. Я могу забыть-ся в столь доступном блаженстве. Только и всего: чуть иначе властвует надо мной произвол действия, замедляется бег вереницы проектов, к которому сводится рассуждение; ценность действия оспаривается во имя какой-то иной возможности, направленность которой открывается передо мной. Но непознаваемой глубины мира внимающий внутреннему движению дух может достичь не иначе как — в полном самозабвении — в невозможности найти в чем-то удовлетворение, в необходимости все время доходить до самого края всякой возможности. Это было мне известно, но в тот день я мешкал с этим движением, пробужденным во мне нечаянным блаженством: наслаждение могло длиться, было приятно удерживать в себе чуть пресноватую нежность. До самозабвения было далеко, я пытался завладеть чем-то неподвижным, своей нежностью окутав нежность этой неподвижности. Прошло немного времени, и ничто не могло уже заставить меня умалить опыт до моего ничтожества. В интересах самого “ничтожества” была необходимость из него выйти. Очень часто бунт начинается с мелочи, но если на самом деле начинается, ничто не может его остановить: сначала я просто хотел вернуться от созерцания, в котором объект все время сообразовывался с моим я (так всегда бывает, когда наслаждаешься пейзажем), к восприятию такого объекта, в котором я некогда неоднократно терялся, который я называю неизвестностью и ко-

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

торый ничем, что могло бы быть изложено в рассуждении, не отличается от ничто.

ПЕРВОЕ ОТСТУПЛЕНИЕ ПО ПОВОДУ ЭКСТАЗА ПЕРЕД ОБЪЕКТОМ: ТОЧКА

Опыт того дня я описываю лишь потому, что он не очень-то удался: горечь и унижительные блуждания, на которые я обрек себя, вымученные усилия, к коим пришлось прибегнуть, дабы “выйти” из этого положения, освещают пространство опыта гораздо лучше, чем какие-то менее вынужденные движения, без труда достигающие поставленных целей.

Но этот рассказ (который мучает меня точно так же, как мучил неудавшийся опыт, имея на то, правда, иные причины) я отложу на потом. Я хотел бы, по мере возможности, ничего не оставлять в тени.

Коль скоро застывшее блаженство связано, как того и следовало ожидать, со способностью духа пробуждать в себе внутренние движения, настало время из него “выйти”, пусть даже для этого нам придется стать добычей беспорядочности. Опыт обернется всего лишь уловкой, ежели в первую голову не будет бунтом против привязанности духа к действию (к проекту, к рассуждению — против словесного рабства разумного, одомашненного, так сказать, бытия), а во вторую — против умиротворенности и покорности, к которым склоняет сам опыт.

Я воплощает во мне свинскую покорность — не в той мере, в какой во мне сказывается абсурдная,

непостижимая *самость*, но в той, в какой мое я представляет из себя некое недоразумение между единичностью *самости* и всеобщностью разума. В самом деле, я выражает всеобщее, я теряет дикость *самости*, выставляя всеобщее в одомашненном, так сказать, виде; в силу этого недоразумения, в силу этой подчиненной позиции мы представляем всеобщее — по образу и подобию того, кто его выражает — как бытие одомашненное, противное дикости. Я — это не неразумие “*самости*”, не неразумие “всецелости”, тут показывает себя глупость, к которой сводится отсутствие дикости (общепринятые представления).

Даже в христианском опыте направленный против я неистовый гнев не обходится без недоразумения, хотя природа этого недоразумения отличается от характеризующего разумную позицию недоразумения. Чаще всего унижение испытывает дикая *самость* (господская гордыня), но такое случается и с рабским я. И благодаря униженности рабского я всеобщее (Бог) возвращает себе гордость. Откуда происходит различие между теологией мистической (негативной) и теологией позитивной (заметим под конец, что мистика находится в подчиненном положении, что христианскую позицию отличает одомашненность: для вульгарной набожности сам Бог — существо домашнее).

Самость и всецелость уклоняются от нападок рассуждающего сознания (которое всегда поработает); примирение того и другого осуществляется

через опосредующие звенья. Но в неразумии, исполненная гордости *самость*, отметаая прочь необходимость униженности и все опосредующие звенья, может в порыве мгновенного и единственного в своем роде самоотречения (отречения от себя *как самости*) достигнуть неразумия всего и вся (даже в этом случае познание будет опосредованием — между моим я и миром — но опосредованием негативным: познание отметаается прочь, наступает ночь, уничтожаются все опосредующие звенья, благодаря которым осуществляется это негативное опосредование). Всецелость в этом случае всецелостью называется только на какое-то время; теряющая себя во всецелости *самость* встречает в ее лице что-то ей противостоящее (противоположность), тем не менее, это встреча неизвестного с неизвестным, и познание будет длиться столько, по крайней мере, сколько *самость* будет отличать себя от всецелости, когда же *самость* отрекается от себя, наступает слияние: в слиянии не сохраняется ни *самость*, ни всецелость, это уничтожение всего что ни на есть, кроме последней неизвестности, это бездна, в которой все и гибнет.

Таким образом, полное сообщение, в которое выливается ищущий “крайности” опыт, становится доступным по мере того, как существование лишает себя опосредующих звеньев: всего, что дает начало рассуждению, затем — если дух обретает сокровенную нерассудительность — всего, что к рассуждению так или иначе возвращает, то есть всего,

о чем можно иметь отчетливое знание — иными словами, что двусмысленное по своей сущности я может обратиться объектом “рабского обладания”.

При таких условиях проясняется и следующая вещь: диалог личности с личностью, души с Богом есть не что иное, как умышленное и недолгое (само)оболение. Существование, как правило, сообщается, оно выходит за пределы самости навстречу себе подобным. Бывает, что сообщение идет от одного существования к другому (эротизм), бывает — ко многим другим (священное, комедия). Но когда самость в лице ей подобного сталкивается с противоположностью, она стремится возвратиться к опосредующим звеньям тех положений, в которых она привыкла сообщаться, терять себя. Неполноценность заставляет *самость* искать себе подобного, сразу же отвращая от прыжка к невозможному (ибо самость и всецелость противоположны, тогда как я и Бог подобны).

Тому, кто опыту чужд, все вышеизложенное должно показаться чушью, но ведь писано это не для него (я пишу для того, кто, вступив в мою книгу, никогда уже из нее не выйдет, провалившись в эту дыру). Третьего не дано: во мне говорит либо я (то, что я написал, многие прочтут так, словно бы какое-то я по обыкновению это написало), либо *самость*. *Самость*, вынужденная сообщаться — с себе подобными — прибегает к пошлым словам. Она

сгинула бы в ничтожестве я (недоразумения), если бы не пыталась сообщаться. Так и выходит, что сидящее во мне поэтическое существование взывает к поэтическому существованию в других, откуда и парадокс, поскольку от людей, опьяненных поэзией, я жду совсем не того, чего ждал бы от людей здравомыслящих. Но все дело в том, что без брошенного им навстречу крика мне самому не быть *самостью*. Единственно этот крик и наделяет меня властью уничтожить во мне я, как и они уничтожат его в себе, если меня услышат.

Когда дух отмечает счастливую монотонность внутренних движений, он, случается, сам себя обрекает на неуравновешенность. В таком случае весь смысл сводится к безрассудной дерзости, ему не остается ничего другого, как гоняться за ничтожными, мимолетными видениями или же их порождать.

Какая-то комичная необходимость принуждает драматизировать существование. Опыт был бы недоступен, если бы мы не умели драматизировать, делая над собой усилие. (Странно то, что, привнося в мысль, равно как и в опыт, недостававшую неукоснительность, я выражаю себя с непревзойденной беспорядочностью. Беспорядочность возможна сама по себе, тогда неукоснительность — что-то в духе “уклониться невозможно, человек должен пройти через это” — можно постичь не иначе как

ценой равного моей беспорядочности усилия. Как бы то ни было, мои строгие построения могут быть выражены только через беспорядочность — я не ищу беспорядочности выражения, она сама по себе говорит в моих построениях.)

Время от времени сама мысль, что я пишу, что должен продолжать писать, внушает мне отвращение. Не видать мне ни покоя, ни достоверности. Мне противна мысль о каком-то постоянстве. Я упорствую в своей беспорядочности, оставаясь верным по-настоящему неведомым мне страстям, которые и доводят меня до расстройств всех чувств.

В блаженстве внутренних движений изменяется только субъект: в этом смысле блаженство не имеет объекта. Движения пробиваются к внешнему существованию: в нем теряются, они “сообщаются”, по видимому, с этой внеположностью, хотя последняя так и не обретает определенных очертаний, оставаясь вне отчетливого восприятия.

Дойду ли я когда-нибудь до конца?.. Просто извожу себя: бывает, что все сходит на нет. Усилие, в котором так много противоположных усилий, можно подумать, что мне в нем ненавистно само стремление кричать — так что крик, который у меня все равно вырвется, затеряется, наверное, в ужасе. Но ни тени бредовости или натянутости. У меня мало шансов быть услышанным. Беспорядоч-

ность, на которую я себя обрек, — вот мерило жаждущего крушения морали человека.

Возвращаюсь к экстазу перед объектом.

Пробуждающийся к внутренней жизни дух продолжает искать для себя объект. Он отвергает тот объект, что предлагает ему действие ради объекта иной природы, но не может обойтись без объекта: его существование не может замкнуться на самом себе. (Внутренние движения не могут быть ни объектом, ни субъектом, поскольку в них субъект теряется, тем не менее, субъект может в конце концов сообразовать их с самим собой, откуда и происходит недоразумение; в конце концов необходимость объекта, то есть необходимость выйти из самого себя, становится по-настоящему насущной.)

Еще кое-что невнятное: в опыте объект предстает драматичным наваждением самоутраты субъекта. Это рожденный субъектом образ. Прежде всего субъект хочет идти навстречу себе подобному. Ввергнув себя во внутренний опыт, он ищет объект, который был бы подобен ему по углубленности во внутренний мир. Более того, субъект, опыт которого изначально и сам по себе драматичен (самоутрата), испытывает потребность обнаружить этот драматический характер. Положение искомого духом объекта должно найти объективное драматическое выражение. Пребывая в блаженстве внутренних движений, можно наметить некую точку,

которая-де изнутри вбирает в себя всю разорванность мира, непрестанное скольжение всех и вся в ничто. Время, если угодно.

Но это так кажется. Для моего я, если свести его к какой-то простейшей форме, эта точка есть не что иное, как личность. В каждое мгновение опыта она может замахать руками, закричать, вспылать.

Объективная проекция самого себя — в виде точки — не может, однако, достичь такого совершенства, чтобы характер подобия — который ее отличает — остался чистым ото лжи. Точка она и есть точка, она не может быть всецелостью, как не может быть и *самостью* (когда Христос становится точкой, человек в нем перестает быть *самостью*, хотя продолжает отличать себя от всецелости: это некое я, которое бежит и туда и сюда).

Если даже точку эту стереть, она останется в целости и сохранности — в том смысле, что от нее идет оптическая форма опыта. *Дух есть око*, коль скоро он намечает себе точку (как в опыте, так и в действии).

В блаженстве внутренних движений существование обретает равновесие. В беспокойном, порою тщетном искании объекта равновесие теряется. Объект определяется произвольной самопроекцией. Но мое я все равно намечает перед собой эту точку — сокровенное свое подобие, — поскольку может от себя отрешиться только в любви. Но стоит моему я выйти из себя, как оно получает доступ к нелюбви.

Влекомое тоской и неуравновешенностью, существование без каких-либо ухищрений достигает этой “точки”, которая, собственно, его и высвобождает. Наперед известно, что для моего я эта точка образует некую возможность, опыт не может без нее обойтись. В проецировании точки внутренние движения играют роль лупы, концентрирующей свет в небольшой очажок, который того и гляди воспламенится. В такой только концентрации — по ту сторону всех границ — существованию дано постичь — посредством какого-то внутреннего сияния — “что же оно такое есть”, движение болезненного сообщения, в которое оно выливается и которое течет как изнутри наружу, так и снаружи вовнутрь. Речь идет о той же произвольной самопроекции, однако здесь-то и обнаруживается сокровенная объективность существования, которое, переставая быть замкнувшейся в себе частицей, оборачивается волною теряющей себя жизни.

В этом случае парящий поток внутренних движений предстает и лупой, и светом. Но в самом потоке нет чего-то кричащего, тогда как достигнув намеченной “точки”, существование уже криком кричит. Если бы я знал побольше о буддистах, то рискнул бы заметить, что они не преступают порога, что буддийское существование слышать ничего не хочет о крике, ставит преграду излианию внутренних движений.

Без драматизации этой точки не достичь. Последователи св. Игнатия только и делают, что драма-

тизируют существование (конечно же, не только они). Достаточно представить себе место, персонажей драмы и саму драму: казнь, на которую ведут Христа. Ученик св. Игнатия устраивает самому себе театральное представление. Он находится в дышащей покоем комнате: от него требуют, чтобы он пробудил в себе страсть Голгофы. Ему говорится, что он *должен* разжечь в себе эти страсти невзирая на умиротворенность комнаты. Ему надлежит выйти из себя, намеренно драматизировать жизнь, которая, как известно наперед, имеет все шансы обернуться наполовину тревожной, наполовину оцепенелой пустотой. Еще до начала собственно внутренней жизни, еще до того, как рассуждение в нем прервется, ему надлежит наметить вонне точку, о которой я говорил — точку, что была бы подобна ему самому, но в большей степени тому, чем он хочет быть — в лице агонизирующего Иисуса. Прежде чем располагать внутренними движениями, прежде чем освободиться от власти рассуждения, христианство прельщается проецированием точки. Только после того, как точка будет намечена, пытаются достичь вне-рассудительного опыта.

Во всяком случае точку-объект можно представить только через драму. Я прибегал к потрясающей силы образам. Подолгу глядел, к примеру, на одну фотографию — либо вызывал в мыслях воспоминание о ней. На фотографии запечатлена китайская казнь, проходящая, судя по всему, в наше

время*. Некогда у меня была целая серия фотографий этого китайца, у которого ноги отрублены по колени, руки — по локти. Под конец казни жертва корчится в последних судорогах, с рассеченной грудью. Со вставшими дыбом волосами, омерзительная, дикая, вся исполосованная кровью, прекрасная, словно оса.

Я написал “прекрасная”... Что-то не так, что-то от меня ускользает, бежит, страх прячет меня от меня самого, словно бы я, захотев посмотреть прямо на солнце, поспешно отвел глаза, скользнул, словом, с одного на другое.

Помимо того я прибежал к драматизации более строгого стиля. В отличие от христианина я исходил не только из рассуждения, но также из более расплывчатого состояния сообщения, из блаженства внутренних движений. Я мог исходить из этих движений, которые струились у меня в мыслях то ручейками, то речушками, собирая их в некоей точке, где обычный бег воды, исполнившись всеми силами, обращал себя низвержением водопада, сиянием света или сверканием молнии. Это извержение начиналось как раз в то мгновение, когда я мог вызвать в своих мыслях поток струящегося из меня

- * В “Психологическом трактате” Дюма воспроизведены два снимка (их всего пять, на них казнь представлена с самого начала, я долго хранил их у себя дома). Ученый датирует казнь более далекими временами. На самом деле она происходила во время восстания боксеров.

существования. Ну а то, что существование явило себя во всем блеске, достигло драматичности, вызвано было не чем иным, как отворачиванием, пробужденным во мне истомой струения, которым я мог играть в свое удовольствие.

В истоме и блаженстве сообщение отличается расплывчатостью: сообщение течет не в оба конца, но от некоей самости к пустой, неопределенной протяженности, где все в конце концов и утопает. Мудрено ли, что в таких условиях существование жаждет более смятенного сообщения? Идет ли речь о той любви, что сердцу не дает перевести духа, о бесстыдной похоти или же о любви божественной — нигде я не видел ничего, кроме устремленного к другому вождения: эротизм неистовствует повсюду с такой силой, пьянит сердца с такой безудержностью — короче говоря, в нас его такая бездна — что само небесное избавление не могло не перенять его форм и пылкости. Кто из нас не грезил о том, чтобы взломать врата мистического царства, кто не воображал себя тем “умирающим, которому смерть как не умирается”, который прожигал свою жизнь, разрушал себя в любви? На Востоке, где человеческое воображение не воспламеняется от имен Терезы, Элоизы, Изольды, как-то возможно не желать ничего, кроме пустой бесконечности, тогда как у нас нет другого средства, кроме любви, изведать предельное изнеможение. Такой только ценою, думается мне, я достигаю края возможного, в противном же случае этому пути, на

котором я сжигаю все и вся — исчерпывая до дна человеческую силу — будет чего-то не хватать.

Ведь я любил его, этого юного, восхитительного китайца, над которым от души потрудились палач, — любил его такой любовью, в которой не было даже тени садизма: он мне сообщал свое страдание или, скорее, переизбыток своего страдания, которого мне так не доставало — не для того, чтобы им наслаждаться, но чтобы разрушить в себе все, что разрушению противится.

Перед лицом избытка жестокости — людей ли, судьбы ли — как не взбунтоваться, как не закричать (твердости нам не хватает): “Так не должно быть!”, как не залиться слезами, проклиная то, что так подло играет людьми? Куда труднее себе сказать: эти плачи и проклятья рождены во мне жаждой мирного сна, гневным неприятием всего, что не дает мне покоя. Но всякого рода переизбыток — не что иное, как прорвавшийся вдруг знак суверенности мира. К таким знакам и прибежал автор “Упражнений”, пытаясь посеять “беспокойство” среди своих учеников. Что ни ему, ни его ученикам не мешало осыпать мир проклятиями; я же могу лишь любить его безнадежной, всеобъемлющей — вплоть до последнего отребья — любовью.

Вспоминаю один случай, о котором писали в газетах лет пятнадцать тому назад (привожу по памяти, от себя не добавив не слова). Дело было в

каком-то французском городке или деревушке; в конце недели бедняк приносит домой заработанные деньги; увидев забавные бумажки, его маленький сын хочет поиграть и как-то бросает их в огонь; отец, слишком поздно все заметивший, в ярости хватается за топор и, совершенно потеряв голову, отрубает сыну обе руки. В соседней комнате мать купала младшую дочь. Выйдя на шум, она упала замертво, малышка тем временем захлебнулась водой. Отец, совершенно обезумев, убежал из дома и стал бродить по окрестностям*.

Как бы то ни было, нечто сходное должно бы слышаться в строчках, написанных мною три года назад:

“Я намечаю перед собой точку и воображаю себе, будто она является геометрическим местом всего

* Следует сопоставить этот случай, о котором я рассказал в первом издании этой книги (1943), с другим происшествием, о котором я узнал из газеты “Се суар” (30 сентября 1947): “Прага, 29 сентября. — Ужасная драма разыгралась в доме хомутовского мясника. Вечером он подсчитывал выручку за день... и вдруг ему понадобилось куда-то отлучиться. Пятилетний сын, захотев поиграть с банкнотами, зажег 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 отхватил мальчику кисть. От разыгравшегося на ее глазах зрелища, мать рухнула замертво, малыш захлебнулся в ванне. Мясник скрылся бегством”. По всей видимости, обычное повторение известной темы, с моей точки зрения, малоинтересное. Но упомянуть об этом следовало.

возможного существования, всякого единства и всякой отделенности, всякой тоски и всякого неутоленного желания, всякой смерти.

Я сливаюсь с этой точкой, меня испепеляет глубокая любовь ко всему, что в ней есть, доводя до того, что я отказываюсь жить ради чего-то другого, нежели эта точка, которая, будучи разом и жизнью и смертью, отливает хрусталем водопада.

В то же время необходимо сорвать покровы со всего, что там есть, обнажить самую что ни на есть чистую сокровенность, чисто внутреннее низвержение в пустоту: точка вбирает в себя все, что в низвержении этом идет от ничто, то есть все “минувшее”, привнося в мимолетное и ослепительное свое явление всю открытость любви”.

Благодаря почему-то унявшейся тоске я написал тогда и эти строки:

“Когда в моих мыслях является преображенное предсмертным экстазом человеческое лицо, то свет смертной неизбежности падает даже на затянутое тучами небо, и его серовато-тусклый блеск становится тогда более пронзительным, чем солнечное сияние. В этой картине открывается, что природа смерти неотличима от природы света: последний светит как раз в той мере, в какой себя не бережет, теряясь в своем очаге; смерть и есть та потеря, благодаря которой сияние жизни пронзает и преображает самое тусклое существование, ибо только свободный порыв смерти и *выливается* во мне в могущество жизни и времени. И чем же, как не

зеркалом смерти, быть мне тогда — точно как и вселенная будет зеркалом света”.

Следующие строки из эссе “Дружба” описывают экстаз перед “точкой”:

“Я был вынужден отложить перо. По обыкновению сел перед открытым окном: но не успев сесть, почувствовал, что меня захватывает какое-то экстатическое движение. Меня уже не глодали, как накануне, сомнения в том, что подобное сияние было не менее желанным, чем эротическое сладострастие. Я ничего не видел: *этого*, как ни старайся, не увидишь, не ощутишь и не постигнешь. *Это* гложет и гнетет невозможностью умереть. Ежели тоска окутывает в моих мыслях все, что я любил, то связанные с моей любовью мимолетные реальности следовало бы представить чем-то вроде облаков, за которыми скрывается *то, что есть*. Нет ничего обманчивее образов восхищения. *То, что есть*, мерится мерилом ужаса, ужас и толкает *то, что есть*, к обнаружению. Без этого страшного толчка ничего бы не было.

...на сей раз, вспомнив вдруг *то, что есть*, я не смог сдержать рыданий. Когда я встал, голова моя была опустошена — силою любви, силою *восхищения...*”

ВТОРОЕ ОТСТУПЛЕНИЕ:

ОБ ЭКСТАЗЕ В ПУСТОТЕ

Мягкие и ослепительные зарницы нетерпения и несогласия вспыхивают в горькой горечи ночи.

В конце одного из приведенных отрывков я написал:

“Напрасно любовь гоняется за тем, что вот-вот перестанет быть.

В любви неутолимость играет роль *проводника*, который ведет все к *завершающему прыжку*, и могильщика, который ставит крест на любой иллюзии”.

Оспаривание, о котором я рассказываю, относится не только к работе разума (о чем я говорил в разделах о Гегеле, Декарте — и во введении). Зачастую его как раз и недостает (у Анжелы из Фолиньо, судя по всему). Ведь “оспаривание” также является главной пружиной неутолимой любви. Надменность широко известной мысли св. Августина сквозит не в первом утверждении: “наше сердце не знает покоя”, но во втором: “пока в Тебе не найдет умиротворения”. Ибо в глубине мужского сердца скрыто столько беспокойства, что ни Бог, ни женщина не властны принести ему умиротворение. Лишь на какое-то время могут его умиротворить женщина и Бог: если бы усталость не брала свое, тревога возвращалась бы все время. Не подлежит сомнению, что в необъятной необозримости своих расплывчатых владений Бог может откладывать на какое-то долгое время очередное умиротворение возобновившейся тревоги. Но умиротворение умрет раньше тревоги.

Я написал (во второй части): “Незнание сообщает экстаз”. Бессмысленное и обманчивое утвержде-

ние. Оно основано на опыте — если его пережить...
Иначе все повисает в воздухе.

Легко сказать, что об экстазе говорить трудно. Есть, разумеется, в экстазе что-то бесповоротно “несказанное”, но ведь это меньше всего отличает его от смеха, физической любви — или *мира вещей* — о коих я могу составить и сообщить более или менее точное представление; трудность в другом: поскольку с экстазом сталкиваются гораздо реже, чем со смехом или вещами, мне трудно его передать, сделать доступным то, что я испытал.

Незнание сообщает экстаз — но только в том случае, если возможность (движение) экстаза уже принадлежала тому, кто срывает с себя одежды знания. (Подобное ограничение вполне допустимо, поскольку с самого начала я стремился к краю возможного и, следовательно, нет такой человеческой возможности, к которой я не хотел бы при этих условиях прибегнуть.) Предшествующее экстазу незнания движение выливается в экстаз перед объектом (последний может быть или простой точкой — как при отрешенности от догматических верований — или каким-то потрясающим образом). Если экстаз перед объектом уже наличествует (как некая возможность), если я упраздняю затем объект — что так или иначе происходит благодаря “оспариванию”, — если, наконец, меня охватывает тоска и я погружаюсь в ужас, в ночь незнания, то сам экстаз, стало быть, уже на подходе, подступив

же ко мне, он увлекает меня в невообразимую бездну. Если бы мне не довелось испытать экстаза перед объектом, я не достиг бы экстаза в ночи. Экстаз перед объектом был для меня *инициацией* — проникновением в самую даль возможного; в ночи я не мог найти ничего, кроме более глубокого экстаза. Стало быть, ночь, незнание — это пути экстаза, на которых я найду свою гибель.

Выше уже говорилось о том, что точка обращает дух оком. Стало быть, у опыта зрительный остов, ибо в нем можно отличить субъекта, который воспринимает, от объекта, который воспринимается, равно как зеркало отличается от отражающегося в нем зрелища. В этом случае зрительный (физический) аппарат играет важнейшую роль. Именно зритель, именно его глаза ищут эту точку или, по крайней мере, в глазах сосредоточивается зрительное существование. С наступлением ночи все остается по-прежнему. Желание все видеть неистовствует в ночном мраке — невзирая на то, что ночь все от него скрывает.

Но ведь желание, которое упорствует в этом развешанном по ночному мраку существовании, устремлено к объекту экстаза. Это желанное зрелище, этот объект, в ожидании которого страсть того и гляди выскочит со своей орбиты, и составляет то, от чего “мне смерть как не умирается”. Объект пропадает из виду, тогда как ночь налицо; меня охватывает и гложет тоска, не обманет ли эта ночь, что пришла на место объекта, моих ожиданий? Ответ

тут как тут, из груди вырывается не крик, но внезапная догадка: с НЕЙ, а не с объектом, были связаны мои ожидания! Если бы я его не искал, то никогда бы ее не нашел. Я должен был стать кривым зеркалом объекта созерцания, чтобы НОЧЬ утолила мою жажду. Если бы я не потянулся к НЕЙ всей душой, как к объекту любви тянутся сами собой глаза, если бы не с НЕЙ были связаны ожидания моей страсти, то ОНА была бы всего лишь отсутствием света. Тогда как на НОЧЬ и разгораются у меня глаза, ее находит мой взгляд, выскакивая из глазниц, в НЕЙ он утопает — а обожаемый до смерти объект не только не заставляет о нем сожалеть, я чуть ли не забываю, чуть ли не отметаю прочь, чуть ли не унижаю этот объект, без которого, правда, мой взгляд не смог бы “выскочить из орбит”, открывая для себя ночь.

Созерцая НОЧЬ, я ничего не вижу, ничего не люблю. Пребывая в неподвижности, оцепенении, ОНА меня поглощает. Могу вообразить себе какую-нибудь страшную, возвышенную картину — обнаженная извержением вулкана земля, залитые огнем небесные хляби, да мало ли что можно придумать, чтобы вызвать “восхищение” духа; сколь восхитительной и потрясающей ни была бы ночь, ОНА превосходит какие бы то ни было возможности, хотя в НЕЙ нет ничего, даже по завершении мрака в НЕЙ нет ничего осязаемого. В НЕЙ все сходит на нет, но когда мой взгляд “выскакивает из орбит”, я

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

пронзаю собой пустую глубину, а пустая глубина пронзает меня. В НЕЙ сообщаюсь я с “неизвестностью”, которой противостоит *самость* моего я; обретаю неизвестную мне *самость*; самость и неизвестность переливаются друг в друга, переплетаются в единой, едва ли отличимой от пустоты разорванности — не властной себя от нее отделить хоть чем-то, что я мог бы постичь — и тем не менее много больше, чем мир, сверкающий тьмою цветов, от нее отличимой.

ВОЗОБНОВЛЕНИЕ И ОКОНЧАНИЕ РАССКАЗА

Чего же я хотел:

...Всю Венеру — к своей добыче привязанную,

а потом:

*...вот яд, прихлынув к сердцу моему,
переполняет угасающее сердце
неведомой ему прохладой...*

*И смерть, застилая белый свет,
встает в моих глазах...*

“Сначала я хотел, — писал я, — вернуться от созерцания, в котором субъект все время сообразу-

ется с моим я (так всегда бывает, когда наслаждаешься пейзажем), к восприятию такого объекта, в котором я то и дело теряется, который я называю “неизвестностью” и который ничем, что могло бы быть изложено в рассуждении, не отличается от ничто”. В этом предложении, на котором был прерван рассказ, объектом я назвал ночь, но не это главное. Как бы то ни было, я наметил путь, ведущий от обычного состояния, в котором мы познаем мир, к самой “неизвестности”. Но в день не очень-то удавшегося опыта я зря изводил себя, пытаюсь достичь этой пустоты. Убив довольно много времени, я добился одного: ощущения того, что имею власть над струением существования во мне и вне меня; получалось так, будто течение существования было замкнуто двумя скрещенными (словно щупальца моей скупости) ответвлениями. Наконец, когда ответвления сошлись крест-накрест, потоки, которыми я управлял, вырвались по ту сторону существования, образуя своего рода ореол креста Андрея Первозванного, вид которого оно принимало. В это мгновение потоки слились в какое-то быстрое, неукротимое движение, которое, высвободившись из моих жадных объятий, неслось уже передо мной, оставив меня, бездыханного, витать где-то в высоте, в пустоте. Этот разлив существования был начисто лишен разумного содержания, сегодня мне думается, что он соответствовал положению “точки”, но скольжение моего я к этой “точке” было намного стремительнее; в напряжении меня держала не столько “точка”, сколько то,

что в ней было неуловимого. Замечу в скобках, чтобы дополнить, если это возможно, сказанное: чем неуловимее было скольжение, тем оно было пленительнее, достигая высшей степени напряжения. Так что я вижу в нем то, что всегда было в “точке”, по крайней мере, то, что всегда с нее начинается: скрытное, отчаянное бегство по направлению к ночи, но в это мгновение, которое, казалось, и вовсе не длилось, само бегство было столь стремительным, что власть над “точкой”, обычно его сдерживающая, была тут же преодолена, и скупость сразу уступила место полной лишенности. И в самом слове “лишенность” было столько правды, что очень скоро я действительно лишился всего; тщетно пытаюсь поймать неуловимое, которое только что окончательно выскользнуло из моих рук, я почувствовал себя идиотом.

Я оказался тогда в положении человека, который гневается на любимую за то, что какой-то случай все свел к безысходности: допустим, неурочный гость. Этим гостем было, конечно, блаженство, его трудно было выпроводить, но также трудно принять в мгновение, когда на кону стояло желание поймать неуловимое. Тут можно было бы и остановиться, утратив всякое мужество, но даже такого решения невозможно было принять: я был вне себя от гнева, не мог расслабиться. Убедив себя в том, что любые поиски того, что выскользнуло из моих рук, будут тщетными, я дал волю бурному течению внутренних движений, которые так легко мог в себе породить. Не имея сил бороться с устало-

стью, словно бы погружаясь в дрему, я отдал себя во власть закона, которому, как мне казалось, были подчинены эти движения; я подумал, что единственным мерилom их возможностей будет сладострастное ими обладание.

Эти токи отличаются необыкновенной пластичностью. Чуть-чуть воображения — и любая греза обретает отчетливые очертания. Много лет тому назад, когда эти струения, не имея объекта, были очень расплывчатыми, я мог, растворяясь во мраке своей комнаты, ощутить себя деревом, более того — поверженным молнией деревом: руки поднимаются сами собой, сплетаясь, словно снесенные напроць огромные ветви. Эти безумства держатся на безразличии к безумствам. Случись мне разработать проект стать деревом, ясно, что он потерпел бы провал. Я стал деревом просто так, словно во сне, но когда пришел в себя, испытал наслаждение, что стал другим, отличным от себя, ускользнул. Сегодня эти внутренние токи, которым я себя подчинил, не могут меня изменить: они становятся отличным от меня объектом. Когда, не имея сил бороться с усталостью, я сказал себе, что единственным их мерилom может быть сладострастное обладание, в моих мыслях как-то неявно складывалось некое присутствие, жизнь которому могли дать нежность, обнаженные груди, ночь; и сразу же эта нежность, эта нагота, эта жаркая ночь, истекавшие из меня каким-то млечным струением, соединились в одно. Долгое время моя нежность пита-

лась этим чистым воплощением греха. Затем пришла усталость. Фигура, что пришла на смену женственности, была, конечно, “божественной”: она заключала в себе какую-то сокровенно неистовую величественность, напоминавшую мне темное-темное небо, в котором свирепствует исполненный пустотою ветер. Эту фигуру можно поймать мыслью: я обнимал необъятную пустоту, вбирал в себя ее шум, коченея, ощущал в себе ее присутствие — она принадлежала мне целиком и полностью. Я только и мог, что ею наслаждаться, но в конце концов не стерпел.

Комедия продолжалась, беспокойство было таким сильным, что я не мог ее прекратить. Я жаждал чего-то другого и страдал от своего упрямства. Случалось, что меня останавливала физическая усталость, врачи постарались, чтобы я жил с одним легким, и время от времени мне нужно было просто лечь, вытянуться, постараться все забыть, по крайней мере, перевести дух.

Пока я пытался то отыскивать затерянную дорогу к экстазу, то покончить со всем этим, окончательно уснуть, отчаяние, нетерпение, отвращение к себе принесли мне избавление. Внезапно я очнулся и понял, что был совершенно вне себя. Подобно тому как прежде мне случалось быть деревом, но, будучи деревом, я все равно оставался самим собою, а то, чем я стал, отличалось от этого ничуть не меньше, чем от каких-то прежних “объектов” — теперь я стал пламенем. Но я говорю о

“пламени” лишь для сравнения. Когда я был деревом, у меня была ясная, отчетливая идея определенного растения, тогда как нынешнее мое состояние не отвечало ничему, что можно определить заранее. Верхняя часть тела — выше солнечного сплетения — исчезла или, по крайней мере, не могла порождать каких-то отчетливых ощущений. Лишь ноги, на которых я стоял, привязывали к полу то, чем я стал, сохраняя в то же время связь с тем, чем был прежде: все остальное было во мне каким-то пламенеющим ключом, било *через край*, отрываясь даже от дававшего ему жизнь содрогания. Это пламя, которое плясало, отчаянно играло (ведь и жизнь состоит из тьмы ничтожных мелочей и тьмы безумного смеха), вырывалось “вне меня”. И как в пляске все смешивается, не осталось во мне ничего, что не сгорело бы в пламени. Меня бросало в самый его очаг — от меня не осталось ничего, кроме очага. И этот очаг бил вне меня пламенеющим ключом.

На другой день я кое-что прибавил о пламени: “Пламя себя не знает, оно поглощено собственной неизвестностью; в этой неизвестности оно теряет-ся, уничтожается. Пламя не пылало бы без этой жажды незнания. В пламени горит Бог, поглощенный бездной самоотрицания”.

Очень может быть, что начальные строки лучше передают пламя, поглощение тишиной, скольже-

ние вне себя. То, что было написано потом, верно, но как-то сковано излишней точностью. И теперь, когда рассказ подходит к концу, я вынужден возвратиться к самому себе, отчего мне грустно, но так бывает всегда, когда, пылая, мы угадываем в себе то, что еще не сгорело и никогда не сгорит, поскольку не дано огню на откуп. А ведь я не очень-то был озабочен моим я, этим невозможным пауком, которого никак не раздавить и который даже и не прячется в сетях своей паутины. Забившись в угол, паук, хочет он того или нет, воплощает ставший бытием ужас — будучи воплощением ночи, он сияет словно солнце...

К чувству неизгладимого стыда прибавляется ощущение бессилия. Легко могу вообразить себе, как разговорами пытаюсь внести ясность в темноту моей книги. Даже уверяю себя в том, что иного средства просто нет, что истина гуляет в запутанности человеческих жизней и потому не может сразу предстать со всей ясностью, как бы ни упорствовал в своей ясности тот, кто пытается истину высказать. Но напоминаю себе о никчемности диалога, который еще больше, чем книга, сводит все к рассуждению. Как не почувствовать свое бессилие, зная, что столь желанная ясность все равно должна отступить перед темнотою, которой я так жажду — которой до смерти жаждет человек, — хотя от темноты этой он отводит глаза точно так же, как отводит их от сияния солнца?

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 не бросается в глаза, когда говоришь: что рассуждение, даже ставя под вопрос собственную ценность, предполагает не только того, кто рассуждает, но и того, кто рассуждение слушает... Я не нахожу в моем я ничего, что не было бы собственностью мне подобного. Мало того что я не могу уклониться от этого движения моей мысли, которое бежит вне меня, — оно ни на миг не оставляет меня в покое. Итак, когда я говорю, все во мне даруется другим.

Мне это известно, мне этого не забыть, но меня разрывает на части эта выпавшая мне необходимость себя отдавать. Я могу вообразить себя точкой, волной, затерявшейся в других волнах, могу смеяться над собою и над этой комедией “оригинальности”, которую продолжаю ломать, но в то же время не могу не признать: я одинок, исполнен горечи.

И наконец: одиночество света, пустыни...

Мираж проницаемых существований, где всякое сияние было бы отблеском какого-то другого сия-

ния, словно бы источаемые ядом, пеной кровь и смерть предвещали бы более долгий экстаз.

Но вместо того, чтобы постичь наконец это самонеистовствование, бытие замыкает в себе несущий его к жизни поток; страшась всякой бьющей через край дерзновенности, убаюкивает себя надеждой избежать разрушения, остаться во владении вещами. Но все дело в том, что вещи владеют существованием, хотя тому мнится, что оно владеет ими.

О пустыня говорящих “вещей”! Мерзость существования: страх перед бытием превращает человека в лавочника.

Рабство, неизбывное вырождение: раб освобождается от господина посредством труда (основной ход рассуждения в “Феноменологии духа”), но и продукт труда становится его господином.

Умирает возможность праздника, свободное общение существований, Золотой век (возможность одинакового опьянения, смятения, сладострастия).

Спад избилует: растерянными марионетками, они нахальны, норовят друг друга подтолкнуть, друг друга ненавидят, друг от друга уклоняются. Им мнится, что они любят, но они утопают в ханжеском лицемерии, откуда тоска по бурям и шквалам.

Благодаря своей убогости жизнь, оспаривая и оспаривая все на свете, обречена на неуклонно растущую взыскательность — все дальше и дальше от Золотого века (от отсутствия каких-либо отводов). Но стоит заметить безобразие, разжигающую любовь красоту...

Взыскательная красота богатства, но когда само богатство получает отвод, дерзновенный человек перерастает саморазрушение — ценой безрассудной потери всякого покоя. Только удача, словно молнии струя, — просвет среди груды развалин — не ломает скупой комедии.

И наконец: одиночество (в котором я живу) на грани рыданий, удушенных ненавистью к себе. Желание сообщения, которое растет по мере того, как получают отвод все ничтожные, легковесные типы сообщения.

В условиях безумия существование доведено до крайности, до забвения, презрения, загнанности. И тем не менее в этих условиях безумия оно вырывается из лап уединенности, отдает себя невозможным сатурналиям, рвет себя на части, словно рвущий душу безумный смех.

И самое трудное: отказываясь ради крайности от “среднего” человека, мы отказываемся от человека павшего, от человека отделившегося от Золотого века, отказываемся от лжи и скупости. Мы отказываемся в то же время от всего, что не есть “пусты-

ня”, где и маячит эта крайность, где и бушуют сатурналии одиночек!.. бытие там — то ли точка, то ли волна, тем не менее, единственная точка, единственная волна: ничто не отличает там одиночку от “другого”, но все дело в том, что другого там нет.

А если бы он был?

Была бы пустыня в чем-то менее пустынной?
Оргия — менее “опустошающей”?

Итак, я говорю, что все во мне даруется другим!..

VI НИЦШЕ

ОБ ОДНОМ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИИ, В КОТОРОМ В ЖЕРТВУ ПРИНОСИТСЯ ВСЕ

Пока я писал, навалилась скука. Начатый рассказ, алчущий письма, взывал к моим глазам чернотой исправлений. Но с меня было довольно и того, что я его задумал. Необходимость его дописывать, от которой я уже ничего не ждал, приводила меня в замешательство.

Вспомнив о “Стихотворениях” Лотреамона, я подумал о том, что можно было бы изменить порядок “Отче наш”. Я вообразил себе такой диалог, нечто вроде *затянувшейся истории*:

Сплю. Бог, безмолвствуя, обращается ко мне вкрадчивым, любовным шепотом:

Отче мой, ты, здесь на земле, зло, что в тебе, несет мне избавление. Я есмь искушение, коего

ты — падение. Хули же меня, как я хую тех, кто меня любит. Не покусись для меня хлебом горечи. Ни на небесах, ни на небе — нигде нет места воле моей. Бессилие связывает меня. В имени моем нет никакого вкуса.

Потрясенный, я отвечаю, колеблясь:
Да будет так.

“Бесчестнее всего люди относятся к своему Богу: он не смеет грешить” (“По ту сторону добра и зла”, 65, bis).

Я отдаю себя во власть Бога, дабы он отверг себя, исторг себя из себя, отдал в лапы отсутствия, смерти свое существо. Когда я есмь Бог, я отрицаю Его, доходя до самой глубины отрицания. Если я только я, он мне неведом. Если ясное знание не оставляет меня, я могу, пребывая в неведении, дать Ему имя: я Его не знаю. Если я пытаюсь Его узнать, мной сразу же овладевает незнание, я сразу становлюсь Богом, непостижимым, неведомым 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).

Полагаю, что жертвуют теми благами, которыми можно злоупотребить (в основе всякого потребления лежит злоупотребление).

Человек скуп, вынужден быть скупым, но осуждает скупость, которая есть не что иное, как свалившаяся на него необходимость, — и ставит выше всего дар, дарение себя или благ, которыми он обладает; единственно дар и приносит человеку славу. Обращая растения и животных своей пищей, человек, тем не менее, признает за ними священный характер, который и делает их столь на него похожими, что просто невозможно уничтожить или потребить их, не испытав при этом страха. Перед

лицом любого поглощаемого (к своей пользе) элемента человек чувствовал необходимость загладить совершенное злоупотребление. Некоторым людям выпало на себе узнать жертвенное бремя животных и растений. Эти люди поддерживали с растениями и животными священные отношения, сами их не ели, *одаривали* ими других людей. Если им случилось что-то такое съесть, то бережливость, с какой они это делали, говорила сама за себя: они заведомо знали о незаконном, тяжком, трагическом характере потребления. Не в том ли существо трагедии, что человек может жить не иначе, как разрушая, убивая, поглощая?

И не только растения и животных, но и других людей.

Ничто не может сдерживать дело человеческое. И пресыщение возможно (если и не для каждого — многие сходят с этого пути по соображениям собственной выгоды, — то для всех) только тогда, когда становишься всем.

На этом пути был сделан всего один шаг, но этот шаг привел к тому, что один человек стал поработать других, превратил своего ближнего в вещь, которой можно владеть, которую можно поглощать, как животных или растения. Но то обстоятельство, что человек стал вещью человека, имело одно важное следствие: господин, или суверен, вещью которого был раб, удалялся из-под сени человеческой сопричастности, нарушал сообщение между людьми. Отступление суверена от общего пра-

вила привело к уединению человека, к его разорванности на куски, лишь время от времени можно было собрать человека воедино, а потом и вовсе было нельзя.

Владение пленниками, которых можно было есть, или безоружными рабами, с которыми позволялось делать все, что хочешь, поставило человека — как существо присваиваемое — в разряд объектов, которыми можно было время от времени жертвовать (точно так, как растениями и животными, уже без нарушения закона). Впрочем, случалось, что люди страдали от отсутствия сообщения, которому препятствовало уединенное существование вождя. Чтобы обеспечить возвращение к общности всего народа, убить надлежало не раба, но царя. Должно быть, людям казалось, что нет человека более достойного смерти, чем царь. Но возможность жертвоприношения сходила на нет, если царь был воином (он слишком силен). Их стали заменять карнавальными вождями (это были переодетые пленники, их баловали перед смертью).

Сатурналии, в ходе которых уничтожали этих лжецарей, на время возвращали людей в Золотой век. Все получалось наоборот: господин прислуживал рабу, а некто, воплощавший власть царя, которая и разделяла, находил там смерть, обеспечивал сплавление всех и вся в единой пляске (в единой тоске, за которой следовал вихрь единого наслаждения).

Но присвоение человеком всего того, что можно было присвоить, распространялось не только на

живые организмы. Я имею в виду не столько безжалостное использование природных богатств, которое началось не очень давно (промышленность приносит не одно благоденствие, но и бедствия — нарушение равновесия, что на удивление мало привлекает внимание), сколько сам разум человека, за счет которого и происходит это всеобщее присвоение (в чем его отличие от желудка, что, переваривая пищу, не разрушает самого себя) и который сам постепенно превратился в вещь (в присвоенный объект). Человеческий разум стал себе рабом, в ходе неизбежного самопереваривания он стал поедать самого себя, поработать, разрушать. Будучи винтиком в механизме, который он сам пустил в ход, он стал злоупотреблять собой, пошел на такое действие, результат которого ему не ясен — ибо в результате получается, что разум ничем не отличается от вещи, которую можно использовать. Все — вплоть до Бога — отдано в рабство. Тьма пожирателей ведет учет, предписывает Богу какие-то положения, затем, поскольку все непрестанно меняется, переделывается, Ему отказывают в этих положениях, доказывают Его отсутствие или бесполезность.

Когда мы говорим: “Бог умер”, одни думают об Иисусе, смерть которого возвратила Золотой век (небесное царство), равно как и век царей (но Иисус умирал в одиночестве, хотя покинувший его Бог, тем не менее, дожидался его, усадил по правую руку); другие — об упомянутом мною злоупотреблении, в ходе которого уничтожаются все ценно-

сти — по слову Декарта, разум сводится “к ясному и достоверному познанию того, что полезно для жизни”. Но слова “Пусть Бог умрет”, пусть будет принесен в жертву — исполнены глубочайшего смысла, и от облыжных речей о том, что Бог-де сводится к ясному и рабскому пониманию мира, они отличаются ровно настолько, насколько освящающее жертву человеческое жертвоприношение отличается от рабства, которое превращает жертву в орудие производства.

С каждым днем я все больше понимал, что извлеченные из книг понятия — тотемизм, жертвоприношение — поработают мое сознание: мне все труднее говорить о том или ином историческом событии, поскольку меня обезоруживает опасность злоупотребления, которое подстерегает всякого, кто говорит об этом как о чем-то усвоенном, переваренном. Дело даже не в опасности заблуждения: она неотвратима, к тому же я настолько не боюсь блуждать, что не могу себе в этом отказать. Но скромность не позволяет мне безболезненно ворошить давно умершее прошлое. Несмотря на все свои науки, живые владеют прошлым вовсе не так, как это им мнится: им мнится, что оно у них в руках, тогда как оно из рук ускользает. У меня свои оправдания: выстраивая теорию, я все время помню, что она ведет к тому движению, которое того и гляди исчезнет из виду; о жертвоприношении, которое выпало на нашу долю, говорить можно только так.

Поскольку рабство рассудочных форм продолжает усиливаться, жертва, на которую нам надлежит пойти, превосходит жертвы наших предшественников. Уже не нужно заглаживать дарами злоупотребления человека в отношении растений, животных, других людей. Сведение человека как такового к положению раба чревато сегодня (впрочем, уже давно) некими последствиями политического характера (легче покончить со злоупотреблениями, чем вывести их религиозные следствия). Но крайнее злоупотребление разумом, на которое в недавнее время пошел человек, обязывает его к последнему жертвоприношению: человеку надлежит отринуть разум, рассудочность, самую почву, на которой он держится. Бог должен умереть в человеке — в этом вся глубина ужаса, в этом гибельная для человека крайность. *Человек может обрести себя только при том условии, если без усталости будет вырываться из цепких объятий скудости.*

ОТСТУПЛЕНИЕ

О ПОЭЗИИ И МАРСЕЛЕ ПРУСТЕ

Я-то чувствую ярмо, о котором говорю, но обыкновенно живут в ослеплении — и такое случается. Хочется высвободить себя, а тут поэзия... поэзия как мерило того, что окончательно сгнуло?

В жертвоприношении, что правда, то правда, мало чистой поэзии: человека предают смерти, раб так

и остается рабом. Гнет рабства только усиливается человекоубийством. Здравый смысл быстро взял свое, жертвоприношение не только не умаляет, но усиливает ужас; нужны были какие-то новые решения, их и принесло с собой христианство. На кресте жертвоприношение было заклеено раз и навсегда как самое черное на свете преступление — возобновить его можно было только через образ. Кроме того, христианство наметило реальное уничтожение рабства: Бог (добровольное рабство) был поставлен на место господина (вынужденное рабство).

Но, в конце концов, невозможно вообразить какого-то реального возмещения злоупотреблений, которые по существу своему неизбежны (они неизбежны с самого начала, поскольку трудно вообразить себе развитие человека без рабства, они неизбежны и впоследствии, однако постепенно стали утрачивать характер неизбежности, их стали предотвращать, но это было не столько какое-то волевое решение, сколько старение этого обыкновения). Смысл жертвоприношения состоит в том, чтобы сделать терпимой — наполненной жизнью — ту жизнь, которую неизбежная скупость все время соотносит со смертью. Невозможно отменить скупость (любые попытки только усилят лицемерие). Хотя жертвоприношение и не упраздняет зла, с поэзией оно все равно расходится в том, что обычно не замыкается в царстве слов. Если надо, чтобы человек достиг крайности, чтобы угас его разум, *чтобы Бог умер*, ясно, что для этого мало будет слов, самых изощренных словесных игр.

О поэзии могу теперь сказать так: это жертвоприношение, в котором мы приносим в жертву слова. Мы используем слова, превращаем их в орудия преследующих пользу действий. В нас не было бы ничего человеческого, если бы язык был полностью поработан. Нам не обойтись и без тех действительных отношений, которые слова завязывают между людьми и вещами. В каком-то бреде мы отрываем слова от этих отношений.

Когда в поэме появляются такие слова, как *конь* или *масло*, ясно, что 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 молочница говорит *масло*, а конюх говорит *конь*, они знают, о чем говорят. В известном смысле их знание исчерпывает саму идею знания, поскольку молочница, если захочет, может изготовить масло, а конюх — управиться с конем. Производство, скотоводство, труд венчают и даже образуют основу знания (отношения практического использования составляют существо познания; по мысли Жане, знать что-то значит уметь это делать). *Поэзия*, наоборот, *ведет от известного к неизвестному*. Она может то, чего не может ни молочница, ни конюх: сотворить масляного коня. Она ставит лицом к лицу с непостижимостью. Разумеется, стоит мне вымолвить такие слова, как “масло”, “конь”, и в

мысли возникают целые вереницы связанных с этими словами образов, но мы их ворошим лишь для того, чтобы предать смерти, что и делает поэзию жертвоприношением, правда, наиболее доступным. Употребление слов или злоупотребление словами, к которому вынуждает нас трудовая деятельность, протекает в идеальном, ирреальном плане языка — так же дело обстоит и с поэзией, жертвоприношением, в котором слова приносятся в жертву.

Раз уж я честно и наивно говорю об этой неизвестности, которая окружает меня повсюду, куда бы я ни ступил, что ничего с ней не поделаешь, что о ночи ее я знать ничего не знаю и ничего не могу узнать, то как не вообразить себе, предположив только, будто ее занимают или злят порождаемые ею чувства, что никто более меня не достоин взыскуемой ею заботы. Мне это приходит в голову не потому, что меня так и подмывает сказать: “я сделал все, теперь могу отдохнуть”, просто бóльшая взыскательность вряд ли кому-то по силам. Но мне и в голову не придет, что я занимаю собой неизвестность (я же сказал: “предположив только”; а если и так, то налицо чистый абсурд, но, в конце концов, я ничего не знаю), по моему разумению, даже мысль об этом была бы нечестивой. Равно как в присутствии неизвестности нечестиво жить моралью (приманивать неизвестность украдкой, как грешник). Мораль — это узда, в которой держит себя вовлеченный в известный порядок человек

(это то, что он знает, последствия действий), неизвестность разрывает узду, обрекает на пагубу.

Честно говоря, чтобы как следует разрушить знание, я вознес его выше, чем кто-либо другой; так и во взыскательности, утвержденной во мне ужасом морали, говорит не что иное, как гипертрофия морали. (Да и как же иначе, если отказываешься от спасения? Не корысть ли все время говорит в морали?) Разве дошел бы я до такой жизни, если бы не изведал всех поворотов самого жалкого из дедаловых творений? (В повседневности лишь мелкие людишки обходят порядочность, чистосердечие, словом, доподлинные моральные законы.)

План морали — это план *проекта*. Противоположностью проекта выступает жертвоприношение. Оно подпадает под власть проекта, но только с виду (или по мере вырождения). Ритуал — это обожествление потаенной необходимости (все время пребывающей в темноте). В проекте важен результат, тогда как вся ценность жертвоприношения сосредоточена в самом действе. В жертвоприношении ничего не откладывается на потом, в самый миг свершения жертвоприношение властно все поставить под вопрос, дать всему назначение, дать всему присутствие. В смерти кроется крестная сила жертвоприношения, тем не менее, чуть только начинается действие, и все уже под вопросом, все наличествует.

Жертвоприношение имморально, имморальна поэзия*.

Вот еще что: влекомый недоступной неизвестностью, которую должно любой ценой выгнать за пределы всякой доступности, я ввязываюсь в пыльное оспаривание поэзии — в котором, судя по всему, вместе с другими оспаривать придется самого себя. Но поэзии я дал пока весьма узкое определение — обычная бойня слов. Мне надлежит раздвинуть горизонты поэзии, что, правда, вряд ли добавит ей ясности: я имею в виду современную “Тысячу и одну ночь” — книги Марселя Пруста.

Мне не угнаться за философами времени, которые под видом его анализа так и сыпят готовыми ответами. Моей наивности достанет разве что на такое утверждение: якобы познанные вещи скрыты мраком неизвестности ровно настолько, насколько являются игрушкой времени. Мало того, что время их искажает, уничтожает (познание, в лучшем случае, могло бы чуть прояснить эти искажения), но весь ужас времени, который давит, рвет в клочья, изводит, в том, что оно воплощает собою саму непостижимость, которая и проглядывает во всякой веренице мгновений, как проглядывает и в нашем существовании, если мы не бежим от нее,

* Нет большого парадокса в том, что жертвоприношение мессы знаменует ужаснейшее из всех преступлений. Индусы и греки прекрасно понимали глубокую имморальность жертвоприношения.

паря в мнимостях знания. И в той мере, в какой творчество Пруста силится связать время, познать его — иными словами, расходится, по воле автора, с поэзией — оно мне не близко.

А ведь о любви Пруст пишет, что это “время, отзывающееся болью в сердце” и любовь, которой он жил, была сплошной крестной мукой, призраком, который то и дело вырывал из его объятий все, что он любил.

Об Альбертине, за которой, возможно, маячил Альбер, Пруст отпустил такое замечание: “она была для меня великой богиней Времени” (“Пленница”, 329). Мне думается, что этим он хотел сказать, что она, как бы то ни было, оставалась недоступной, непостижимой, что она должна была улетучиться. А он все равно хотел ее пленить, хотел ею владеть, “знать”, и это еще слишком слабо сказано: “хотел”, желание было столь велико, столь непомерно, что стало верным ручательством утраты. Стоит утолить желание, и оно умирает: переставала Альбертина быть неизвестностью — и Пруст переставал мучиться жаждой знать, переставал любить. Любовь возвращалась вместе с подозрениями в обмане, благодаря которому Альбертина ускользала из объятий знания, от воли обладания. И Прусту подумалось, что он уловил всю скорбь любви — не любви, конечно, но обладания — в этих строчках: “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 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 испытывала 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 всем похожей на меня, быть Альбертиной, образ которой только мой, а не чей-либо еще” (“Пленница”, 72–73). И когда обнаруживается тщетность этого выматывающего душу усилия: “В такие мгновения мне казалось, что в красоте, которая занимала мои мысли в течение нескольких лет моего знакомства с Альбертиной и на баальбекском 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 таких вечеров, когда я еще не был знаком с Альбертиной. Мне ничего не стоило посадить Альбертину к себе на колени, охватить руками ее головку, ласкать ее, медленно проводить руками по ее телу, но это было бы все равно что держать в руках камень, таящий 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! Я сознавал, что Альбертина для меня (если ее тело в моей власти, то ее мысль не подчиняется моей мысли) 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, — я настойчиво, безжалостно, не допуская возражений, требовал от себя, чтобы я отправился на поиски прошлого, так что скорее она была для меня великой богиней Времени” (“Пленница”, 328–329). Не ревность ли, за которой с незапамятных времен гонится мужская скупость, играет в девушке, узкая дорожка, которая в конце концов не приводит никуда, кроме неизвестности.

Туда, конечно, есть и другие пути; неизвестность, которую в конце концов обнаруживает жизнь и которая составляет суть мира, воплощается всякий миг в каких-то новых объектах. Вся их обольстительность кроется в этой доле неизвестности. Но неизвестность (обольстительность) ускользает, если я захочу ею владеть, если соблазнюсь познанием, тогда как Пруст не знал пресыщения в своем желании употреблять, а то и злоупотреблять тем, что ему предлагал мир. Вот и вышло, что в любви он не изведal ничего, кроме невозможной ревности, оставшись чуждым сообщению, когда слабеет

чувство своего я, когда в избытке желания мы отдаем себя друг другу. Коль скоро истина, которую обещает влюбленному женщина, пребывает в неизвестности (недоступности), то ясно, что ему ее не узнать и не достичь, но зато она может разрывать его сердце; но если она рвет ему сердце, разве не пробудится в нем самом неизвестность и недоступность? Ясно, однако, что ни любовнику, ни любовнице не дано в этой игре что-то понять, закрепить, продлить. Сообщение идет (проникает в одного через другого) благодаря той слепоте, которая только и знает, что ничего не хочет знать. Редкие любовники не изматывают, не изводят себя тем, что убивают любовь, возжелав оставить ее за собой, ограничить, оградить. Куда реже наваждение обладать, знать рвет сердце с той силой, что была выведена Прустом в “Пленнице”; куда реже оно бывает связано с такой разлагающей ясностью мысли.

Похоже, однако, что эта ясность мысли, которой терзался Пруст перед любимым существом, изменила ему тогда, когда, проникаясь столь же великой тоской, он подумал, что схватил своей мыслью, поймал-таки мимолетные “впечатления”: не признался ли он в том, что поймал саму неуловимость?

“Сколько раз за мою жизнь, — пишет он, — реальность заставляла меня испытать разочарование, ибо в то самое мгновение, когда я ее постигал, мое воображение, единственный орган для наслаждения красотой, не могло себя с нею сообразовать в силу того непреложного закона, который гласит,

что 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 колебание моих чувств каким-то шумом, это соприкосновение добавляло грезам воображения то, чего им обычно и недостает, идею существования — и благодаря этой уловке позволило моему существу заполучить, выделить, задержать — на один только миг — то, что ему никогда не доступно: немного времени в чистом состоянии” (“Обретенное время”, 872).

Думаю, что жадность к наслаждению, в которой признавался Пруст, была связана с тем, что наслаждаться он мог только такой вещью, которой мог безраздельно обладать. Но ведь эти мгновения сильного сообщения с тем, что нас окружает — аллея акаций или залитая солнцем комната, — неуловимы. Мы наслаждаемся ими ровно настолько, насколько *сообщаемся*, насколько теряем себя, утрачивая всякое внимание. Стоит прекратить себя терять, стоит сосредоточить внимание, и мы сразу перестаем себя *сообщать*. Мы тщимся понять, пленить удовольствие: а оно от нас ускользает.

Трудность (о которой я пытался сказать во введении) заключается главным образом в том, что, когда пытаешься что-то схватить, в руках остается

лишь голый объект, утративший сопровождавшее его впечатление. Бурное высвобождение жизни, идущее, как в любви, в сторону объекта, теряющееся в нем, проходит мимо нас, поскольку, желая его постичь, мы, естественно, направляем свое внимание на объект, а не на себя. Будучи, как правило, рассудочным, это начинание только и знает, что плести словеса, а рассуждение, слова, посредством которых мы без труда достигаем объекта, плохо доходят до наших внутренних состояний, остающихся для нас до странности непостижимыми. Мы сознаем эти состояния, но как-то мимоходом, а когда хотим на них остановиться, включить в поле внимания, нами движет уже желание познать, тогда как сознаем мы их ровно настолько, насколько нас отпускает рассудочная мания все знать! Как ни стараешься, сделать ничего нельзя — желая направить внимание вовнутрь, мы все равно обращаем его на объект. Выбраться можно через те объекты, которые сами по себе едва уловимы (тишина, дыхание). Память — в особенности произвольная, пробужденная не нарочно, — переводя внимание Пруста на внутренний мир, играла ту же роль, которую играет дыхание в напряженном внимании, обращенном индийским монахом на самого себя.

Когда впечатление не связано с настоящим, само собою возникает в памяти — или, если угодно, в воображении, — в нем воплощается то же самое сообщение, та же самая утрата себя, то же самое внутреннее состояние, что и в первый раз, но мы

можем задержать мгновение, поскольку в памяти оно уже стало “объектом”. Мы можем его узнать — по крайней мере, признать, — стало быть, можем им обладать, ничуть его не искажая.

Мне думается, что блаженство реминисценций, противостоящее неуловимой пустоте первых впечатлений, опиралось на характер писателя. Ему пригрезилось, что он нашел какой-то выход, но этот выход не имел никакой цены ни для кого, кроме самого Пруста. Так или иначе он заключается в следующем: *признание*, которое идет помимо рассуждения — стало быть, ничего не разрушает, — доставляло прустовской жажде обладания некое утолнение, соответствовавшее той умиротворенности, что дает *познание*, которое идет как раз через рассуждение и несет разрушение.

Эта противоположность между познанием и признанием в общем соответствует противоположности между разумом и памятью. Если первый весь обращен к будущему, даже и тогда, когда объект анализа в прошлом, если разум есть не что иное, как способность к проектированию, стало быть, к отрицанию времени, то вторая, осуществляя союз прошлого и настоящего, воплощает в нас само время. Не могу не отметить, однако, что Пруст из лени не осознал эту противоположность до конца, ибо, едва обронив, что “волшебный жезл” памяти позволил его существу “заполучить, выделить, задержать — на один только миг — то, что ему никогда не доступно: немного времени в чистом состоя-

нии”, он тут же добавляет: “Бытие, которое возродилось во мне, когда я с таким счастливым содроганием 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 это бытие питается не чем иным, как сутью вещей, в них обретает свою жизнь и свои улады. Она томится, наблюдая и настоящее, из которого чувства не могут составить его жизни, и прошлое, иссушенное уже разумом, ожидая будущего, которое воля выстраивает из обломков прошлого и настоящего, умаляя их реальность еще и в том, что сохраняет из них лишь то, что подходит ей для достижения узко человеческой, утилитарной цели. Но стоит какому-нибудь шуму, какому-нибудь запаху, некогда услышанному или изведенному, возникнуть снова — как в настоящем, так и в прошлом, явившись чем-то реальным, но не актуальным, чем-то идеальным, но не абстрактным, как сразу высвобождается постоянная и обыкновенно сокрытая суть вещей, а наше истинное я, которое, как кажется порой, давным-давно умерло, хотя иначе и быть не могло, пробуждается, оживает, вкушая принесенную ему небесную пищу. Избавившаяся от порядка времени минута воссоздала в нас, чтобы дать себя почувствовать, избавившегося от порядка 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”, 872–873).

Итак, “время в чистом состоянии”, а на следующей странице “избавившийся от порядка времени человек”. Обманчивость памяти доходит до того, что непостижимая неизвестность времени — которую она полностью признает — сливается со своей противоположностью, с познанием, дающим нам порой ту иллюзию, что мы избавляем себя от времени, получаем доступ к вечности. Память тоже связана с проектирующей способностью, с разумом, который не может без нее обойтись, но воспоминание, вызванное каким-то шумом, прикосновением, относится к чистой памяти, свободной от всякого проекта. Эта чистая память, в которую вписано наше “истинное я”, *самость*, противостоящая я проекта, не высвобождает никакой “постоянной и обыкновенно сокрытой сути вещей”, разве что сообщение, состояние, в которое нас бросает, когда, избавившись от знания, мы не ухватываем в вещах ничего, кроме притаившейся в них по обыкновению неизвестности.

Известное — избавившийся от гнета времени идеал — столь мало соотносится с мгновениями блаженства, что на счет одной фразы из “Септета” Вентейля (расположенной рядом с другой, о которой говорится: “Этот вопрос представлялся мне крайне важным, ибо ничто не могло лучше характеризовать и как бы отделить от оставшихся мне дней вместе со всем видимым миром те впечатления, какие через большие промежутки времени служили мне чем-то вроде вех, приманок для ис-

тинной жизни: например, впечатления от колоколен Мартенвиля, от вытянувшихся в ряд деревьев около Баальбека”) он отпускает такое замечание: “Затем фразы удалились, кроме одной, несколько раз промелькнувшей так быстро, что я не успел разглядеть ее лик, но она была такая ласковая, такая непохожая... ни на одну женщину, от которой я ничего подобного не мог ожидать, между тем как эта фраза своим нежным голосом сулила мне счастье, за которое действительно стоило побороться; быть может, это невидимое создание — хотя я и не знал его языка, зато понимал его отлично — и являлось той единственной Неведомой, которую мне суждено было встретить” (“Пленница”, 225). В глазах Пруста, он повторяет это раз двадцать, в женщине желаннее всего доля неизвестности (дай ему волю, он, чтобы насладиться неизвестностью, извлек бы ее из женщины как “квадратный корень”). Но знание все время убивало желание, разрушало неизвестность (которая “часто не могла устоять перед обычным знакомством”). Зато в области “впечатлений” знание не могло чего-то умалить, что-то развеять. Эта область влекла своей неизвестностью, неизвестность влечет и в желанных существах. Фраза из “Септета”, лучи летнего солнца прячут от жадных глаз знания некую тайну, которую ни одно воспоминание не сможет никогда приоткрыть.

В соотнесенном с памятью “впечатлении” остается, как и в поэтическом образе, одна двусмыслен-

ность, связанная с возможностью схватывать мыслью то, что по сути своей всегда ускользает. В споре, что ведут между собой воля брать и воля терять — желание оставить за собой и противоположное ему желание сообщать — поэзия занимает ту же ступень, что и мистические “утешения”, видения, речи. “Утешения” передают стихию неизвестности (невозможности) в доступных в общем формах. Тут властвует наслаждающаяся божественностью благочестивая душа, которой есть что сказать и в крике, и в изнеможении; она не достигает глубины, темной пустоты. Образы самой что ни на есть внутренней поэзии — и самой губительной — “впечатления”, говоря о которых, как только Пруст не рассыпался — “было так хорошо, что я замер в экстазе на неровной мостовой” или: “если бы настоящее не было столь победоносным, я бы точно потерял сознание” или “они... вынуждают... волю трепетать... в дурмане какой-то недостоверности, подобной тем ощущениям, которые можно испытать от необъяснимых видений в первые мгновения сна...” — поэтические образы, или “впечатления” все равно сохраняют, даже и тогда, когда вырываются за его пределы, некое чувство собственника, постоянство сообразующего всё с собою я.

Доля недоступности, которая кроется во “впечатлениях” и которая их предвкушает в каком-то неутолимом голоде, сквозит сильнее в романе “Под сенью девушек в цвету”, нежели в комментариях “Обретенного времени”:

“Мы начали спускаться по дороге в Юдемений; неожиданно на меня нахлынуло глубокое счастье, — таким счастливым я не часто бывал после отъезда из Комбре, — оно напоминало то, что я переживал, например, глядя на мартенвильские колокольни. Но теперь счастье было неполное. Я заметил не-вдалеке от ухабистой дороги, по которой мы ехали, три дерева, когда-то, должно быть, стоявшие в начале тенистой аллеи, — складывавшийся из них рисунок я уже где-то видел; я не мог вспомнить, из какого края были точно выхвачены деревья, но чувствовал, что край этот мне знаком; таким образом, мое сознание застряло между давно прошедшим годом и вот этой минутой, окрестности Баальбека дрогнули, и я задал себе вопрос: уж не греза ли вся наша сегодняшняя прогулка, не переносился ли я в Баальбек только воображением, не является ли маркиза де Вильпаризи героиней романа и не возвращают ли нас к действительности только вот эти три старых дерева, как возвращаешься к действительности, оторвавшись от книги, описывающей совсем иные места так ярко, что в конце концов нам кажется будто мы действительно там поселились?”

Я смотрел на них, я видел их ясно, но мой разум признавал, что за ними скрывается нечто ему неподвластное, что они вроде находящихся от нас слишком далеко предметов: как ни стараемся мы до них дотянуться, а все же в лучшем случае нам удастся на мгновение коснуться их оболочки. Мы делаем передышку только для того, чтобы размахнуться и

еще дальше вытянуть руку. Но для того, чтобы мой разум мог собраться с силами, взять разбег, мне надо было остаться один на один с самим собой. Мне хотелось свернуть с дороги, как на прогулках по направлению к Германту, когда я обособлялся от родных. Мне даже казалось, что я должен свернуть. Я знал это особое наслаждение, которое, правда, требует работы мысли, но по сравнению с которым приятность безделья, склоняющая вас лишиться себя наслаждения, представляется нестоящей. Это наслаждение, источник которого я пока еще только предчувствовал, который мне предстояло создать самому, я испытывал редко, но всякий раз мне казалось, что события, происшедшие в промежутке, незначительны и что если я ухвачусь за эту единственную реальность, то для меня наконец-то начнется настоящая жизнь. Я приставил руку щитком к глазам, чтобы закрыть их незаметно для маркизы де Вильпаризи. Я ни о чем не думал, затем, вновь собрав мысли и крепче держа их, я еще дальше рванулся по дороге к деревьям или, вернее, по внутренней дороге, на краю которой я видел их в себе самом. Я снова почувствовал за ними тот же самый предмет, знакомый, хотя и не явственно различимый, но добраться до него так и не добрался. Деревья между тем все приближались. Где же я их видел? Вокруг Комбре ни одна аллея так не начиналась. Еще меньше напоминало мне этот вид то местечко в Германии, куда мы с бабушкой ездили как-то на воды. Уж не явились ли деревья из далеких лет моего детства, таких дале-

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

ких, что время успело разрушить все окружавшее их, и, подобно страницам, которые вдруг с волнением находишь в как будто не читанной книге, они одни выплыли из забытой книги моего раннего детства? А быть может, они составляли часть одного из пейзажей снов, пейзажей всегда одинаковых, во всяком случае для меня, потому что их необычность являлась лишь объективацией во сне того усилия, какое я делал, пока еще бодрствовал, — делал, пытаясь постичь тайну местности, которую я угадывал за ее внешним видом, что так часто со мною случалось, когда я шел по направлению к Германту, или пытаясь внести тайну в местность, которую мне хотелось узнать и которая с того дня, когда я ее узнавал, теряла для меня всякий интерес, как, например, Баальбек? Быть может, они представляли собой совершенно новый образ, оторвавшийся от сна, который я видел минувшей ночью, и уже расплывшийся, так что казалось, будто он явился издалека? А быть может, я никогда их не видел, быть может, они содержали в себе, как иные деревья и травы, которые я видел около Германта, смысл не менее темный и столь же трудно уловимый, какой содержит в себе далекое прошлое, и когда они заставляли меня погружаться в свои мысли, мне казалось, будто передо мной воскресает воспоминание? А что, если они никаких мыслей в себе не таили и двоились во времени, как иногда дwoятся предметы в пространстве, только потому, что у меня устали глаза? Я не мог себе это объяснить. Между тем они шли мне навстречу — некое

мифическое видение, хоровод ведьм или норн, собиравшихся прорицать. Я склонен был предполагать, что это призраки прошлого, милые друзья детства, исчезнувшие приятели, с которыми меня связывают воспоминания. Подобно привидениям, они словно молили меня взять их с собой, оживить. В их наивной, повышенной жестикуляции читалась бессильная мука любимого существа, утратившего дар речи, сознающего, что мы не догадаемся, что оно хочет, да не может сказать нам. Но вот мы уже проехали развилку дорог, и деревья остались позади. Коляска уносила меня прочь от того, что в моих глазах было единственно подлинным, что могло бы меня действительно осчастливить, она напоминала мне мою жизнь.

Деревья удалялись и отчаянно махали руками, как бы говоря: “Того, что ты не услышал от нас сегодня, тебе не услышать никогда. Если ты не поможешь нам выбраться из этой трясины, откуда мы тянулись к тебе, то целая часть твоего “я”, которую мы несли тебе в дар, навсегда погрузится в небытие”. Так оно и случилось: в дальнейшем мне пришлось испытать то особое наслаждение и тревогу, какие я еще раз почувствовал тогда, и однажды вечером — слишком поздно, но уже навсегда — я к ним прилепился, но что несли мне деревья и где я их видел — этого я так и не узнал. И когда коляска свернула на другую дорогу и я их уже не видел, так как сидел к ним спиной, а маркиза де Вильпаризи спросила, о чем я задумался, мне стало так грустно, как будто я только что потерял друга, или умер, или

забыл умершего, или отошел от какого-нибудь бога” (“Под сенью девушек в цвету”, 236–238).

Не является ли отсутствие удовлетворения чем-то более глубоким, нежели это чувство триумфа в конце произведения?

Но ради чего писал бы Пруст, не будь у него этого чувства триумфа?.. В “Обретенном времени” имеются пространные разъяснения: письмо как бесконечный отзвук воспоминаний, впечатлений...

Но этой доле удовлетворения, триумфа противостоит другая доля. Произведение пытается передать как мгновения блаженства, так и неисчерпаемое страдание любви. Иначе какой смысл в таких утверждениях: “Разве есть в счастье какая-то польза, кроме той, что оно делает возможным несчастье”; или “Можно было бы сказать, что произведение подобно артезианскому колодцу: чем глубже сердечная мука, тем выше оно поднимается” (“Обретенное время”, 907, 908)? Я-то думаю, что основанием и пружиной произведения было не столько мимолетное удовлетворение, сколько решительное отсутствие всякого удовлетворения. В последнем томе достигается равновесие между жизнью и смертью — между “избавившимися от времени” обретенными впечатлениями и состарившимися персонажами, сбившимися в салоне Германтов как вялое стадо жертв этого самого времени. Явный замысел был в том, чтобы выставить наружу триумф обретенного времени. Но местами сквозь за-

мысел прорывается более сильное движение: оно переливается через края произведения и обеспечивает ему расплывчатое единство. Населяющие салон Германтов ветхие, потрепанные временем призраки подобны тем вещам, которые, источенные изнутри, рассыпаются в прах, едва к ним прикоснешься. Даже и в молодости они были только руинами, жертвами тайных происков автора — симпатия, с которой он выводил своих героев лишь усиливала сокровенную тлетворность этих призраков, посему даже те существа, которым мы не отказываем в существовании, каковое они себе придумывают (воображают себя собственниками своего я, да еще какой-то доли других я), существуют разве что через некую поэтику, поле действия губительных капризов. Ибо весь ужас этого движения, увенчанного тем, что Берму умерщвляют дети, а автора — его произведение, в том, что в нем-то и заключается тайна поэзии. Поэзия — это несущая обновление гибель. Она кидает в пасть ненасытного времени то, что пытается вырвать из нее кичливое отупение, она рассеивает мнимости упорядоченного мира.

Я не хочу сказать, что в “Поисках утраченного времени” нашла выражение самая что ни на есть чистая или прекрасная поэзия. Тут можно столкнуться и с тлетворностью поэзии. К желанию знать постоянно примешивается желание прямо противоположное — выставить наружу скрытую в вещах долю неизвестности. Поэзию не сведешь к простой “бойне слов”. Наивной будет и мысль, что от отупе-

ния (глупости) можно избавиться лишь сложив руки — одной своей смехотворностью. Мы сами должны бросить свое “сердце” в пасть этого времени, которое нас пожирает, которое только и делает, что пожирает то, что мы хотим упрочить. Гибельный Орест или Федра так же нужны поэзии, как жертва — жертвоприношению.

Триумф реминисценций не имеет такого уж большого значения. Из великой тоски выступает мало-помалу связанный с неизвестностью, с незнанием экстаз. Равновесие достигается благодаря тому, что потребности обладать, знать (которой, если угодно, и злоупотребляет *признание*) сделана уступка. Очень часто неизвестность наполняет нас тоской, но это условие экстаза. Тоска — это страх что-то потерять, выражение желания обладать. Это задержка перед сообщением, разжигающим желание, но внушающим страх. Кинь какую-нибудь кость потребности обладать, и сразу же тоска поворачивается экстазом.

Но кость должна так утолить эту потребность в обладании, чтобы даже духа не было рассудочных связей между неизвестностью и нами (причудливость — неизвестность — открывшейся вещи не должна поддаваться никаким исканиям). Реминисценции утоляют потребность обладать, знать: “Меня коснулось ослепительное и неразличимое видение, будто бы сказав: “Поймай меня на лету, если тебе это по силам, постарайся разгадать загадку счастья,

которую я тебе загадываю". Я почти сразу же догадался: это была Венеция..." ("Обретенное время", 867).

Пусть в поэзии открывается путь, на который всегда вставал человек, ощутив потребность избавиться себя от непомерной власти языка, но ведь кроме языка у нас и нет другого пути. Или пути параллельного — выражения.

Этим она отличается от реминисценций, которые играют в области образов — осаждая сознание, пока оно не начнет их выражать (не заступая, стало быть, черты выражения). Если и есть в игре реминисценций что-то от жертвоприношения, то цель его еще менее реальна, чем цель жертвоприношения поэтического. По правде говоря, реминисценции настолько близки к образам, что сам автор связывает их с выражением, в котором и отказывает им лишь из принципиальных соображений. Можно, конечно, сблизить область образов с областью внутреннего опыта, однако опыт, как я его понимаю, все ставит под сомнение, доходя в этом деле до самого нереального из объектов (всякая реальность которого объясняется лишь тем, что опыт не обходится без субъекта, с коим он его и связывает). Кроме того, раз уж поэзия так хочет, реминисценции (с меньшей суровостью) также ставят все под сомнение, хотя в то же время увливают — по той же самой причине. Как и поэзия, реминисценции не подразумевают отказа от обладания, они только разжигают желание и потому не могут обойтись

вовсе без объекта. Самый проклятый из поэтов тщится овладеть бегущим миром образов, которым он дает выражение, обогащая сокровищницу чело-вечества.

Поэтический образ, хотя и ведет от известного к неизвестному, привязан все же к известному, кото-рое и дает ему воплотиться, образ, хотя и разрывает в клочья мир известного, разрывая сердце самой жизни, в этом мире все же себя удерживает. Откуда следует, что почти вся поэзия есть не что иное, как падшая поэзия, услада образами, хотя и вырванны-ми из лап рабского мира (поэтичный значит благо-родный, торжественный), но спасенными от внут-реннего разрушения, коим оборачивается доступ к неизвестности. Самые что ни на есть разрушенные образы принадлежат миру обладания. Горестно, конечно, владеть руинами, но это не значит, что ты ничем не владеешь: что одна рука отдает, другая забирает.

Даже до ленивых умов дошло, что Рембо, оста-вив поэзию, отринул прочь весь мир возможного, в котором она процветает, — это было окончатель-ное, бесповоротное, безысходное жертвоприноше-ние. Ну а то, что он кончил выматывающей душу абсурдностью (африканская эпопея), не имело в их глазах решающего значения (за все, понятно, надо платить). Но умы эти не могли следовать Рембо: они только и делали, что им восхищались, ведь Рембо, отринув от себя возможное, упразднил его

для других. В силу того, что они восхищались Рембо лишь из любви к поэзии, одни из них продолжали поэзией наслаждаться, а то и писали, правда, червь сомнения уже начал свою работу; другим пришлось по душе хаос непоследовательности, где им было до того вольготно, что они не останавливались ни перед каким утверждением. Когда же, как часто бывает, “те и другие” собрались — в немалом числе экземпляров и всякий раз с каким-то отличием — в одной личности, они сложили определенный тип существования. Червь сомнения сразу же дал о себе знать, правда, уже не в плане искусства, но в плане социального действия, в какой-то униженности, даже детскости. В мире литературы — или живописи — разработали несколько обязательных правил непристойности и благополучно перешли к такой жизни, в которой излишества (злоупотребления) нельзя было отличить от сдержанности лучших из лучших. Я не против, только вот от прямоты Рембо не осталось почти и духу.

Смысл заветной дали не ускользает даже от тех, кто определяет поэзию “землею сокровищ”. Бретон (во “Втором манифесте”) писал: “Ясно, что сюрреализму нет никакого дела до того, что производится под именем искусства, даже антиискусства, философии или антифилософии, словом, всего, что не ставит себе целью уничтожение бытия в единственном, ослепительном и сокровенном бриллианте, который будет душой и льда, и огня”. С самых первых слов “уничтожение” пошло как-то

слишком “красиво”, столько было разговоров, а то и просто оспаривания всего, что позволило бы достичь этой цели.

Я так пространно говорил о Прусте, потому что его внутренний опыт, быть может, чуть ограниченный (зато столь притягательный во всей своей фривольности, счастливой беззаботности), был совершенно свободен от пут догматизма. Я бы добавил и дружбу, манеру забывать, страдать, некое чувство державного сообщничества. И еще: поэтический ток его произведения, невзирая ни на какие помехи, выходит на путь, который ведет поэзию к “крайности” (но об этом дальше).

Из всех видов жертвоприношения поэзия выделяется тем, что нам дано поддерживать, усиливать ее горение. Но ощутиее, нежели в других жертвоприношениях, и нищета поэзии (если принять во внимание то, что приходится в ней на *личность*, на тщеславие). Главное же в том, что одна уже жажда поэзии делает нашу нищету нестерпимой: уверившись в бессилии, до коего нас довело, даровав настоящую свободу, жертвование всеми на свете объектами, мы зачастую испытываем потребность пойти еще дальше, дойти до жертвоприношения, в котором в жертву приносится субъект. Быть может, ничего страшного тут нет, но если субъект действительно гибнет, он сбрасывает ярмо жадности, его жизнь освобождается от гнета скупости. Жертва, поэт, имея своим долгом населять руина-

ми неуловимый мир слов, быстро устает, без конца пополняя литературную сокровищницу. Он приговорен: исчезнет у него тяга к сокровищнице, и он перестанет быть поэтом. Но он не может закрыть глаза на некое излишество, на злоупотребление личной гениальностью (слава). Обнаружив в себе крупицу гениальности, человек воображает, что она всегда останется за “ним”, как всякая крупица земли остается за крестьянином. Наши предки, что были нас скромнее, сознавали, что есть в этих урожаях, в этих стадах — которые им надо было использовать, чтобы жить, — нечто такое, что нельзя было использовать без зазрения совести (что видно всякому в человеке или в ребенке), и в иные души стало прокрадываться отвращение к “использованию” поэтического гения. Когда это отвращение стало явным, все покрылось мраком — надо выблевать из себя это зло, его надо “искупить”.

Очень хотелось бы, дай только волю, зло упразднить. Но само желание упразднить вылилось (гениальность, как ни крути, так и останется личностной) лишь в выражение желания. Чему свидетельство эти фразы, сокровенная звучность которых перекрывает всякую возможность реальной действительности. “Все люди, — сказал Блейк, — похожи друг на друга своей поэтической гениальностью”. А Лотреамон добавил: “Поэзия — это дело рук всех людей, а не одиночек”. Мне очень хотелось бы посмотреть, насколько далеко можно зайти, пытаясь на самом деле осуществить такие помыслы:

разве поэзия не дело рук одиночек, которых посещает гений?

Поэтический гений это вам не дар слова (дар слова необходим, ведь дело идет о словах, но как часто он теряется): это обожествление руин, которых ждет не дождется сердце, дабы все застывшие вещи рассыпались прахом, себя теряя и сообщая. Что может быть реже! Это влечение предугадывает, да от того, кто им движим, просто требуется безмолвие, одиночество: чем сильнее оно вдохновляет, тем безжалостнее уединяет. Но раз уж это влечение к насущному разрушению, раз уж использование недалекими умами поэтической гениальности должно быть “искуплено”, то какое-то темное чувство толкает самых вдохновенных прямо к смерти. Иной, правда, не умея умереть, не зная, как разрушить себя целиком, разрушает в себе хотя бы поэзию.

(Никак не могут взять в толк, что литература, поскольку в ней нет ничего, ежели она не поэзия, а поэзия прямо противоречит своему имени, литературный язык — выражение скрытых желаний, потаенной жизни — есть не что иное, как извращение языка, равно как эротизм — извращение половых функций, разве что чуть посильнее. Вот откуда “террор”, что свирепствует под конец “словесности”, как и искание порока, все новых удовольствий под конец дебоширской жизни.)

Идея — которой обманываются одни, обманывая ею других, — о некоем обретенном наконец едино-

душном существовании, которое-де будет двигаться внутренней обольстительностью поэзии, удивляет меня тем сильнее, что:

Никто лучше Гегеля не понял значения раздельности людей. Этой роковой разорванности он один отвел место — надлежащее место — в философских построениях. Но не романтическая поэзия, а “всеобщая воинская повинность” была для него залогом возвращения к той всеобщей жизни, без которой, по его мысли, невозможно никакое знание (он увидел в том знак времени, доказательство того, что история подходит к концу).

Мне часто приходилось сталкиваться с тем, что Гегеля цитируют — наудачу что ли — даже те, кто грезит неким поэтическим “Золотым веком”, зная ничего не желая о том, что мысли Гегеля настолько слитны, что их смысл можно уловить не иначе как в необходимости связующего их движения.

И у меня есть некоторые основания дать гибким умам пиццей для размышления безжалостный образ “Золотого века”, скрытый под оболочкой “Века железного”. Зачем себя обманывать? Поэт, влекомый какой-то слепотою, не может не чувствовать, что отдаляется от людей. Чем глубже он проникает в те тайны, *что суть тайны других, точно как и его*, тем сильнее от других отдаляется, становясь более одиноким. В глубине одиночества обновляется мир, но только для одного. Поэт, идя все дальше и дальше, торжествует над своей тоскою, тоска других остается тоской. Ему не отвернуть от поглощающей его судьбы, удалившись от которой он бы

сгинул. Ему надо идти все дальше и дальше, в той дали и лежит его страна. Поэт — не толпа, он неизлечимо одинок.

Известное, знамо дело, не может не знать, что оно-то и есть сама *неизвестность* под маской человека как все!

Об умерщвлении автора его произведением. — “Счастье целительно для тела, тогда как печаль развивает силы ума. Не она ли всякий раз открывала нам закон, который, так или иначе, необходим для того, чтобы привести нас к истине, заставить относиться к миру всерьез, вырывая всякий раз сорняки привычек, скепсиса, легкомыслия, безразличия. Эта истина, что правда то правда, не уживается со счастьем, со здоровьем, равно как не всегда уживается с жизнью. Печаль доводит до смерти. С каждой новой раной мы чувствуем, как вздувается еще одна вена, на глазах распространяя по всему нашему времени свою смертельную извилистость. Именно так складывался этот ужасный, омертвевший лик старого Рембрандта или старого Бетховена, над которыми все подсмеиваются. И в этом и не было бы ничего, кроме мешков под глазами или морщин на лице, не будь тут сердечной муки. Но поскольку силы легко превращаются в другие силы, поскольку пыл, ежели он длится, становится светом, и электричество молнии может сфотографировать, поскольку глубокая сердечная боль может взмыть вверх, словно флаг — зримое постоянство

образа при каждой новой печали, — следует принять физическую боль, которая дается ради духовного знания, которое она нам приносит: пусть разлагается наше тело, ибо каждая частичка, которая от него отделяется, становясь зримой, читаемой, прибивается к нашему произведению, дополняя его теми страданиями, в каковых иные более одаренные натуры и не нуждаются, упрочая его по мере того, как эмоции истощают жизнь”. Боги, которым мы приносим наши жертвы, суть не что иное, как жертва, выплаканные до смерти глаза. Эти “Поиски утраченного времени”, которые не были бы написаны автором, если бы тот не терзался горестями, если бы не уступал себя этим горестям, приговаривая: “Пусть разлагается наше тело...”, что это такое, как не река, которая заведомо течет в устье, которым оборачивается фраза: “Пусть разлагается...”? — а раздолье, в котором открывается это устье, и есть смерть. Мало того, что произведение ведет автора в могилу, это манера умирать: оно написано на смертном одре... Автор сам хотел, чтобы мы с каждой строчкой все глубже проникали в его умирание. Ведь он описывает себя, говоря об этих званых, что “их там не было, потому что они не могли там быть, что их секретарь извинялся за их воскрешение одним из тех посланий, которые вручались время от времени принцессе”. Стоит рукописью заменить четки “этих больных, что умирали долгие-долгие годы, уже не вставали, не шевелились и даже среди фривольной прилежности по-

сетителей, привлеченных сюда то ли любопытством путешественника, то ли доверчивостью паломника, были похожи — со своими закрытыми глазами, со своими четками, наполовину откинутыми смертными уже покрывалами — на надгробья, которые боль изваяла из белого и крепкого, как мрамор или кость, материала и уложила поверх могил”.

О ЖЕРТВОПРИНОШЕНИИ,
В КОТОРОМ В ЖЕРТВУ ПРИНОСИТСЯ ВСЕ
(ПРОДОЛЖЕНИЕ И КОНЕЦ)

“Слышали ли вы о том безумном человеке, который в светлый день зажег фонарь, выбежал на рынок и все 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 вперемешку. 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, впе-

ред, 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 все сильнее и больше ночь? Не приходится ли среди 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 смоеет 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, благодаря этому деянию, принадлежать к истории высшей, чем вся прежняя история!” (“Веселая наука”, III, 125).

Это жертвоприношение, *плоды* которого мы теперь *пожинаем*, отличается от других: сам устроитель не избегает удара, гибнет, исчезает вместе с жертвой. Еще раз: атеист удовлетворен обезбоженным, завершенным миром, устроителя же такого жертвоприношения охватывает тоска перед лицом незавершенного, незавершимого, навсегда непости-

жимого мира, который разрушает его, рвет в клочья (и сам мир разрушается, рвет себя в клочья).

Меня останавливает другое: этот мир, что себя разрушает, рвет в клочья... делает это без всякого шума, в движении, которое ускользает от человека говорящего. Отличие между этим миром и оратором кроется в отсутствии воли. Мир безумен в своей глубине, безумен, так сказать, без всякого умысла. Безумец же фиглярствует. Случается, что кто-то из нас уступает безумию, чувствует, что становится всем. Крестьянин, наткнувшийся на кучку взрыхленной земли, выдающей присутствие крота, думает не об этом слепыше, но о том, как его уничтожить; точно так же друзья несчастного, столкнувшись со знаками, выдающими “манию величия”, задаются вопросом о том, какому врачу доверить больного. Я отдаю предпочтение “слепышу”, в драме он играет заглавную роль: устроителя жертвоприношения. Именно безумие, мания величия заставляет человека взять Бога за горло. И что сам Бог проделывает с простотой отсутствия (лишь безумец понимает, что настал час рыданий), безумец совершает с криками бессилия. И крики эти, это сорвавшееся с цепи безумие — что это, как не кровь жертвоприношения, кровавого действия, в котором как в древних трагедиях, под занавес вся сцена устилается трупами?

Усилие нужно, когда тебе изменяют силы. Именно в такое мгновение все рассеивается — вплоть до

правдоподобия мира. В конце концов надо было все увидеть безжизненными глазами, стать Богом, иначе нам никогда не изведать, что значит гибнуть, что значит ничего не знать. Ницше долго продержался на вершинѣ. Когда пришло время уступить, когда он понял, что все приготовления к жертвоприношению завершились, ему не оставалось ничего другого, как радостно сказать: Я есмь Дионис и т. д.

К чему примешивается любопытство: было ли ницшевское понимание “жертвоприношения” неглубоким? ханжеским? каким-то еще?

Все случилось в божественном смятении! Единственно “невинность”, слепая воля спасают нас от “проектов”, заблуждений, к коим ведет скаредный глаз различения.

Находясь под впечатлением известного видения вечного возвращения, Ницше, уступая силе чувств, и смеялся, и трепетал. Он слишком много плакал: это были слезы ликования. Идя через лес, вдоль озера Сильваплана, он остановился “у могучего, пирамидально нагроможденного блока камней, недалеко от Сурлея”. Воображаю себе, что я тоже бреду к этому озеру, и у меня наворачиваются слезы. Не то чтобы я нашел в идее вечного возвращения какую-то малость, которая могла бы взволновать и меня. Самым очевидным образом в этом открытии, которое должно бы выбить у нас почву из-под ног — в глазах Ницше единственно перевоплотившийся человек смог бы преодолеть ужас это-

го открытия, — является то, что оно вовсе не затрагивает воли. Объектом его видения, заставившим его и смеяться, и трепетать, было не возвращение (даже не время), но то, что обнажило возвращение, — невозможная глубина всего на свете. И глубина эта, как бы до нее ни добираться, остается все время той же самой, поскольку она и есть ночь — узрев ее, нельзя не согнуть (извести себя до белого каления, потерять в экстазе, в пылу).

Остаюсь безразличным, стараясь воспринять разумное содержание ницшевского видения и через него понять, как оно его терзало, вместо того чтобы заметить об этом понятии времени, которое ставило под сомнение всю жизнь, вплоть до последней крохи ее смысла, что оно-то и лишило его всякой устойчивости и заставило жить так, чтобы видеть то, что видят при гибели (как он увидел это впервые в тот день, когда понял, что Бог был мертв, что он сам Его убил). При желании я мог бы вписать время в гипотезу круговращения, но это ничего не изменит: всякая гипотеза о времени выматывает душу, имеет смысл только как средство доступа к неизвестности. И уж совсем неудивительно, что по ходу экстаза, как и в науке, возникает иллюзия знания и обладания (облачаю, насколько возможно, неизвестность известностью).

Смех сквозь слезы. — Умерщвление Бога — это жертвоприношение, которое, заставляя трепетать, вызывает у меня смех, ибо в этом действе я гибну

точно так же, как жертва (тогда как жертвоприношение Человека несло спасение). В самом деле, вместе с Богом, вместе со мной гибнет нечистая совесть устроителей жертвоприношения, от жертвы уклонявшихся (смятение пугливой, но настырной души, уверившейся, дело ясное, в вечном спасении, кричащей, что она-де недостойна).

С виду все так, что жертвоприношение, в котором в жертву приносится разум, совершается лишь в воображении и не влечет за собой каких-то кровавых последствий или чего-то в этом роде. Но от поэзии оно отличается своей всецелостью, тем, что не оставляет места наслаждению, ну разве чуточку в произвольном скольжении да отрешенном смехе. Если что-то и остается жить, то лишь по недостатку — словно забытый цветок на сжатом поле.

Это странное жертвоприношение, предполагающее крайнюю степень мании величия — мы чувствуем, что становимся Богом, — имеет, однако, обычные следствия в одном-единственном случае: пусть из-за скольжения нет никакого наслаждения, пусть мания величия не доходит до крайности, мы все равно приговорены к тому, чтобы добиваться “признания”, хотеть быть Богом для толпы; благоприятное, для безумия, условие, но только, правда, для безумия. Во всяком случае последним следствием будет одиночество, безумие его только углубляет, поскольку его не сознает.

Если кто-то удовлетворится поэзией, если он не тоскует по тому, чтобы пойти дальше, он с полным правом может вообразить себе, что наступит такой день, когда всем станет известно его царствие, что, признав себя в нем, все с ним смешаются (чутьочку наивности и подпадешь под эти легкие чары: вкусить обладания будущим). Но если хочешь, можешь пойти дальше. Мир, тень Бога, собственное существо могут показаться поэту в свете руин. И тогда-то в самом конце пути начинают маячить неизвестность и невозможность. Но ты чувствуешь себя таким одиноким, что одиночество будет тебе второй смертью.

Если идти до конца, надо извести себя, выдюжить одиночество, перетерпеть, нужно отказаться от *признания*, быть выше этого, быть так, словно тебя нет, словно у тебя нет ума, воли, надежды, словно ты не здесь, а где-то там. Мысль же (из-за того, что кроется в ее глубине) следует похоронить заживо. Я выпускаю ее в свет, заранее зная, что она не будет признана, ибо должна быть такой. Надо, чтобы кончилось ее брожение, чтобы она затаилась и старела в каком-нибудь уголке, не помышляя о какой-то там чести. Я и она вместе со мной должны сгнуться в бессмыслии. Мысль — это руина руин, ее разрушения не передашь толпе, оно взывает к тем, кто посильнее.

То, что кроется в смехе, и должно в нем крыться. Если наше познание зайдет дальше, и мы про-

никнем в это укрытие, в эту неизвестность, которая разрушает познание, то новое знание, которое ослепляет нас, следует оставить во мраке (который и окутывает всю нашу жизнь), дабы другие по своей наивности так и жили в слепоте.

Крайнее движение мысли должно предстать во всей наготе: посторонним действию. Действие имеет свои законы, свои требования, коим отвечает мысль практическая. Доходя до самой дали в искании далеких возможностей, независимая мысль не может не оградить себя от поля действия. Если действие — это “злоупотребление”, то мысль бесполезная — это жертвоприношение, “злоупотребление” должно иметь свое место, свои права. Если включить жертвоприношение в цикл целесообразной деятельности, то оно тоже может иметь смысл: оно не только не отрицает злоупотребления, оно делает его возможным (скаредное потребление выращенных богатств становится возможным лишь по завершении расточительных праздников первого урожая). Но равно как независимая мысль отказывается судить о поле действия, так и практическая мысль, в свою очередь, не может выставить свои правила в деле продолжения жизни на дальних краях возможности.

Последствия одиночества. — “Всякий глубокий ум нуждается в маске, — более того, вокруг всякого глубокого ума постепенно вырастает маска, благодаря всегда фальшивому, именно *плоскому* толко-

ванию его слова, каждого шага, каждого подаваемого им признака жизни” (“По ту сторону добра и зла”, 40).

Замечание о тонической стороне одиночества. — “...и само страдание они считают за нечто такое, что должно быть *устранено*. Мы же, люди противоположных взглядов, внимательно и добросовестно относимся к вопросу — где и как до сих пор растение “человек” наиболее мощно возрастало в высоту, — полагаем, что это случилось всегда при обратных условиях, что для того опасность его положения сперва должна была разрастись до чудовищных размеров, сила его изобретательности и притворства (его “ум”) должна была развиваться 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, насилия, рабство, опасность на улице и в сердце, скрытность, стоицизм, хитрость искусителя и чертовщина всякого рода, что все 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).

Есть ли более приглушенное, более беззвучное, более подземное одиночество? В темной неизвестности прерывается дыхание. Жертвоприношение — это последняя капля в море всех на свете агоний.

Если я смог изведать тишину другого, *я емь*, именно я, Дионис, *я емь* распятый. Но разве можно так забыть свое одиночество...

Последнее озарение: я слеп, крошечная тьма — так и остаюсь в слепоте. И там и здесь только то, что я вижу: тапки, кровать...

Высшая и чистая шутка горения. — В облачном безмолвии сердца и грусти пасмурного дня, в этом необъятном просторе забвения, представляющем моей усталости ложе болезни, а скоро и смерти, мою руку, что в бессилии свесилась вместе с простынью с кровати, трогает проскользнувший сюда солнечный луч, тихо умоляя меня поднять ее и поднести к глазам. И все мои жизни, как толпа в предвкушении чудного мгновения всеобщего праздника, словно бы очнулись во мне, вышли из оцепенения, вырвались, безумствуя, из долгого тумана, в котором пребывали, уверив себя в собственной смерти, в моей руке цветок, я подношу его к губам.

ЧАСТЬ ПЯТАЯ

MANIBUS DATE

LILIA PLENIS

GLORIA IN EXCELSIS MINI

На вышине небес
Меня славят, я слышу их голоса, ангелы
Под солнцем я есмь ползучий червь
маленький и черный катящийся камень
меня настигает
раздавив каблуком
смерти
В небе
Беснуется, слепит
Солнце
Я кричу:
“он не посмеет”
он смеет

Кто есмь я
не мое "я" нет нет
но пустыня необозримой ночи
в которой я есмь
которая есть
пустыня необозримость ночь одурь
мимолетное безвозвратное ничто
Скончавшееся
так и не узнав
ответа
истекающая грезами
солнечная
губка
углубись в меня
дабы я более не знал
ничего, кроме этих слез

ЧАСТЬ ПЯТАЯ

Звезда
Я есмь она
о смерть
громовая звезда
безумный набат моей смерти

ЖОРЖ БАТАЙ

Поэзия
не такая уже мужественная
но нежность
ухо услады
раздается вопль паствы
от одной дали к другой
гаснет факел

ЧАСТЬ ПЯТАЯ

Б О Г

На теплой ладони
я умираю ты умираешь
где это он
где это я
не до смеха
я умираю
мертвее смерти
в чернильной ночи
стрелой вонзившейся
в него

КОММЕНТАРИИ

С. Л. ФОКИН

Книга Жоржа Батая “Внутренний опыт” была выпущена в свет в 1943 г. парижским издательством “Галлимар”; незадолго до этого здесь были опубликованы “Миф о Сизифе” А. Камю и “Бытие и ничто” Ж.-П. Сартра. В 1954 г. “Внутренний опыт” был переиздан как первый том “Суммы атеологии” (дополненный “Методом медитации” — небольшим эссе, появившимся в 1947 г., и “Постскриптумом 1953 года”). Второй том “Суммы”, составленный из книги “Виновный” (1944), к которой было написано новое введение, и эссе “Аллилуйя” (1947), увидел свет в 1961 г., за несколько месяцев до смерти Батая. Третий том должен был включать в себя книгу “О Ницше, или Воля к удаче” (1945) и “Меморандум” (1945) — сборник избранных афоризмов Ф. Ницше с предисловием Батая, выпущенный в ознаменование столетия со дня рождения немецкого философа. Книгой “Святость зла”, которую предполагалось составить из критических этюдов о рыцарстве и колдовстве, маркизе де Саде и А. Камю, Ш. Бодлере и С. Вейль (замысел этот частично воплотился в сборнике “Литература и зло”, 1957), писатель предполагал либо завершить, либо продолжить атеологические изыскания. Так или иначе, сердцевину “Суммы

атеологии” составляет военный триптих: “Внутренний опыт”, “Виновный”, “О Ницше, или Воля к удаче” (1943–1945).

Для настоящего перевода была использована редакция 1954 г.: при подготовке “Внутреннего опыта” для издания в составе “Суммы” писатель внес в текст 1943 г. незначительные исправления и несколько подстрочных примечаний; эссе “Метод медитации” и “Постскрипtum 1953 года”, относящиеся к реализации замысла “Суммы”, в настоящее издание не включены. Перевод выполнен по полному собранию сочинений Ж. Батая, подготовленному к печати Д. Олье, Ф. Клоссовски и Ф. Мармандом: *G. Bataille. L'Expérience intérieure. — Œuvres Complètes. T. V. Paris, Gallimard, 1973, p. 7–190.*

Стр. 9. ...*то, что сказал Ницше о “Веселой науке”*: “Почти в каждой ее строке...” — Ф. Ницше. Соч. в 2-х т. / Сост., ред., вступ. ст. и прим. К. А. Свасьяна. М., Мысль, 1990. Т. 1, с. 743. Пер. Ю. М. Антоновского.

“Нам предносится другой идеал...” — Там же, с. 746.

Стр. 10. *Приведу еще несколько строк... “Видеть, как гибнут трагические натуры...”* — Один из излюбленных фрагментов приснопамятной “Воли к власти”. Батай приводит его в “Меморандуме” (1945), упомянутом выше сборнике ницшевских афоризмов, и в статье о Бодлере, вошедшей в книгу “Литература и зло” (1957).

Стр. 19. *Я читаю у Дионисия Ареопагита... “Боговидные умы...”* — *Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии* / Изд. подгот. Г. М. Прохоровым. СПб., Глагол, 1994, с. 33.

...как говаривал Экхарт... — Мейстер Экхарт, Иоганн (ок. 1260–1327) — немецкий философ-мистик, монах-доминиканец, представитель традиции негативной теологии.

Стр. 19. *“Таким образом, ко всеобщей все превышающей причине...”* — Дионисий Ареопагит. Ук. соч., с. 39.

Стр. 20. *Иоанн Креста* — каноническое имя Хуана де Йепес-и-Альвареса (1542–1591), испанского поэта-мистика.

Святая Тереза (Тереса де Сепеда-и-Аумада, в монашестве Тереса Иисусова, 1515–1582) — одна из самых чтимых святых Испании, глубочайший поэт-мистик.

Стр. 24. *...как это делает в своей онтологии Хайдеггер.* — Работы Мартина Хайдеггера (1889–1976) входят в круг чтения Батая с конца 20-х годов.

...в кругу нескольких друзей... один из них... Морис Бланшо. — Знакомство Батая с писателем М. Бланшо (р. 1907) состоялось в 1941 году, в период завершения “Внутреннего опыта”.

Стр. 31. *Киркегор, Сёрен* (1813–1855) — датский писатель, теолог, философ, предтеча экзистенциализма XX века.

Стр. 34. *Рассуждение...* — Рассуждение — один из главных антиконцептов “Внутреннего опыта”. Рассуждающему характеру сознания Батай противопоставляет метод медитации, развивающий технику озарений, прозрений, выскальзывания сознания из субъективности. По существу, да и буквально, дело идет о сопротивлении тому, что в настоящее время называют “дискурсом” (discours), “дискурсивными формами”.

Стр. 35. ...относительно "Упражнений" святого Игнатия... — Лойола, Игнатий (1491–1556) — испанский дворянин, основатель ордена иезуитов. "Духовные упражнения" являются своего рода "педагогической поэмой" иезуитского воспитания.

Стр. 55. ...одна фраза из "Was ist Metaphysik?": "Наше присутствие..." — М. Хайдеггер. *Время и бытие*. М., Республика, 1993, с. 16. Пер. В. В. Библихина.

Стр. 63. "Как чудесно и неискушенно..." — Ф. Ницше. *Ук. соч.* Т. 1, с. 547–548. Пер. К. А. Свасьяна.

Стр. 81. *Проклятие Рембо, которому пришлось повернуться спиной к возможному...* — Французский поэт Артюр Рембо (1854–1891) в расцвете творческого гения принес литературу в жертву, став торговцем.

Стр. 85. ...тоска, вызванная чтением "Ста двадцати дней" — Роман "Сто двадцать дней Содома" был написан Д. А. Ф. де Садом (1740–1814) в Бастилии.

Стр. 92. ...Девиз Декарта: "Larvatus prodeo" — "Подобно тому как актеры, дабы скрыть стыд на лице своем, надевают маску, так и я, собирающийся взойти на сцену в театре мира сего, в коем был до сих пор лишь зрителем, предстаю в маске" (*Р. Декарт*. *Соч.* в 2-х т. Т. 1. М., Мысль, 1989, с. 573. Пер. с лат. Я. А. Ляткера).

Стр. 97. *Бретон*, Андре (1896–1966) — французский поэт, вождь и основоположник сюрреализма.

Стр. 119. *Бланшо спрашивал меня: почему не вести внутренний опыт так, словно бы я был последним человеком.* — В 1956 г. М. Бланшо опубликовал одноименную повесть. См.: М. Бланшо. *Последний*

человек / Пер. с франц. и послесл. В. Лапицкого. СПб., Азбука — Терра, 1997.

Стр. 123. “Клопшток Англию хулил как хотел...” — У. Блейк. Избранные стихи. / Сост. А. М. Зверев. М., Прогресс, 1982, с. 265. Пер. В. Л. Топорова.

Стр. 124. *Бергсон*, Анри (1859—1941) — французский мыслитель, автор учения о времени, творческой интуиции и эволюции, оказавшего сильнейшее влияние на литературу первой половины XX века.

Стр. 129. *В давних мыслях о “пинакле”* — Изначально “пинакль” (от лат. *pinnaculum*, уменьш. от *pinna* — крыло) — крыло Иерусалимского храма, куда сатана вознес Христа, дабы Тот бросился вниз, доказав свое богосынство: “И повел Его в Иерусалим, и поставил Его на крыле храма, и сказал Ему: если Ты Сын Божий, бросься отсюда вниз” (Лук. 4, 9). В романской и готической архитектуре пинаклями стали называть род башенок с квадратным или многоугольным основанием и остроконечно-пирамидальным верхом, которые ставились на внешних контрфорсах, на перилах крыши, ее гребне и т. д. В современном французском языке (начиная с XVIII в.) фразеологизм “вознести кого-либо на пинакль” означает “превозносить до небес”, расхваливать сверх меры. Батай играет всеми смыслами “пинакля” — теологическим (предел искушения), архитектурным (вершина Собора), моральным (самоуверенность личности). Важно, что на “пинакль” возносится “личность”, оттуда начинается спуск в “подполье” человека.

“*Литература*” — журнал (1919—1922), основанный А. Бретоном, Ф. Супо и Л. Арагоном, первый печатный орган французского сюрреализма.

Стр. 167. *Анжела из Фолиньо* (Ангелина Фолинь-осская, 1248–1309) — итальянская святая, была близка к ордену францисканцев, мистик неортодоксального толка.

Стр. 189. *“Вскоре ночь стала казаться ему...”* — Ср.: *M. Blanchot. Thomas l’obscur*. Paris, Gallimard, 1941, p. 14–15.

Стр. 190. *“Никогда еще философия...”* — Ibid., p. 111.

Стр. 196. *“Задержавшись достаточно долго...”* — *P. Декарт*. Ук. соч., с. 599. Пер. с фр. С. Я. Шейнман.

Стр. 210. *“Обретенное время” еще не вышло в свет...* — Книга *“Обретенное время”*, заключительный том романного цикла М. Пруста *“В поисках утраченного времени”*, вышла в свет в 1927 году.

Стр. 226. *...в строчках, написанных мною три года назад...* — Цитируются фрагменты эссе *“Практика радости перед лицом смерти”*, опубликованного в 1939 г. в журнале *“Ацефал”*.

Стр. 228. *...строки из эссе “Дружба”* — Навяянное знакомством с М. Бланшо эссе *“Дружба”* вошло в книгу *“Виновный”* (1944).

Стр. 240. *“О горе всех, кто дарит!..”* — *Ф. Ницше*. Ук. соч. Т. 2, с. 76. Пер. Ю. М. Антоновского.

Стр. 243. *Вспомнив о “Стихотворениях” Лотреамона...* — *“Стихотворения”* (1870) — произведение графа де Лотреамона (1846–1870), пародирующее афоризмы французских моралистов.

Стр. 244. *“Бесчестнее всего люди относятся к своему Богу...”* — *Ф. Ницше*. Ук. соч. Т. 2, с. 291. Пер. Н. Полилова.

“Существует большая лестница...” — Там же, с. 283.

Стр. 256. *“она была для меня великой богиней Времени”* — М. Пруст. Пленница / Пер. Н. М. Любимова. М., Республика, с. 329. Далее ссылки и цитаты из “Пленницы” приводятся по этому изданию.

Стр. 257. *“Как страдал я от забывчивости природы...”* — Там же, с. 329. Уточненный перевод: “...Как страдал я от забывчивости природы, которая, разделив тела, не подумала о том, чтобы сделать возможным толкование души (ведь если ее тело было в моей власти, то ее мысль ускользала от моей мысли). Я стал понимать, что даже для меня Альбертина не была той дивной пленницей, которой я думал украсить свое жилище, тщательно скрывая при этом все следы ее присутствия даже от тех, кто навещал меня и не подозревал, что она в соседней комнате, в конце коридора, ну совсем как тот персонаж, о котором никто не знал, что он держит в бутылке китайскую принцессу; как-то настойчиво, безжалостно, безысходно приглашая меня на поиски прошлого, она, скорее, была для меня великой богиней Времени”.

Стр. 259. *“Сколько раз за мою жизнь...”* — Ср.: М. Proust. A la recherche du temps perdu. III. Le temps retrouvé. Ed. établie et présentée par P. Clarac et A. Ferré. Paris, Gallimard, 1983, p. 872. Далее ссылки на “Обретенное время” приводятся в тексте по этому изданию.

Стр. 267. *“Мы начали спускаться по дороге в Юдемениль...”* — М. Пруст. Под сенью девушек в цвету / Пер. Н. М. Любимова. М., Крус, 1992, с. 236–238.

Стр. 276. *“Ясно, что сюрреализму нет никакого дела...”* — Ср.: А. Бретон. Второй манифест сюр-

КОММЕНТАРИИ

реализма. — В кн.: Антология французского сюрреализма. М., Гитис, 1994, с. 291.

Стр. 283. “Слышали ли вы о том безумном человеке...” — Ф. Ницше. Ук. соч. Т. 1, с. 592–593. Пер. К. А. Свасьяна.

Стр. 290. “Всякий глубокий ум нуждается в маске...” — Ф. Ницше. Ук. соч. Т. 2, с. 272. Пер. Н. Полилова.

Стр. 291. “...и само страдание...” — Там же, с. 275.

Стр. 293. *Manibus date lilia plenis*. — лат. “Дайте лилий полными горстями” (Вергилий. Энеида VI, 883). Предыдущая фраза Вергилия (“*Tu Marcellus eris*” — “Будешь Марцеллом и ты”) цитируется как обещание блестящей будущности; лилии “полными горстями” развенчивают надежды, напоминают о том, что все кончается прахом.

Стр. 295. *Gloria in excelsis tibi*. — лат. “Слава в вышних мне!” вместо “*Gloria in excelsis Deo*”, “Слава в вышних Богу!” (Лук. 2, 14), славословия, возглашаемого ангелами при рождении Христа.

“ВНУТРЕННИЙ ОПЫТ” ЖОРЖА БАТАЯ

С. Л. Ф О К И Н

I

В литературе XX века Жорж Батай (1897–1962) занимает необыкновенно двусмысленное место. Так или иначе его творчество связывают с сюрреализмом, экзистенциализмом, структурализмом, хотя, развертываясь по краям названных философско-эстетических течений французской мысли, по существу оно к ним не принадлежало. Имя Батая ставят в один ряд с именами таких видных мастеров французской словесности, как А. Бретон, А. Камю, Ж.-П. Сартр, но, поддерживая с этими писателями тесные и непростые отношения, много своих сил он убил как раз на то, чтобы выявить их слабости и внутреннюю противоречивость. Его главные идеи, подхваченные было новейшей французской мыслью (Р. Барт, Ж. Делез, Ж. Деррида, Ж. Лакан, М. Фуко), до сих пор наталкиваются на живое сопротивление современной культуры, поскольку, взывая к канувшим в лету понятиям божественного, святого, святотатственного, жертвенного, ставят под вопрос как саму культуру, так и “современность”. Наконец, его сочинения, бросая вызов междисциплинарным границам гуманитарного знания, захватывают самые разные жанры ис-

кусства мысли и все время разрушают их, преступая их нормы и каноны: перу Батая принадлежат богохульные эротические романы и ученые трактаты по истории религии и политической экономии, проникновенные стихотворные миниатюры, хлесткие политические памфлеты и серьезные социологические штудии, россыпи блестящих афоризмов и многоготовная “Сумма атеологии”, глубокие этюды по “Феноменологии духа” Гегеля и блестящие искусствоведческие эссе о наскальной живописи, картинах Мане, романах Пруста, стихах Шара.

Парадокс неуместности Батая в традиционном культурном поле точно подметил в свое время Р. Барт: “К какой рубрике отнести Жоржа Батая? Кто этот писатель — романист, поэт, эссеист, экономист, философ, мистик? Ответ настолько затруднителен, что обычно о Батае предпочитают просто не упоминать в учебниках литературы; дело в том, что Батай всю жизнь писал тексты или, вернее, быть может, один и тот же текст”¹. Эта мысль высказана много лет тому назад; сегодня имя Батая уже завоевало себе место в учебниках литературы, философии, социологии, искусствознания; в фундаментальной “Французской литературе 1945–1990”, подготовленной группой российских литературоведов, появился очерк С. Н. Зенкина, посвященный Батаю-эссеисту². Мало того что время опровергло суждение

¹ Р. Барт. От произведения к тексту. — В кн.: Р. Барт. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., Прогресс, 1989, с. 415.

² С. Н. Зенкин. Жорж Батай. — В кн.: Французская литература. 1945–1990. М., Наследие, 1995, с. 799–809.

Барта, серьезные сомнения вызывает теперь и мысль критика о том, что Батай “ всю жизнь писал тексты”.

Да, все написанное им отличается известным однообразием, однако существенно, что творческое сознание писателя почти не было затронуто грезой о “ великом произведении”, грезой, волновавшей умы многих его современников: большую часть его сочинений составляют не книги, но наброски к книгам, да и собственно книги отличаются фрагментарностью, отрывочностью. “Текст”, как бы ни трактовать это понятие, характеризуется прежде всего связностью, сотканностью (от *лат.* *textus* — сплетение, структура, ткань, связь), тогда как письмо Батая — разорванностью, капризной непоследовательностью, а то и развязностью; текст входит рано или поздно в разряд литературных памятников, им можно наслаждаться, получать от чтения удовольствие, письмо Батая даже у нерядового читателя зачастую вызывает внутреннее беспокойство, раздражение, а порой и отвращение. И чисто текстовый анализ вряд ли способен вскрыть то, что делал этот писатель в литературе, которую ценил как никто: “Литература — это самая суть, либо ничто”³. Ускользая от строгих, однозначных толкований, сочинения Батая как бы сами собой напоминают о том, что отказываются быть текстами в самой своей сути. Не тексты сочинял этот писатель — все его творчество состоит из

³ *G. Bataille. La littérature et le mal. — OEuvres complètes. T. IX. Paris, 1979, p. 171.* Все ссылки на сочинения Батая, за исключением ссылок на “Внутренний опыт”, даются по этому изданию с указанием заглавия работы, тома и страницы.

ряда “опытов” письма, вобравших в себя собственно “внутренний опыт” писателя.

Жанровая природа большинства сочинений Батая как нельзя лучше соответствует понятию “опыт”, вынесенному в заглавие его первой философской книги. “Внутренний опыт”. Опыт, конечно, опыту рознь. Есть “опыт” как жанр афористичного фрагментарного письма, которым славится французская литература (“Опыты” Монтеня). К этой традиции книга Батая, очевидно, принадлежит, но она же эту традицию и развенчивает, порывая с исконной для французской философской эссеистики рассудочностью. И тем не менее только жанр “опыта” сообразуется с идеей “опыта”, которую писатель пытается здесь раскрыть.

На этой идее споткнулся в свое время Ж.-П. Сартр, самый видный из современников Батая. Он откликнулся на появление “Внутреннего опыта” пространной, умной, по обыкновению язвительной статьей, настолько сильно уколотившей собрата по перу, что тот лет пятнадцать не мог успокоиться, набрасывая в ответ Сартру вереницы защитных и опровержительных доводов. По мысли Сартра, цель Батая — передать нам некоторый *пережитой опыт*: в том смысле, какой заключен в немецком слове “Erlebnis”, одном из понятий философской мысли В. Дильтея⁴. В мировоззрении последнего оно означает некую духовную целостность, цельное внутреннее переживание

⁴ Ж.-П. Сартр. Один новый мистик. — В кн.: Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века / Сост., пер., комм. С. Л. Фокина. СПб., Мифрил, 1994, с. 22.

индивида. Доля пережитого не может не присутствовать в опыте, который пытается уловить письмо Батая. Но доля эта как раз уничтожается письмом, она не главенствует; в отношении пережитого писатель ставит совершенно иную цель, нежели та, что приписывает ему Сартр: не передать пережитое, но, так сказать, изжить его, свести на нет, достигнуть письмом не присутствия пережитого, а его отсутствия. Подобная цель не может быть до конца выполнимой, но, преследуя ее, писатель решает задачу куда более важную: вся суть в том, чтобы изведать еще не пережитое или, может статься, то, что пережить вовсе невозможно.

Если извлекать на свет немецкие корни “опыта”, как он предстает в книге Батая, то в уме следует держать другое его имя — “Erfahrung”. Именно этим словом пользуется Гегель для обозначения диалектического движения сознания в “Феноменологии духа”⁵ — сочинении, пародийная сводка которого дана в одном из ключевых разделов “Внутреннего опыта”. Но если для Гегеля “Erfahrung” есть, собственно говоря, “диалектическое движение, совершаемое сознанием в самом себе”, то для Батая “опыт” есть не что иное, как само движение или, точнее, выскальзывание сознания *вне* себя: самое скольжение от известного к неизвестному, от внутреннего к внешнему, от жизни к смерти и т. д. В “опыте” Батая,

Г. Ф. В. Гегель *Феноменология духа* / Пер. Г. Шпета. М., Соцэкгиз, 1959, с. 48. О связи “Внутреннего опыта” с “Феноменологией духа” см.: J. Kristeva. *L'Expérience et la pratique*. — J. Kristeva. *Polylogue*. Paris, Seuil, 1977, p. 107–136.

который отталкивается от опыта (“Erfahrung”) Гегеля, головой всему — движение (“Fahrung”), причем движение, следует сказать, весьма рискованное, чистый фарт (“Fahrt”). Батай называет его “путешествием на край возможностей человека”. Мало того что в таком путешествии читателя приглашают раз и навсегда лишиться покоя, в конце ему не сулят ничего, кроме гибели.

Ж.-П. Сартр допустил еще одну оплошность, отметив, что французское слово “expérience” подводит писателя, не передавая всего смысла опыта⁶ — именно в этом французском слове просвечивает сокровенная направленность мысли Батая. Напомним, вслед за Ф. Лаку-Лабартом⁷, что французское существительное “expérience” происходит от латинского глагола “experire” (пробовать, испытывать), в котором просвечивается корень существительного “periculum” (опасность, риск, гибель), — откуда и французское “régil” (гибель), придающее опыту (“expérience”) Батая гибельную, трагическую окраску.

“Опыт” не столько передает нам нечто пережитое, сколько зовет разделить гибельную опасность скользкого движения письма, те его невозможные возможности, которые открываются только смертью. Правда, здесь необходимо еще одно уточнение: речь идет не о пресловутом бытии лицом к смерти, к которому призывал знаменитый пассаж из “Феноменологии духа”⁸, дело за большим; а именно, о бытии

⁶ Ж.-П. Сартр. Ук. соч., с. 22.

⁷ Ph. Lacoue-Labarthe. La poésie comme expérience. Paris, Christian Bourgois, 1986, p. 30.

⁸ Г. Ф. В. Гегель. Ук. соч., с. 16.

в смерти, то есть таком бытии, в котором смерть, переставая быть внеположностью, приковавшей к себе взоры молодого Гегеля, а вслед за ним и всех экзистенциалистов, занимает подобающее место в самом существовании, наделяя его творческим могуществом. Ведущим мотивом “Внутреннего опыта” следует считать именно мотив умирания писателя в письме, или “умерщвления автора его произведением” — так Батай озаглавил один из заключительных разделов книги, включив в него предсмертные откровения Пруста.

Глубокое различие между феноменологическим взглядом на смерть и состоянием смерти в мировоззрении Батая и близких ему писателей было схвачено М. Фуко: “В сущности, опыт феноменологии сводится к некоей манере положить рефлексивный взор на какой-то объект из пережитого, на какую-то переходящую форму повседневности — дабы уловить их значения. Для Ницше, Батая, Бланшо, напротив, опыт выливается в попытку достичь такой точки зрения, которая была бы как можно ближе к непереживаемому. Для чего требуется максимум напряжения и в то же время — максимум невозможности”⁹. Такое определение задач опыта — оказаться как можно ближе к непереживаемому — подразумевает два регистра творчества: жизненный регистр, обязываю-

⁹ *M. Foucault. Dits et écrits: 1954–1988. V. 4. Paris, Gallimard, 1995, p. 43. Подробнее о понятии “опыта” у Фуко и Батая см.: M. Jay. Limites de l’expérience-limite: Bataille et Foucault. — In: Georges Bataille après tout / Sous la direction de Denis Hollier. Paris, Belin, 1995, p. 35–59.*

щий писателя если и не искать, то, по крайней мере, не избегать известных “пограничных ситуаций”, в которых жизнь соприкасается со смертью, и регистр собственно языковой, который не то чтобы “задним числом” передает пережитое — скорее, как уже говорилось, ведет письмо туда, где жизни не остается места.

Это определение “опыта” препятствует сведению творчества к языковому опыту, к опыту языка и опыту над языком, чем, в частности, грешили структуралистские прочтения писателя¹⁰. Категория “опыта” играет в творчестве Батая ведущую роль: его “опыт” разворачивается на границах языка и безмолвия, теории и практики, дискурса и власти, субъекта и объекта, нормального и патологического. Опыт — это столкновение мысли с немислимым, жизни — с нежизненным.

II

Жорж Батай родился в 1897 году в Оверни. Жизнь открывается ему через картины постепенной гибели близких: слепого, наполовину парализованного отца и склонной к черной меланхолии матери. Не без воздействия рано сложившейся потребности противоречить (противясь сильному влиянию богохульствующего отца) юный Батай становится ревностным католиком, надеется посвятить себя Богу, стать священником или монахом; пишет свою первую рабо-

¹⁰ Подробнее см.: С. Л. Фокин. Жорж Батай и французский структурализм. — Вестник СПбГУ. 1996. Сер. 2. Вып. 3, с. 102–112.

ту — “Реймский собор” (1918), проникновенную апологию христианству, Собору, разрушенному зарейнскими варварами. Однако в 1918 году, после недолгой военной службы, проведенной вследствие откывшегося туберкулеза на госпитальной койке, поступает в парижскую Школу Хартий, готовившую библиотекарей, архивистов, палеографов-медиевистов, которая привьет ему вкус к дисциплине умственного труда и неумную страсть к энциклопедичности знания. После блестящей защиты дипломного сочинения он посвящает себя добропорядочному ремеслу библиотекаря, которому останется верен на всю жизнь.

В то же время разворачивается другая, “подпольная” жизнь Батая, полная тайн, сомнительных историй, невозможных скандалов. Ее украшают вызывающие литературные выступления, скрытые и открытые выпады против самых признанных современников.

В середине 20-х годов Батай сближается с сюрреалистами. Однако А. Бретон не терпит рядом с собой какого бы то ни было превосходства, ему претит скандальная склонность неопита к осмыслению скатологических элементов человеческой реальности, материально-телесного “низа”, грубо препятствующего икаровскому полету сюрреалистической мысли. Во “Втором манифесте сюрреализма” (1930) “папа” этого философско-эстетического движения публично отлучает “еретика”. Ответ последовал незамедлительно: Батай с группой других отступников от сюрреалистической ортодоксии выпускает памф-

лет “Труп”, где бывшие сюрреалисты сполна свели счеты со своим нетерпимым вождем.

Настойчивое участие Батая в литературной жизни Франции 30-х годов не исчерпывается яростной схваткой с Бретоном. Он плодотворно сотрудничает с рядом парижских литературных, философских, искусствоведческих изданий, входит в руководство таких журналов, как “Документы” (1929–1930), “Социальная критика” (1931–1934), “Ацефал” (1937–1939). Своеобразным итогом этих исканий стало создание им вместе с Р. Кайуа, Ж. Монро, М. Лейрисом “Коллежа Социологии” (1937–1939), задачей которого было изучение и восстановление скрытых сил *святого* (сакрального) в современной общественно-политической жизни. Тогда же выходят его первые сочинения эротического толка: роман “История ока” (1928) и эссе “Солнечный анус” (1931), — сразу отмеченные такими авторитетными ценителями литературы, как А. Бретон, А. Мальро, Ж. Полан.

Война наносит мысли Батая двойной удар: с одной стороны, она выбивает многие основания политического активизма, теорию и практику которого он разрабатывал в довоенные годы, с другой стороны, принуждает к углубленному самовопрошанию, к погружению во тьму коренных оснований мысли, столкнувшейся с собственным бессилием перед натиском истории.

Незадолго до окончания Первой Мировой войны Батай, как уже говорилось, выпустил в свет брошюру “Реймский собор”. Это был гимн победе и миру, гимн Собору, воплощающему единение верующих. В тридцатые годы позиция писателя по отношению к

миру и войне прямо противоположна. В журнале “Социальная критика” он публикует статьи, в которых обосновывает необходимость революционных потрясений для закосневшего западного мира. Революция в таких статьях, как “Проблема государства” (1932), “Понятие траты” (1933), “Психологическая структура фашизма” (1933), предстает не как захват власти кучкой авантюристов, а как закономерное следствие развития отвергнувшего принцип непродуманных трат капиталистического общества. Еще более радикальной была его позиция по отношению к фашизму: в то время как лидеры западных демократий любой ценой стремились упрочить иллюзии мирной Европы, Батай и его сподвижники по группе “Контратака” (1935) и “Коллежу Социологии” (1937–1939) разоблачают фетишизм мирной жизни; тогда в кругу его единомышленников была рождена одна из самых скандальных идей, связанных с именем писателя: призыв к “сюрфашизму”, к духовно-религиозной экзальтации народных масс, призванной объединить их в силу, способную отразить наступление нацистского мифа.

1939 год превращает войну в реальность, и если до сих пор писатель стремился бороться с войной, прибегая чуть ли не к военным методам (тайное общество “Ацефал”), то теперь он вынужден жить с войной, по-настоящему жить войной, внутренне испытывать ее и исторгать из себя письмом этот “внутренний опыт”, вбравший в себя как его собственные боевые стратегии предвоенного десятилетия, так и дух гибельного разрушения, распространявшийся по побежденной Франции.

III

Над книгой “Внутренний опыт” Батай работал в 1941—1942 гг. Однако в это время книга была не столько написана, сколько сложена из разнородных опытов довоенного письма. Полного автографа не сохранилось, а возможно, и вовсе не существовало. Костяк “Внутреннего опыта” составляют тексты, опубликованные в 1936 г., они образуют третью, формально срединную, часть книги: второй раздел (“В некотором смысле смерть — самозванка”) в основном повторяет эссе “Жертвоприношение”; воспроизведенное в третьем разделе эссе “Синева небес” увидело свет на страницах журнала “Минотавр”, а в основу четвертого раздела, “Лабиринт (или о композиции человеческого существования)”, была положена одноименная статья, появившаяся в журнале “Философские изыскания”. В 1942 г. Батай внес в эти тексты некоторые изменения (главным образом, сокращения); существо заявленных в этих текстах философских позиций осталось прежним, другим, однако, стал сам писатель, вот почему давнишние тексты появляются в книге в сопровождении заметок сороковых годов; смысловой разноречивой подчеркивается типографским рисунком третьей части: старые тексты набраны антиквой, прямым латинским шрифтом, в известном смысле воплощающим монументальную анахроничность, новые же — курсивом. Курсив (от *lat. cursiva littera* — “скоропись”) соотносит повествование с беспокойной современностью начала 40-х годов и вместе с тем нарушает единство

авторской фигуры: он не то чтобы отрицает антикву, скорее — обнаруживает в книге игру различных авторских “я”, “опыты” и “смерти” которых и образуют “внутренний опыт”, изведывание письмом еще непережитого. Напомним, речь идет не о том, чтобы воссоздать какие-то пережитые состояния, но о том, чтобы, отталкиваясь от пережитого, от несуществования прежних фигур “я”, достичь неизведанных возможностей человека, “края возможного”.

Курсив, стало быть, соотносит повествование с настоящим временем, с напряженными до крайности состояниями писательского сознания, тогда как антиква — с неким углубляемым войною безвременьем и в то же время — с бездной времени, потраченного на книгу, которая, таким образом, мало того что вобрала в себя отрывки письма 30–40-х годов, но и по-настоящему исполнилась трагичностью того времени, когда рвется днесь “связующая нить”, или, как переводят стих Шекспира во Франции, когда время “соскальзывает с петель”.

Вместе с тем, курсив зачастую передает не столько присутствие авторского я в настоящем, сколько его отсутствие, мгновения преодоления замкнувшейся в себе субъективности. Нет ничего более чуждого Батаю, чем забота о совершенных формах книги, как, впрочем, и о *личной* манере мысли. Вопреки своему названию, “Внутренний опыт” обращен не вовнутрь, а вовне; он ставит под вопрос традиционные разграничения “внутреннего” и “внешнего” и, одним махом, — “имманентного” и “трансцендентного”, “индивидуального” и “общественного”, “своего” и “чужого”. Сообщество человеческой мысли,

сопричастность “одного” (“того же самого”, “тождественного”, “самотождественного”) “другому” — вот чего, среди всего прочего, домогается “внутренний опыт”. Подобная устремленность творческого сознания (“коммунизм мысли”, по позднейшей формуле М. Бланшо) объясняет и изобилие чужеродных текстов в книге Батая. Однако представленные здесь фрагменты Дионисия Ареопагита или Анжелы из Фолиньо, Терезы Авильской и Иоанна Креста, Декарта и Гегеля, Блейка и Рембо, де Сада и Достоевского, Пруста и Бретона не являются обычными цитатами, предназначенными подкрепить авторскую мысль; напротив, очень часто вкрапления чужеродных текстов лишь оттеняют зыбкость, неустойчивость, неудержимость утверждаемых положений. В то же время привлекаемые к “Внутреннему опыту” авторы становятся — наряду с предсуществовавшими состояниями авторского я — его “предтечами”, более того — сообщниками. Нельзя не отметить, что некоторым из этих сообщников отведена совершенно исключительная роль, подчеркнутая тем же курсивом: часть фрагментов Ницше, отрывок стихотворения Блейка, цитаты из романа Бланшо вливаются в “авторскую скоропись”, нагнетая и раскаляя напряженность переходов от я к другому, лишая “опыт” авторства и сообщая ему подлинную анонимность.

Как уже было сказано, костяк “Внутреннего опыта” составляют тексты другого времени, образовавшие третью часть книги, к этому костяку прикрепляются тексты других авторов, которыми изобилует часть четвертая; тем не менее, обе эти части, равно

как и первая, представляющая собой “набросок” к “рассуждению о методе”, в свою очередь, являются по существу не более чем костяком, или, точнее, остовом, “скелетом” произведения, пылающая сердцевина которого заключена была во второй части, получившей название “Казнь”, и в пятой, заглавием которой послужила крылатая фраза Вергилия — “Mānibus date lilia plenis”. Именно вторая и пятая часть отвечают, как писал Батай в предисловии, “само-му мерилу его жизни”, тогда как остальные, по его словам, написаны из “похвальной заботы сложить книгу”. Уже в этом ироничном замечании проступает мотив вызова книге как таковой (как средоточию знания); этот мотив подрывает стройную — с виду — композицию “Внутреннего опыта”, которая на поверку оказывается не чем иным, как “декомпозицией” — не сложением, но разложением книги. Мотив вызова книге красноречиво выражен в одной из черновых заметок к “Внутреннему опыту”: “Тот, кто пишет своей кровью, — разве хочет он быть *прочитанным*?.. Не следует меня читать, не хочу, чтобы меня покрыли околичностями. Я предлагаю не книгу, а вызов. У меня нет ничего от бессонницы”¹¹.

Чтобы лучше представить себе силу этого вызова Книге, необходимо сделать отступление, посвятив его прямому жанровому прототипу (и антиподу) “Суммы атеологии”, в которую, как мы знаем, вошел в конце концов “Внутренний опыт”, — “Сумме теологии” доктора “славнейшего и ангелоподобного” Фомы Аквинского, создавшего грандиозную энциклопедию.

¹¹ L'Expérience intérieure (Notes). — OC. T. V, p. 448.

лопедию средневековой учености, величественное здание (собор) христианской схоластики. В самом деле, суть, направленность и композиционное строение “Суммы” (как заглавного жанра средневековой мысли) замечательно соответствуют архитектурным принципам готики, что, к примеру, не ускользнуло от такого врага схоластики, как Л. Шестов: “Закончив чтение книги Жильсона, я снова принялся за “Сумму”. Какая вещь! Собор! Каждая деталь, каждая страница, каждый кусок завершены; но, однако, все составляет целое”¹². “XIII век, — утверждает Э. Маль, — век Энциклопедий. Никогда более не публиковалось столько “Сумм”, “Зерцал”, “Образов мира”... Но в то самое время, когда доктора богословия строили собор ума, призванный приютить весь христианский мир, воздвигались и наши каменные соборы, зримые образы собора иного. Средневековье вложило в них все свои истины. И они были — по-своему — “Суммами”, “Зерцалами”, “Образами мира”¹³. Готический собор и “Сумма” воплощают целеустремленность христианской мысли — мысли, которая тщится объять *все*. Этот проект “обобщающей всецелости” явственно обнаруживается в самом наименовании жанра “суммы”. В соборе “сумма” воплощается прежде всего в иконографической системе, в росписи сводов, порталов, карнизов, ри-

¹² Л. Шестов. Соч. в 2-х т. Т. 2. М., Наука, 1993, с. 463.

¹³ E. Mâle. L'art religieux du XIII siècle en France. Paris, 1902, chap. II. (Цит. по кн.: D. Hollier. La prise de la Concorde. Paris, Gallimard, 1974, p. 78–79. Мотивы Книги, Собора более обстоятельно рассмотрены в этом исследовании крупнейшего батаведа).

сунках витражей. Соборная роспись, по Э. Панофски, “стремится воплотить всецелость христианского знания, теологического, естественного и исторического, в ней все имеет определенное место, а то, что его еще не нашло, упраздняется”¹⁴. Поэтика “суммы” повторяет устремленность к всецелости. Любая “сумма” распадается на сотни обсуждаемых вопросов, суть которых формулируется в заголовках соответствующих частей. Всякий вопрос распадается на подвопросы, образующие тысячи разделов, каждый из разделов начинается строго определенными, раз и навсегда выработанными формулировками¹⁵. Таким образом, отталкиваясь от оснований одного только разума, от разделов переходя к подвопросам, от вопросов восходя к причинам, мыслитель, подчиняющийся жанровым канонам “суммы”, неуклонно поднимается к первопричине, к первоцели, ибо знает, что “есть разумное существо, полагающее цель для всего... и его мы именуем Богом”¹⁶. Эта цель всего и вся и придает умственному строению “суммы” величественное изящество и совершенство готического собора, в ней “теолог-строитель” видит отражение собственного бытия как первоначала, на котором зиждется все. Целеустремленность христианской мысли наглядно воплощается в готическом (стрельча-

¹⁴ E. Panofsky. *Architecture gothique et la pensée scolastique*. Paris, Minuit, 1968, p. 103.

¹⁵ См.: О. В. Трахтенберг. *Очерки по истории западноевропейской средневековой философии*. М., Наука, 1957, с. 108.

¹⁶ Цит. по кн.: Ю. Боргош. *Фома Аквинский*. М., Наука, 1975, с. 148.

том) стиле средневековой архитектуры. Вся ритмическая организация готического собора, озаренный цветным светом огромных витражей мощный взлет стрельчатых арок, устранение всего того, что ничего не поддерживает, ничему не служит или не обуславливается необходимостью проекта, порождает чувство неудержимого движения ввысь, к самым небесам. Главный фасад собора как бы связывает воедино парные величественные башни и стену всего строения, архитектурно-декоративные детали которого отличаются неуклонно восходящими линиями. Верх стены между башнями образует орнаментированный фронтон, увенчанный пинаклями — небольшими остроконечными башенками¹⁷. В определенном смысле именно пинакль олицетворяет связь (равно как и цель) человеческого (архитектурного по своему существу) мышления и божественного разума, ибо изначально пинакль означает не что иное, как свод Иерусалимского Храма (от *лат.* *pinnaculum* — крыло)¹⁸. Бог — высший смысл и высшая цель Собора, Он венчает Собой пинакль, равно как, являясь совершенным (абсолютным) знанием теологии, Он увенчивает “Сумму”.

Центральное место во “Внутреннем опыте”, первой книге “Суммы атеологии” Батая, занимает эссе под красноречивым названием “Я хочу вознести мою личность на пинакль”. Фрагмент этот располагается, как было сказано, в самом средоточии книги, точно

¹⁷ А. С. Партина. Архитектурные термины. М., Стройиздат, 1994, с. 139.

¹⁸ A. Rey, S. Chautreau. Dictionnaire des expressions et locutions. Paris, Robert, 1991, p. 727.

посередине, именно он открывает собой ряд эссе третьей части “Предтечи казни (или комедия)”, которые, как мы уже знаем, были написаны задолго до “Казни”, второй, главной части книги. И в этом нарушении хронологии — тот же мотив вызова Книге, Сумме, Собору, организующий (точнее, дезорганизующий) произведение Батая. “Предтечи казни” как бы объясняют, на самом же деле предваряют, то состояние человека, тот “внутренний опыт”, который Батай в своей “Сумме” неустанно противопоставляет классической “эпистемологической диспозиции” (М. Фуко) западного мышления, всецело определяемой Знанием (Богом) и необходимостью выразить его. Важно, что это состояние “казни” исходит из высшей точки (“пинакля”) христианской мысли: “покажу без всяких околичностей, что внутренний опыт требует, чтобы тот, кто ведет его, для начала вознес себя до небес”¹⁹. Однако, наряду с эпистемологической диспозицией христианства Батай затрагивает и его “моральную” позицию: смысл последней, как замечает он, истолковывая “Записки из подполья”, сводится к “униженности”, хотя не что иное, как крайняя униженность может стать залогом непомерной гордыни, чувства “избранности”, как говорится в том же фрагменте о “пинакле”. В этом отношении необходимо указать и на другое, моральное, значение фигуры “пинакля”: выражение “вознести кого-либо на пинакль” означает в современном французском языке “превозносить до небес”, расхваливать сверх меры.

¹⁹ Наст изд., с. 124.

Итак, Батай (для начала) возносит свою личность туда, где суверенно располагается высшая цель христианской мысли, прежде всего уподобляет себя ей: “Если бы Бог был, не неудача ли не быть им?”²⁰ Но эта вершина, являясь исходной точкой размышления, не может быть целью “опыта”: “На вершине человек чуть дышит. На *вершине* он есть сам Бог, то есть отсутствие и дрема”²¹. Вольготно располагаясь по соседству с Богом, Батай обращает свою мысль не на познание Его (несмотря на то, что все, казалось бы, к этому располагает: “Со мной, идиотом, Бог говорит из уст в уста”²²), напротив, он принципиально отвращает мысль от познания, от Знания вообще, ибо “*подлинное знание не может иметь много объекта, кроме самого Бога*”²³, облакает ее в своеобразную атеологию, умственно-духовное испытание (опыт) всего того в человеке, что уклоняется от власти Знания (и Бога). Он бросает свою мысль в неизвестное, и самое существо этой мысли образует некий бросок или, точнее, падение, ниспадение; в этом падении она обретает (на какое-то мгновение) неуловимый объект, объект атеологии: “Бог — *это* отпадение моего я от Бога. Бог настолько мертв, что только удар топора может дать знать о его смерти”²⁴. В этом ниспадающем, стремительном, скользящем движении мысль то и дело срывается с разумных оснований, на которых она зиждется в противопо-

²⁰ Le Coupable (Notes). — OC. T. V, p. 552.

²¹ Ibid., p. 363.

²² Наст. изд., с. 72.

²³ Наст. изд., с. 199.

²⁴ Le Coupable. — OC. T. V, p. 552.

ложном, восходящем движении (к “вершине”, к “пинаклю”): это ниспадение есть не что иное, как возвращение к человеку. Славословие Богу, составляющее, в конечном итоге, стержень “Суммы теологии”, уступает место славословию человеку: взамен “Gloria in excelsis Deo” одно из стихотворений пятой части “Внутреннего опыта” предполагает “Gloria in excelsis mihi”.

Итак, мысль “Суммы атеологии” — это низвержение человека к человеку. Есть ли конец этому падению? Или — куда падает атеологическая мысль? Ответ мелькает в уже упоминавшемся фрагменте “Я хочу вознести мою личность на пинакль”: “Я знаю, что спускаюсь живьем не то чтобы в склеп, скорее — в братскую могилу, спускаюсь нагим (словно девка в борделе), без всякой тени величественности, без единого проблеска сознания”²⁵. В “Виновном” идея о смерти как конце, цели и начале атеологической философии выражена со всей определенностью: “Я сам хотел философии того, чья глава соседствует с небесами, а ноги попирают царство мертвых... Я достигаю могущества, которым обладало бытие, достигая небытия. Моя смерть и мое я, мы вкрадываемся друг в друга, гонимые ветром, что дует снаружи, где я открываюсь *отсутствию я*”²⁶. Именно смерть, ежемгновенное неусыпное переживание ее предоставляет мысли возможность обрести суверенность, т. е. такое состояние сознания, в котором оно не имеет более иных объектов, кроме самого себя, в

²⁵ Наст. изд., с. 126.

²⁶ Le Coupable. — ОС. Т. V, p. 365.

котором оно не ограничено уже необходимостью решения отдельных задач сознания, равно как и модусом Знания вообще: “Я смеюсь над страхом смерти: ведь она обязывает меня быть бдительным. Бороться (против страха и против смерти)”²⁷.

Итак, если мысль теологическая — это мысль по существу архитектурная, созидательная, устремленная к завершенности (и совершенности), то мысль атеологическая — деархитектурная, саморазрушительная, бегущая завершенности (и совершенности). Если в композиционной модели “Суммы теологии” угадываются очертания “Собора”, знаменующего вершину человеческого мышления и божественного разума, то композиционные мотивы “Суммы атеологии” выливаются в своего рода “поэтику руин”. “Поэтический гений, — пишет Батай на последних страницах “Внутреннего опыта”, — это вам не дар слова... это обожествление руин, которых ждет не дождется сердце, дабы все застывшие вещи рассыпались прахом, себя теряя и сообщая”²⁸. Поэзия представляется писателю чем-то вроде жертвоприношения: именно поэт, вырывая слова из сферы рабского служения профанному миру, из сферы созидания, приносит их в жертву, сообщаясь с миром сакрального, поэт считает “своим долгом населять руинами неуловимый мир слов”²⁹. Иначе говоря, именно в поэзии, которая не столько соотносит слова с существующими вещами, сколько уносит их в даль несуществования, имен-

²⁷ Ibid.

²⁸ Наст. изд., с. 279.

²⁹ Там же, с. 277–278.

но в поэзии мысль, эта “руина руин”, достигает суверенности, т. е. такого состояния сознания, в котором оно, как было сказано выше, лишаясь внеположенных объектов, отражает самое себя.

Поэтика руин реализуется в ведущей композиционной модели “Внутреннего опыта” (и всей “Суммы атеологии” в целом) — “лабиринте”. Лабиринтообразность композиции проглядывает в различных риторическо-смысловых фигурах, поворотах, извилах, зигзагах этой отрицающей себя книги: в нескончаемых блужданиях по развалинам философских или литературных систем и произвольных, если не капризных, переходах от одного предмета к другому, во внезапных забеганиях вперед и столь же неожиданных возвращениях назад, в пространных отступлениях и лаконично-ироничных сводках сказанного, в кружении вокруг да около и нечаянных озарениях, в неоправданном топтании на месте и безрассудных прыжках в неизвестность.

Но самое главное, однако, заключается в том, что теология все время движется ввысь, тогда как атеология — вниз, пути и перепутья атеологического “лабиринта” ведут в “подполье” человеческого существа; вместо высокой идеи осененного божественным светом человека атеология предлагает получше взглянуть в человека как он есть, учит “быть на дружеской ноге с человеком”.

Не менее важно и то, что движение теологии ограничено сверху идеалом гармонии, предопределяющим всю целеустремленность архитектурно-проектирующего мышления, тогда как атеологическая мысль, напротив, тщится изведать до конца возмож-

ности дисгармонии: “Гармония (мера) доводит проект до конца: страсть, ребяческие желания не дают покоя. Гармония — дело рук вовлеченного в проект человека, он обрел спокойствие, устранил нетерпение желания”³⁰. Стремление к гармонии отличает дискурсивную мысль — мысль, началом которой является проектирующая способность человеческого разума. Дискурс — это рассуждение, построенное в соответствии с принципами “соборной поэтики”, согласно онтологии “проекта”. Стремлению к гармонии Батай противопоставляет не что иное, как само стремление, иначе говоря, желание: не какое-то отдельное желание, не жалкое, скарредное желание каких-то внеположенных объектов, напротив, желание как оно есть — то желание, что желает не больше и не меньше, как желания другого. Таким образом, сознание смерти и абсолютное желание оказываются главенствующими стихиями человеческого опыта, как понимает его Батай; идеальной гармонии вечности писатель противопоставляет реальную дисгармонию человеческого существования.

Гармония отрицает реальный бег исторического времени, хотя время — конечное время человеческой жизни — является основополагающим условием антропогенеза; гармония убивает желание, между тем антропогенное желание, направленное в отличие от желания животного не на реальный, позитивный объект, а на желание другого человека, выделяет человека из природного мира; гармония знает ничего не хочет о “влечении к смерти”, о непрестан-

³⁰ Там же, с. 110.

ной работе разрушительных сил, выступающих гарантом обновления бытия; не что иное как смерть разоблачает иллюзорность притязаний на установление окончательной гармонии. Царство гармонии — это смерть человека и конец истории.

О “конце истории” и “смерти человека” Батая предупреждал в конце 30-х годов А. Кожев, блистательный толкователь “Феноменологии духа”. Кожев связывал конец истории с утверждением всемирной коммунистической империи, раз и навсегда разрешающей антропогенный конфликт “господина” и “раба” (много позднее, став высокопоставленным функционером французской администрации, философ узрел подлинный “конец истории” не в коммунизме, но в американском образе жизни). “Конец истории”, по Кожеву, — не что иное, как наступление “царства мертвой книги”, отменяющего историю как борьбу желающих друг друга желаний: “Конец Истории — это *смерть* собственно говоря Человека. После этой смерти остаются лишь: 1) живые тела, имеющие человеческую форму, но лишенные Духа, то есть Времени или творческого могущества; 2) Дух, который существует — эмпирически, но в форме неорганической, неживой реальности — как Книга, которая не будучи более животной жизнью, не имеет ничего общего со временем. Стало быть, отношение Мудреца и его Книги строго аналогично отношению Человека и его смерти. На мою смерть никто не позарится, она моя и есть, это не смерть другого. Но ведь она моя только в будущем, ибо если можно сказать “я скоро умру”, то нельзя — “я мертв”. То же самое с Книгой. Это мое произведение, не произве-

дение другого, речь в ней идет обо мне, а не о другом. Но ведь меня нет в книге, я в этой книге лишь тогда, когда ее пишу или публикую, то есть пока она еще в будущем (в проекте). Едва Книга появляется, как сразу же отделяется от меня, перестает быть мной, как тело перестает быть мной после моей смерти. Смерть столь же безлична и столь же вечна, то есть бесчеловечна, как безличен, вечен и бесчеловечен Дух, воплотившийся в Книге³¹. “Книга”, стало быть, знаменует смерть человека, отчуждение его негативности в формы неживой реальности; сопротивление Книге, которое характеризовало творчество Батая в предвоенные годы, будет продолжено в противокнижных формах письма “Суммы атеологии”, где “книга”, эта “целостность, или Произведение”³², отсутствует. На месте Книги — бесконечный (незавершенный, открытый для продолжения) ряд “паракнижных” отрывков: прологи, предисловия, комментарии, стихотворные миниатюры, вкрапленные в разнородную повествовательную ткань. К этому добавляются приложения, постскриптумы, эпилоги — словом, опыты письма, которые, даже будучи опубликованы в виде книги, не обладают и долей книжной связности. Остаток мифа Великого Произведения (ведь “Сумма” все же увидела свет) подрывается нескончаемыми Глоссами — черновыми заметками, сопровождающими всякий хоть сколько-нибудь значительный опубликованный фрагмент, ко-

³¹ А. Кожève. Introduction à la lecture de Hegel. Paris, Gallimard, 1947, p. 387–388.

³² Ср.: М. Бланшо. Отсутствие книги / Пер. В. Лапицкого. — “Комментарии”, 1997, № 11, с. 123–137.

которые словно бы препятствуют его отчуждению, закоснению в книжных формах. В этих маргиналиях дотошно разъясняются условия формирования мысли, передаются главные ее импульсы, побуждения, источники, даже состояние здоровья или нездоровья писателя в момент письма. Таким образом, вместо “Суммы”, этой “книги книг”, хранилища и средоточия литературы, культуры, знания, перед нами зияющая пустота, но в самом этом зиянии бьется обнаженная — скинувшая все одежды книжности — человеческая мысль, живым желанием отрицающая “мертвую книгу”.

“Сумме” Фомы Аквинского, “мертвой книге” Александра Кожева противостоит “книга” Жоржа Батая. В поэтическом сборнике “Могила Людовика ХХХ” есть миниатюра под названием “Книга”, иллюстрацией к которой должна была стать картинка в духе “Начала мира” Г. Курбе. В это четверостишие писатель влагает свою идею книги, утверждающую напор желания и бездну смерти:

Книга

Я впиваюсь в рваную рану твою,
Раздвигая твои голые ноги,
Раскрывая их словно книгу,
Где читаю про смерть мою.

Жорж Батай

**ВНУТРЕННИЙ
ОПЫТ**

Координатор проекта *А. Г. Наследников*

Компьютерный набор *Е. В. Бессмертной*

Технический директор *О. Н. Стамбулийская*

ЛР № 070819 от 15.01.93. Подписано к печати 21.10.97

Формат 70 × 90 / 32. Печать офсетная. Бумага офсетная

Заказ № 3322

Издательство «Аксиома»

197348, Санкт-Петербург, а/я 34

Санкт-Петербургская типография «Наука» РАН

199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

