

Гегель о браке

СЛАВОЙ ЖИЖЕК

Славой Жижек. Доктор философии, приглашенный профессор Колумбийского, Принстонского, Нью-Йоркского, Мичиганского и др. университетов, Новой школы социальных исследований в Нью-Йорке, ведущий научный сотрудник Института социологии Люблянского университета, Словения.
Адрес: Kongresni trg 12, 1000 Ljubljana, Slovenia.
E-mail: szizek@yahoo.com.

Ключевые слова: Гегель, Руссо, Фрейд, Моцарт, «Философия права», «Так поступают все», «Новая Элоиза», брак, любовь, сексуальность, коммунизм.

Теория брака Гегеля, изложенная в «Философии права», предпочитает брак по договоренности как более этически оправданный. Опера Моцарта «Так поступают все» вроде бы утверждает истинность гегелевской перспективы — объект страсти принципиально заменим. Кажется, что то же утверждает и роман Руссо «Новая Элоиза». Однако неожиданное возвращение героине любовного чувства в финале, кажется, не вписывается в гегелевские расчеты. Достаточно сменить перспективу, чтобы увидеть, как после болезненного «снятия», призванного излечить от любовных страстей, эти страсти возникают в своем чистом виде. После принесения всего в жертву страсти ее сохранение требует принесения в жертву ее самой.

HEGEL ON MARRIAGE

SLAVOJ ŽIŽEK. PhD, Visiting Professor at a number of American universities (Columbia University, Princeton University, New School for Social Research, New York University, University of Michigan), Senior Researcher at the Institute of Sociology of the University of Ljubljana, Slovenia.
Address: Kongresni trg 12, 1000 Ljubljana, Slovenia.
E-mail: szizek@yahoo.com.

Keywords: Hegel, Rousseau, Freud, Mozart, Philosophy of Right, *Così fan tutte*, New Heloise, marriage, love, sex, communism.

The scandalous theory of marriage in Hegel's *Philosophy of Right* ethically prefers prearranged marriage over marriages out of attraction and love. Mozart's opera *Così fan tutte* seems to be a good example in defense of this point of view—the object of sexual passion is replaceable. At first, the Rousseau novel *New Heloise* also has the same claim. But an unexpected return of love passion for the story's main character in the end does not seem to fit into Hegel's account. Even so, it is enough to turn the perspective around to see how after passing through the painful "sublation" destined to cure one of love passion, that this passion emerges "as such" in its pure form. After sacrificing everything for passion, there is a need to renounce passion itself—and yet the passion persists.



ТНЮДЬ не составляя естественного основания жизни людей, сексуальность является той самой областью, в которой люди отделяют себя от природы: идея сексуальных извращений или смертельного полового влечения абсолютно чужда миру животных. Здесь Гегель не выдерживает своих собственных стандартов. Он лишь рассматривает, как в процессе культурного развития вырабатывается, снимается, опосредуется естественная субстанция сексуальности: мы, люди, не просто занимаемся любовью для продолжения рода, но оказываемся вовлечены в сложные процессы соблазнения и брака, посредством которых сексуальность выражает духовную связь между мужчиной и женщиной и т. д. Однако Гегель упускает из виду, как, будучи присвоенной человеком, сексуальность не только трансформируется/цивилизуется, но и претерпевает гораздо более радикальную *перемену в самой своей субстанции*. Сексуальность больше не инстинктивное стремление к воспроизводству, но стремление, отбрасывающее свои природные цели и тем самым взрывающееся в бесконечной, собственно метафизической страсти.

Окультуривание (*becoming-cultural*) сексуальности, таким образом, не есть окультуривание природы, но попытка одомашнить по-настоящему противоестественный избыток метафизической сексуальной страсти. *Именно это* — подлинно диалектическое переворачивание субстанции: момент, когда непосредственная субстанциальная («природная») отправная точка подвергается воз-

Перевод с английского Даниила Данилова по: © Žižek S. Hegel on Marriage // e-flux. URL: <http://www.e-flux.com/journal/hegel-on-marriage/>.

действию, трансформируется, опосредуется/окультуривается, а также меняется в самой своей субстанции. Мы не только обрабатываем и тем самым трансформируем природу; в жесте обратного переворачивания природа сама радикально меняет свою «природу». (Аналогичным образом при переходе к правовому гражданскому обществу племенной порядок чести и отмщения лишается прежнего благородства и становится обычным преступлением.) Именно поэтому католики, настаивающие на том, что только секс во имя продолжения рода является собственно человеческим, тогда как совокупление ради похоти — свойство животного, абсолютно ошибаются и в конечном счете превозносят животное в человеке.

Ограничения гегелевского понятия сексуальности отчетливо различимы в его теории брака («Философия права»), которая тем не менее заслуживает внимательного прочтения: за фасадом стандартного буржуазного понятия брака скрывается множество неудобных следствий¹. В то время как субъект вступает в брак добровольно, уступая свою автономию через вовлечение в непосредственное/субстанциальное единство семьи, которое предстает вовне как единая личность, функция самой семьи строго противоположна такому субстанциальному единству: воспитывать детей так, чтобы они покинули (родительскую) семью и жили дальше сами. Первый урок, который дает нам брак, заключается в том, что предельной целью каждого субстанциального нравственного единства является его разрушение через порождение индивидов, которые будут утверждать свою собственную автономию, отрицая породившее их единство.

В отказе от автономной индивидуальности кроется причина, по которой Гегель выступал против тех (и Кант в их числе), кто настаивал на контрактной природе брака.

... что брак в его существенной основе не есть отношение договора... ибо сущность его именно и состоит в том, что он исходит из договорной точки зрения самостоятельной в своей единичности, чтобы снять эту точку зрения. Отождествление личностей, благодаря чему семья есть одно лицо, а ее члены суть акциденции (субстанцию же представляет собою по существу отношение акциденций к ней самой), есть нравственный дух брака (§163).

1. Цитаты из «Философии права» Гегеля приводятся в переводе Бориса Столпнера по изданию: *Гегель Г. В. Ф. Философия права* // Гегель Г. В. Ф. Соч. М., 1934. Т. VII.

То есть для Гегеля брак «исходит из договорной точки зрения, чтобы снять эту точку зрения», что означает следующее: контракт — это сделка между двумя или более автономными индивидами, каждый из которых сохраняет свою абстрактную свободу (так же как в случае товарного обмена), тогда как брак представляет собой весьма странный контракт, посредством которого обе участвующие стороны обязуются отказаться от своей абстрактной свободы и автономии и подчинить их живому нравственному единству более высокого порядка².

Гегель создает свою концепцию брака, сражаясь сразу на два фронта. Отрицание контрактной теории брака связано с критикой романтических представлений о браке, в которых основой привязанности супругов выступает страстная любовь, поэтому брак — это в лучшем случае чисто внешняя форма этой привязанности, в худшем — препятствие на пути настоящей любви. И эти две концепции брака дополняют друг друга: если подлинной сутью брака является страстное внутреннее чувство, тогда, конечно, брак не может быть ничем иным, кроме как внешним договором. Для Гегеля же, напротив, внешняя церемония как раз не является только внешней. Она заключает в себе подлинное нравственное основание брака.

Если *заключение брака* как таковое, та торжественная церемония, посредством которой высказывается и *констатируется* сущность этого союза как некоего нравственного, стоящего выше *случайности* чувства и *особенной склонности*, — если эта церемония признается *внешней формальностью* и лишь так называемым *гражданским требованием*, то этому акту остается служить, скажем, цели назидания и удостоверением гражданского отношения... которое не только безразлично природе брака, а даже оскверняет чувство любви и как нечто чуждое противостоит интимности этого союза, поскольку благодаря ему сердце придает значение этому формальному заключению брачного союза и рас-

- Используя довольно странный поворот в аргументации, Гегель следующим образом выводит запрет на инцест: если «брак получается из свободной отдачи себя этой бесконечно своеобразной для самой себя личности обоих полов», то «он не должен быть заключен внутри круга уже природно тождественного, члены которого знают друг друга до мельчайших подробностей, близки между собою во всех отношениях и потому не являются друг для друга бесконечно своеобразной для самой себя личностью; браки должны заключаться между не связанными друг с другом, первоначально отличными друг от друга личностями, принадлежащими к разным семьям» (§168).

смачивает такое как предшествующее условие полной взаимной отдачи себя. Такое мнение, претендующее дать высшее понятие о свободе, интимности и совершенстве любви, на самом деле, скорее, отрицает нравственное в любви, более высокую задержку и оттеснение чисто природного влечения. <...> Говоря более точно, мы должны сказать, что этим воззрением отвергается нравственное определение, состоящее в том, что сознание выходит из своей природности и субъективности, собирает себя в мысль о субстанциональном и, вместо того чтобы оставлять за собою возможность выбрать случайное и произвол чувственной склонности, изъекает этот союз из сферы произвола и, связывая его перед пенатами, передает его субстанциальному (§164, примечание).

В соответствии с этим Гегель отрицает романтические воззрения Шлегеля и его единомышленников, считавших что

... церемония заключения брака излишня и представляет собой формальность, без которой можно было бы обойтись, так как субстанциональным является любовь, а последняя даже теряет в своей ценности благодаря этой торжественной церемонии. <...> Чувственная отдача себя выставляется там как необходимое доказательство свободы и глубины любви — аргументация, не чуждая соблазнам (§164, прибавление).

Романтики упускают из виду то, что брак «есть правовая, нравственная (*rechtlich sittliche*) любовь; при таком определении из последней исключается все, что в ней преходяще, капризно и лишь субъективно» (§161, прибавление). Парадокс состоит в том, что в браке «исключительно лишь *внутреннее* или *в себе* сущее единство и именно поэтому, представляющее собою в своем существовании лишь внешнее *единство* естественных полов, превращается... в духовное единство, в самосознательную любовь» (§161). Возвышение естественной связи до уровня духовного состояния, таким образом, не есть простой результат интернализации; скорее, оно происходит под прикрытием собственной противоположности, овнешнения в символической церемонии:

... торжественное заявление о согласии на нравственный брачный союз и, соответственно, признание и подтверждение этого заявления семьей и общиной... составляют формальное *заключение* брака и его *действительность*; так что этот союз конституируется как нравственный союз путем предшествования одной только этой церемонии, являющейся совершением *субстанционального*

посредством *знака*, языка, представляющего собою наиболее духовное наличное бытие духовного (§164).

Гегель подчеркивает «перформативную» функцию брачной церемонии. Даже если самым влюбленным эта церемония кажется простым бюрократическим формализмом, она тем не менее запускает процесс вписывания половой связи в Большого другого, вписывание, которое радикальным образом меняет субъективные позиции вовлеченных сторон. Это объясняет тот хорошо известный факт, что обрученные люди гораздо больше привязаны друг к другу, чем это кажется (им самим в том числе). Мужчина может иметь «связи на стороне», он может мечтать о том, чтобы бросить свою жену, но, когда предоставляется такой шанс, его удерживает тревога; короче говоря, мы готовы обманывать наших супругов при условии, что Большой другой ничего не знает об этом (не регистрирует этого). Последнее процитированное предложение весьма красноречиво в этом отношении:

...этот союз конституируется как нравственный союз путем предшествования одной только этой церемонии, являющейся совершением *субстанционального* посредством *знака*, языка, представляющего собою наиболее духовное наличное бытие духовного.

Переход от естественной связи к духовному самосознанию не имеет ничего общего с «внутренним осознанием», но полностью основывается на внешней «бюрократической» регистрации, ритуале, подлинное значение которого может быть неизвестно его участникам, полагающим, что они просто исполняют формальности.

Ключевой характеристикой брака является не сексуальная привязанность, но

...свободное согласие лиц... на то, *чтобы составить одно лицо*, на то, чтобы, погрузившись в это единство, отказаться от своей природной и единичной личности; это единство представляет собою в таком смысле самоограничение, но на самом деле является освобождением входящих в его состав единичных личностей, так как они в нем обретают свое субстанциональное самосознание (§162).

Короче говоря, подлинная свобода — это освобождение от патологической привязанности к объекту, обусловленной капризом и случайностью. Но Гегель идет до конца, то есть до диалектического преворачивания необходимости в случайность. Пре-

одолееть случайность вовсе не значит организовать брак по четко выверенным правилам, например по соответствию ментальных и физических способностей (как у Платона); скорее, дело обстоит таким образом, что партнер в браке *в принципе* случаен, и эта случайность должна быть принята как необходимость. Поэтому, когда Гегель рассматривает два крайних случая — брак по договоренности (не путать с браком по расчету) и брак по любви, — он выбирает первый как более этичный:

Одной крайностью являются те случаи, в которых начало браку полагается предвидением благожелательных родителей, и в душах лиц, которых предназначают для единения в любви друг с другом, возникает склонность, так как они узнают о том, что их к этому предназначили; другой крайностью являются те случаи, в которых сначала появляется склонность в душах вступающих в брак, именно как *этих*, бесконечно партикуляризированных лиц. Первую крайность, или вообще путь, на котором началом является решение вступить в брак друг с другом, а склонность является следствием этого решения, так что к моменту действительного бракосочетания имеется налицо и то и другое, можно даже рассматривать как более нравственный путь (§162).

Последнее предложение стоит того, чтобы перечитать его еще раз:

... путь, на котором началом является решение вступить в брак друг с другом, а склонность является следствием этого... можно даже рассматривать как более нравственный путь.

Другими словами, брак по договоренности более этичен не потому, что престарелые благожелательные родители «смотрят наперед» и способны гораздо лучше судить о том, будет ли будущая пара обладать необходимыми качествами для совместной жизни, чем сами ослепленные страстью молодые; брак по договоренности этичен потому, что открыто допускает случайность партнеров. Мне просто-напросто сообщают, что моим партнером на всю жизнь станет неизвестный человек, навязанный мне другими. Свободный выбор того, что необходимо, гораздо более возвышен, так как физическая любовь и эмоциональная привязанность возникают как нечто второстепенное. Они появляются вслед за глубинным решением вступить в брак. Два основных следствия этого парадокса: отказ от абстрактной свободы в браке оказывается не только двойным отказом (я не только отказываюсь от своей абстрактной свободы, погружая себя в единство семьи,

но и сам этот отказ от абстрактной свободы оказывается только формально свободным, так как партнер, которому я уступаю свою свободу, фактически выбран без моего участия); более того, отказ от абстрактной свободы оказывается не единственным отказом, налагаемым браком, в чем мы сможем убедиться по прочтении следующего пассажа:

Брак отличается от сожительства тем, что в последнем имеет значение главным образом удовлетворение естественной потребности, между тем как в браке эта потребность оттесняется на второй план (§163, прибавление). <...> *Нравственная* сторона брака состоит в сознании этого единства как субстанциальной цели, следовательно, в любви, доверии и общности всего индивидуального существования; в таком умонастроении и в такой действительности природное влечение низводится на степень модальности природного момента, которому именно и предназначено исчезнуть после его удовлетворения, а выступает *в своем праве* духовная связь в качестве субстанциального, следовательно, в качестве того, что *само по себе* стоит выше случайности страстей и временного особенного каприза (§163).

Так от чего же мы отказываемся в браке?³ Поскольку в браке патологическая привязанность и вожделение отрицаются в символической связанности и, таким образом, оказываются подчинены духу, то следствием этого является своеобразная десублимация партнера: стандартная идеология брака содержит в себе неявное предположение (или, скорее, предписание), что в нем не должно быть любви. Настоящая паскалеанская формула брака выглядит отнюдь не так: «Ты не любишь своего партнера? Тогда женись/выйди замуж, пройдите вместе через ритуалы совместной жизни, и любовь возникнет сама собой». Напротив, она должна иметь следующий вид: «Ты любишь кого-то слишком сильно? Тогда вступи в брак. Чтобы избавиться себя от избыточной любовной привязанности — ритуализируй ваши отношения, замени их на скучные повседневные привычки, и если даже это не избавит от страсти, то еще существуют внебрачные связи...» Другими словами, в браке в жертву приносится объект. Мораль брака звучит так же, как и мораль моцартовской *Così*: объект заменим.

3. Я ссылаюсь здесь на работу Юре Симонити «Роза бы иначе пахла, когда б ее иначе называли»: *Simoniti J. Vrtnica bi pod drugim imenom disala drugace // Problemi. 2010. № 1–2* (на словенском языке).

COSÌ FAN TUTTE⁴

Из всех произведений Моцарта опера «Так поступают все» обладает самым нелепым сюжетом, чем вызывает недоумение и даже способна травмировать. Практически невозможно «прекратить сомневаться» и принять допущение, что две женщины не в состоянии опознать в парочке албанских офицеров своих собственных любовников. Поэтому не удивительно, что на протяжении XIX века, чтобы придать этой истории правдоподобие, опера исполнялась с изменениями. Существовало три основных версии измененной оперы, которые полностью соответствуют трем формам отрицания определенного травматического опыта у Фрейда: (1) постановка, которая подразумевает, что две женщины все время знали о подлинных личностях «албанских офицеров»; они просто делали вид, что не узнают их, чтобы преподать своим любовникам урок; (2) пары, воссоединяющиеся в конце, не те же самые, что существовали вначале; они диагонально меняются местами, так что благодаря путанице возникают подлинные любовные отношения; (3) в наиболее радикальном варианте использовалась только музыка, либретто же было кардинально изменено, и в нем рассказывалась совершенно другая история.

Эдвард Саид обратил внимание на письмо, написанное Моцартом его жене Констанце 30 сентября 1790 года, то есть в то самое время, когда он работал над *Così*. После выражения своей радости от возможности вновь вскоре с ней увидеться, он продолжает: «Если бы люди могли заглянуть в мое сердце, мне было бы почти что стыдно за себя». Как метко отмечает Саид, далее можно было бы предположить признание в какой-нибудь непристойной личной тайне (например, о том, что он сделает со своей женой, когда они наконец-то встретятся, и т. д.). Однако письмо продолжается следующим образом: «Все кажется мне холодным — холодным, как лед»⁵. Здесь Моцарт вступает в жуткое пространство «Канта и Сада», пространство, в котором сексуальность теряет свой страстный, напряженный характер и превращается в свою противоположность — в механическое упражнение в удовольствии, исполняемое при сохранении холодной дистанции, подобно тому как кантианский моральный субъект выполняет свои обязанности без какой-либо патологической привязанности. Разве не это является основополагающим допущением *Così* — мир,

4. Так поступают все (*ит.*). — Прим. ред.

5. Said E. *Così fan tutte* // *Lettre international*. Winter 1997. Vol. 39. P. 69–70.

в котором субъекты определяются не через страстное влечение, но через слепой механизм, который регулирует их страсти? Что сближает *Così* с пространством «Канта и Сада», так это утверждение универсальности, запечатленное в самом названии: «Так поступают все», определяемое тем же самым слепым механизмом. Короче говоря, философ Альфонсо, организующий и управляющий игрой смены/подмены личностей, представляет собой одну из разновидностей фигуры садистского педагога, обучающего своих подопечных искусству разврата. Таким образом, понимать эту холодность как проявление инструментального разума значило бы неадекватно и чрезмерно упрощать ситуацию.

Травмирует в *Così* радикальный «механический материализм» в смысле паскалевского совета неверующим: «Поступай так, как если бы ты верил, преклони колени, соблюдай ритуал, и вера придет сама собой!» *Così* применяет эту же логику в отношении любви. Отнюдь не являясь лишь внешним выражением внутреннего любовного чувства, любовные жесты и ритуалы на самом деле производят саму любовь: поступай так, как если бы ты был влюблен, следуй определенным процедурам, и любовь возникнет сама собой. Таким образом, моралисты, которые обвиняют *Così* в якобы присущей ей фривольности, полностью упускают ее настоящий смысл. *Così* — это «этическая» опера в строгом соответствии с определением «этической стадии» у Кьеркегора; этическая стадия определяется через принесение в жертву непосредственной растраты жизни, желания поддаться сиюминутному стремлению во имя более высокой универсальной нормы. Если опера Моцарта «Дон Жуан» воплощает в себе эстетическое (как то было показано самим Кьеркегором в детальном разборе оперы в «Или-или»), то урок *Così* — этический. Но почему? Смысл *Così* заключается в том, что любовь, которая сначала объединяет пары, не менее «искусственна», механистична, чем вторичная влюбленность сестер со сменой любовников, переодетых албанскими офицерами, которая возникает в результате манипуляций философа Альфонсо. В обоих случаях мы имеем дело с механизмом, за которым, подобно куклам, слепо следуют субъекты. В этом и заключается гегелевское отрицание отрицания: сначала мы видим «искусственную» любовь, продукт ухищрений Альфонсо, в отличие от изначальной «аутентичной» любви; затем нам вдруг становится ясно, что между ними нет никакой разницы: вторая не менее «искусственна», чем первая. И поскольку одна любовь стоит другой, пары могут вернуться к своим изначальным супружеским отношениям.

Следовательно, в лакановских терминах, брак вычитает из объекта (партнера) «то, что в нем больше, чем он/она сам/сама», объект *a*, объект-причину желания. Он низводит партнера до статуса обычного объекта. Урок о браке, который следует из романтического представления о любви, таков: «Ты страстно влюблен в этого человека? Женись на нем, и ты увидишь, каков он в обычной жизни, с его вульгарными привычками, мелочностью, грязным бельем, храпом и т. д.» Здесь нужно ясно понимать: речь идет именно о браке, функция которого — вульгаризовать секс, изъять из него всю подлинную страсть и заменить ее на скучную обязанность. Нужно даже поправить Гегеля: секс сам по себе не является естественным, это брак редуцирует его до подчиненного патологического/натурального момента. И Гегель должен быть поправлен здесь постольку, поскольку он смешивает идеализацию и сублимацию. Что если брак — это ключевой тест на подлинную любовь, в котором сублимация переживает идеализацию? В слепой страсти партнер не сублимируется, скорее, он просто идеализируется. Жизнь, разделяемая в браке, определенно деидеализирует партнера, но не обязательно десублимирует его.

Чтобы прояснить этот ключевой момент, давайте сравним христианство и иудаизм. Христианство превращает еврейскую сублимацию бога в радикальную десублимацию (в общепринятом значении этого термина): не десублимацию в смысле сведения бога до человека, но десублимацию в смысле опускания возвышенного потустороннего до уровня повседневности. Христос — это «ready-made Бог», как сформулировал Борис Гройс. Он полноценный человек, в существе своем неотличимый от остальных людей точно так же, как Джуди неотличима от Мадлен в «Головокружении» Хичкока или как «настоящий» Эрхардт неотличим от актера, играющего его роль в «Быть или не быть» Любича, — только неуловимое «нечто», чистое явление, которое не может быть сведено к сущностному свойству, которое и делает его божественным. Вот почему христианство является религией любви и комедии: как демонстрируют примеры из Любича и Чаплина, есть что-то комическое в этом непостижимом различии, которое подрывает установленные идентичности (Джуди *и есть* Мадлен, Хинкель из чаплиновского «Великого диктатора» *и есть* еврей-цирюльник). А любовь должна быть противопоставлена желанию. Желание всегда в плену логики «все не то», оно расцветает в зазоре между тем, что вечно отделяет *полученное* удовлетворение от *искомого* удовлетворения, тогда как любовь в качестве подлинной сублимации *полностью принимает* «оно самое» — что вот эта

обыкновенная женщина со всеми ее слабостями и является именно Той, которую я, безусловно, люблю; что Христос, этот жалкий человечешко, и есть живой Бог. Повторим еще раз, чтобы избежать опасного недопонимания: суть заключается не в том, чтобы «отказаться от трансцендентности» и полностью принять ограниченную человеческую личность в качестве объекта любви на том основании, что «это все, что есть». Трансцендентность не отменяется, но становится *достижимой* — она просвечивает через это неуклюжее и убогое существо, которое я люблю⁶.

ОТ «НОВОЙ ЭЛОИЗЫ» К КОММУНИСТИЧЕСКОЙ ПАРЕ

О том же пишет Руссо в великом романе «Юлия, или Новая Элоиза». Этот роман о подлинной жизни (в швейцарской провинции, вдали от испорченного парижского высшего света) очевидно театрален, направлен на себя (в том числе и буквально: он наполнен теоретическими рассуждениями о музыке, испорченности больших городов, искусстве чтения и т. д.). Поскольку роман больше не обладает общепризнанным статусом классического (что свидетельствует о нашем варварстве), я вкратце перескажу его сюжет. Основные события разворачиваются неподалеку от Женевского озера, в центре сюжета — молодой учитель Сен-Пре и его молодая ученица Юлия, влюбляющиеся друг в друга. Герой — простолюдин, и знатный отец Юлии даже не желает слышать об их браке. Вынужденные держать в секрете свою запретную страсть, молодые люди тем не менее поддаются чувствам и становятся любовниками. Юлия надеется, что беременность заставит отца дать согласие на их союз, но происходит выкидыш. В этот момент появляется ровесник и друг отца, необычайно богатый лорд Эдуард Бомстон. Он испытывает глубочайшие симпатии к Сен-Пре, но тот подозревает лорда в планах на Юлию. В порыве ревности учитель вызывает Бомстона на дуэль. В последний момент катастрофу удается предотвратить, и лорд доказывает свое благородство, пытаясь убедить отца Юлии разрешить брак с Сен-Пре. Но эта попытка тоже терпит провал: отец требует от Юлии отвергнуть Сен-Пре и выйти замуж за им самим подобранного жениха, его собственного компаньона Вольмара, который гораздо старше Юлии.

6. Формулу любви как «достижимой трансцендентности» я позаимствовал у Аленки Жупанчич (Alenka Zupančič), коей обязан всем этим рассуждением.

В этот отчаянный момент появляется еще один персонаж, который пытается предложить выход из сложившейся тупиковой ситуации. Это Клара, благоразумная двоюродная сестра Юлии, к которой все испытывают расположение. Она ведет себя как женщина-хор — одновременно и наблюдая, и предсказывая, и оплакивая. Чтобы спасти репутацию Юлии, Клара решает отослать учителя; его друг лорд Бомстон забирает героя с собой в Париж. Когда они уезжают, мать Юлии находит их тайную переписку и сильно расстраивается, а вскоре заболевает и умирает. Несмотря на отсутствие связи между этими двумя событиями, Юлия чувствует свою вину за смерть матери. В таком состоянии она решает отказаться от возлюбленного и выйти замуж за Вольмара. Во время свадебной церемонии она переживает глубокую внутреннюю перемену, обращаясь к добродетели. Теперь она чувствует себя готовой принять обязанности жены и матери. В своем стремлении к добродетели она всякий раз чувствует поддержку своего выдающегося мужа, человека сколь мудрого, столь и благородного. И хотя она не находит в себе сил рассказать мужу о Сен-Пре, он и так обо всем узнаёт и прощает ее. Юлия, в свою очередь, полностью принимает свое положение и окончательно порывает с любовником, который, в конце концов, покидает Европу.

Но история продолжается или, вернее, начинается сначала: спустя десять лет Сен-Пре возвращается, и Вольмар с женой приглашают его в гости. У Юлии теперь двое детей, ее жизнь полностью посвящена совместному с Вольмаром управлению образцовым поместьем в Кларенс. Оставшаяся часть книги описывает их совместный быт, добродетель Юлии, мудрость Вольмара, красоту их английского садика и процветание их поместья. (Разве этот разрыв в десять лет не той же самой природы, что и разрыв между первой и второй частями сна Фрейда об инъекции Ирме? В обоих случаях происходит сходное переворачивание от трагедии к комедии: местность необъяснимо изменяется, полное отчаяние разлученных любовников сменяется удивительным счастьем безупречно организованной совместной жизни в поместье.) Единственной печалью Юлии оказывается атеизм Вольмара. Он никогда не говорит об этом и даже ходит в церковь для вида, но он убежденный атеист. Это тревожит Юлию, хотя он никак не пытается поставить ее веру под сомнение. Чем более благородным становится Вольмар, чем больше он делает для того, чтобы излечить Сен-Пре от его старого увлечения, тем более несчастной и религиозной становится его жена. Почему же? Для Руссо было очевидно, что избыток религиозности является замеще-

нием возвращающегося сексуального желания: действительной причиной десексуализации является не религиозная духовность, но атеистическое Просвещение, которое отменяет страсть своей холодной утилитарной разумностью, которое сводит страсть к патологии, нуждающейся в должном лечении. Неудивительно, что в подобных условиях религиозная страсть может вернуться только в религиозном обличье, как «иррациональное» осознание страдания и греха.

В самом конце, когда уже кажется, что Сен-Пре женится на Кларе и поселится в том же поместье в Кларане, чтобы стать воспитателем детей Вольмара, Юлия рассказывает своему мужу о том, что она очень больна и тоскует. Роман заканчивается неожиданным происшествием, которое тем не менее вскрывает более значимый тупик: бросившись в озеро, чтобы спасти своего младшего сына, Юлия простужается, заболевает и умирает достойной подражания смертью. На самом деле она так и не излечилась от своей любви к Сен-Пре, и, следовательно, единственным выходом из этого затруднительного положения является ее смерть. Поэтому она даже счастлива умереть, так как полностью осознала, что вся ее добродетельность не помогла ей забыть Сен-Пре: она до сих пор любит его столь же сильно, как прежде. Умирая, героиня исповедуется о своих столь дорогих для нее религиозных верованиях, но еще больше надеется воссоединиться на небесах с Сен-Пре.

Хотя название романа отсылает к средневековой истории Элоизы и Абельяра — предавшимися своей страсти молодой девушки и ее наставника, — стоит обратить внимание на различия между этими двумя историями. Руссо изображает эпоху Просвещения, в которой за сексуальный проступок мужчину больше не наказывают кастрацией, а женщину — заточением в монастырь. Напротив, новая Элоиза добродетельно принимает на себя обязанности матери и жены и вместе с Вольмаром становится благодетельным попечителем для каждого в их поместье, в то время как Сен-Пре, вместо того чтобы подвергнуться кастрации, оказывается приглашен все понимающим мужем в это идеальное семейство, дабы излечиться от своей патологической страсти. Смысл более чем ясен: брак является современной формой отказа от сексуального. В первом приближении внутреннее движение «Новой Элоизы» изображается как «своеобразное двухуровневое отрицание», в котором за «страстным отказом от ложных и общепринятых желаний» следует «добродетельное или рациональное отрицание самой неконвенциализируемой страсти». «Новая Элоиза»

...это история двух влюбленных... чья страстная любовь сначала отрицает ложность существующих конвенциональных установлений, но затем — через участие в сообществе, созданном мужем Юлии, Вольмаром, — их отношения проходят повторное развитие, в котором они добродетельно воздерживаются от самих этих страстей⁷.

Затруднение, однако, вызывает попытка истолковать возвращение страсти в финале романа, когда Юлия признается в своей неспособности отступить от своего желания и выбирает (тонко замаскированное) самоубийство как единственный выход. Является ли это странное дополнение знаком провала гегелевского «отрицания отрицания», составляющего основную форму развития сюжета романа, или, наоборот, его полным осуществлением? Иными словами, должен ли разрыв между «официальной» гегелевской интерпретацией («снятие» страстной любви в новом добродетельном сообществе, исцеляющем нас от любви) и скрытым уроком самого романа (провал этого «снятия», смертоносное возвращение любви) быть прочитан как критика Гегеля, как указание на предел *Aufhebung*, как упорство реального «бессмертной» непристойной страсти, сингулярность которой ускользает от схватывания в форме понятийной универсализации?

Есть искушение согласиться с таким прочтением: разве разрыв с Гегелем не характеризуется постоянным повторением, не подлежащим снятию, и желанием, сохраняющимся по ту сторону всяких попыток идеализации? И разве самые запоминающиеся фразы из предсмертного письма Юлии к своему любовнику (часть VI, письмо VIII) не намечают с очевидностью именно это направление интерпретации? Дело не в том, что для нее недостижимо удовлетворение (благополучие, счастье), а как раз, наоборот, в том, что она им обладает, и сам этот факт оборачивается *ce dégoût du bien-être*⁸, невыносимой удушливостью: «Я слишком счастлива, счастье наскучило мне». Один современный швейцарский рецензент так написал о «Новой Элоизе»: «После прочтения этой книги можно умереть от наслаждения... а еще лучше жить, чтобы читать эту книгу снова и снова». Разве за этим взаимоналожением смерти и повторяющейся избыточности жизни не прочитывается самая лаконичная формула фрейдовского инстинкта смер-

7. Speight A. Hegel, Literature and the Problem of Agency. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 91–92.

8. Отвращение к благополучию (фр.). — Прим. ред.

ти, то есть измерения, ускользающего от гегелевского диалектического опосредования?⁹

Что если мы перевернем перспективу? Что если только после болезненного «снятия», призванного излечить нас от любовных страстей, эти страсти возникают «как таковые», в своем чистом виде, лишённые наивно-героической маски противостояния традиционной репрессивно-патерналистской морали, маски, характерной для их первого проявления? В гегелевской диалектике первое отрицание (страсти против социального подавления) является «абстрактным», а второе — «конкретным», действительным отрицанием. Только в тот момент, когда Порядок перестал быть репрессивным, но превратился в порядок счастья и благополучия, становится возможным его действительное отрицание. Поэтому за «отрицанием отрицания» с необходимостью следует добавочный «поворот винта»: абсолютная/бессмертная страсть оказывается результатом «отрицания отрицания», тем, что оно переводит из состояния бытия-в-себе в бытие-для-себя. Финальная вспышка страсти Юлии, таким образом, приобретает тревожное сходство с «нет» Синье из «Заложника» Клоделя: остаток, следующий за двойным движением *Versagung*, избыток, порожденный самоотрицающим жертвоприношением. После того как вы принесете все (социальное содержание) в жертву страсти, вы должны пожертвовать самой страстью — и все же, *eppur si muove*¹⁰, страсть сохраняется.

Здесь стоит добавить еще один пункт. Если не читать финал «Новой Элоизы», то можно увидеть в этом романе допущение онтологического «разрыва» между желанием и ограничением, накладываемым (социальной) реальностью, в духе «желание никогда не может быть полностью удовлетворено, и лучше, чтобы этого и не происходило». Мы можем рискнуть и попытаться предложить наивно-историцистско-марксистское решение финального «тупика» романа: что если лечение/снятие не удастся не из-за онтологической несовместимости любви и некоего добродетельного порядка, но потому, что социальный порядок в поместье является протототалитарным, иерархическо-педагогическим кошмаром, реализацией фантазий, свойственных деспотизму предреволюционного Просвещения. Жизнь в поместье тщательно организована и строго упорядочена, самодостаточна и неизменна, это интимная

9. Цит. по: *Darnton R. The Great Cat Massacre and Other Episodes from the French Cultural History*. N.Y.: Basic Books, 1999. P. 286.

10. И все-таки она вертится (*ит.*). — Прим. ред.

версия просвещенческой утопии: для общего счастья все должно быть подчинено общему благу. Институциональная «обработка» рабочих (которые как счастье воспринимают собственную эксплуатацию, что отменяет необходимость в открытом принуждении), равно как и странное «лечение» любовного заболевания Сен-Пре, кажется прямым порождением фукианского биополитического универсума власти и управления, в котором репрессии со стороны запрещающей власти заменены доброжелательным администрированием.

Этот новый способ отправления власти олицетворяет Вольмар. Хотя и навязанный отцом, он является фигурой не патерналистской, но постпатерналистской власти, благожелательным регулятором/координатором, чье правление полностью прозрачно и лишено какой бы то ни было мистики власти и который ожидает от своих подчиненных такой же открытости. Крайне важно, что в частной жизни он является атеистом, который принимает участие в религиозных обрядах лишь понарошку: ему не нужно обращение к трансцендентному для поддержания своей власти. В лакановских терминах переход от отца к Вольмару может быть описан как переход от дискурса Господина к дискурсу Университета: лишенный власти Господина-Означающего, Вольмар является воплощением знания, ибо он знает всё, все самые интимные секреты тех, кто его окружает, и единственная субъективная позиция, позволяющая выдержать такой избыток знаний, — безмятежное прощение. Он знает все о любовных связях Юлии и прерванной беременности, но эта история не вызывает у него ни зависти, ни ревности. Он принимает все это. Обратной стороной этого всеобъемлющего благородства является, конечно, такое увеличение господства и контроля, какое было невозможно осуществить при помощи обычных репрессивных механизмов власти: последняя представляет собой внешнюю силу, которая, соответственно, позволяет субъекту сопротивляться ей изнутри. Тогда как власть Вольмара заботливо принимает само внутреннее ядро сопротивления, не ставя его субъекту в вину, но просто предлагая «лечение» через переобучение, предполагающее полное сотрудничество субъекта.

Вот почему сообщество обитателей Кларана под председательством Вольмара и переродившейся Юлии не является по-настоящему прозрачным для самого себя. Мы имеем дело с ложной «прозрачностью», иллюзией, скрывающей очевидность манипуляции. «Общая воля» жителей Кларана лишает ее субъектов самого основания их субъективности, и «иррациональное» сопротив-

ление Юлии, представляющее собой отчаянную попытку перезапустить неограниченность собственной субъективности, служит тому подтверждением. Поэтому было бы слишком просто рассматривать отношения между Кларой и Юлией как отношения превосходства свободной и независимой женщины, оказавшейся способной подняться над традиционными гендерными ролями, сохраняя любовь и дружбу, над традиционным разделением между обязанностью и страстью, характерным для традиционной женской идентичности. Клара предстает как мудрый герой романа Джейн Остин, в то время как неутолимая страсть Юлии превосходит мир героинь Бронте. Клара вполне может подняться над традиционной женской ролью, но именно поэтому сама является гарантом стабильности и порядка; мудро вмешиваясь из-за кулис и управляя избыточными страстями, она тем самым поддерживает социальную «гармонию». Именно Клара превосходно вписывается в существующий порядок, в то время как Юлия воплощает сопротивление и негативность.

Но разве тот факт, что Кларан представляет собой дореволюционное естественное сообщество, мешает нам сделать допущение о существовании другой формы коллективности, чего-то вроде эмансипаторно-революционного сообщества, воплощающего «общую волю» в гораздо более подлинном смысле? Вопрос состоит в следующем: как такая форма коллективности влияет на разгул эротических страстей? Из того, что нам известно о любви среди революционеров-большевиков, мы можем сделать вывод, что это было во многом уникальное явление, результатом которого стало появление любовной пары нового типа: пары, живущей в состоянии постоянного чрезвычайного положения, полностью посвятившей себя революционному делу, каждый член которой готов пожертвовать собственным сексуальным удовлетворением, даже готов бросить и предать другого, если этого требует революция, но одновременно полностью посвящен другому, с чрезвычайной радостью наслаждаясь редкими моментами близости. К любви относились терпимо, даже молчаливо уважали, но в публичном пространстве на нее никто не обращал внимания как на не имеющую отношения к общему делу. (Подобные отношения существовали даже между Лениным и Инессой Арманд.) Во всех трех запечатленных в «Новой Элоизе» формах мы имеем дело с насильственными попытками унификации, навязанным единством между интимной страстью и социальной жизнью (отец Юлии хочет, чтобы она подавила собственные страсти; в отношениях с учителем оба хотят отменить социальные ограниче-

ния; Вольмар старается «излечить» их от болезни влюбленности и интегрировать в новую социальную реальность), в то время как в случае с большевиками радикальный разрыв между сексуальной страстью и социально-революционной активностью полностью признается. Оба измерения принимаются как полностью гетерогенные, ни одно из которых не сводится к другому и между которыми не существует никакой гармонии, но именно признание этого разрыва и создает возможность для неантагонистических отношений.

Здесь легко увидеть параллель между чернью и сексом. Гегель не признавал за чернью (даже в большей степени, чем за бюрократией) статуса «универсального класса», и он не видел в сексуальной страсти избытка, который не является ни природным, ни культурным. Хотя логика в каждом из этих случаев различна (в отношении черни Гегель упускает момент универсальности элемента избыточности/несогласия; в отношении секса он упускает универсальность избыточности как таковой, подрывающей оппозицию природа/культура), оба эти упущения связаны, так как избыточность является местом универсальности, способом, при помощи которого универсальность как таковая вписывает себя в порядок своего конкретного содержания.

Означает ли это, что, как только мы вступаем в мир фрейдокьеркегорианского чистого повторения, мы можем забыть о Гегеле? Клод Леви-Стросс писал, что запрет на инцест — это не вопрос без ответа, но как раз наоборот — ответ без вопроса, решение неизвестной проблемы. То же касается и чистого повторения. Это ответ на гегельянскую проблему, ее скрытое основание, и именно поэтому оно, собственно, и способно расположиться внутри гегелевской проблематики. Как только мы вступаем в постгегельянский мир, концепция повторения подвергается ре-нормализации и теряет свой подрывной потенциал. Эта ситуация похожа на отношение между финалом «Дон Жуана» Моцарта (смерть Дон Жуана) и постмоцартовской романтической страстью: сцена смерти Дон Жуана производит пугающий избыток, который нарушает координаты всего моцартовского универсума. Однако, хотя этот избыток намечает переход к романтизму, он теряет свой подрывной потенциал и ре-нормализуется, как только мы полностью переходим к романтизму.

Но значит ли это, что таким парадоксальным, однако отнюдь не неожиданным образом мы возвращаемся к тематике *Aufhebung*, на этот раз примененной к самому отношению между Гегелем и его постгегелевским повторением? Делёз однажды охарактере-

ризовал собственное мышление как попытку думать так, как если бы Гегеля не существовало, и он постоянно высказывал мнение, что Гегель — это философ, которого нужно просто игнорировать, а не штудировать. Однако он упускает из виду, что его размышления о вечном повторении работают только как странное снятие Гегеля. На этом примере последний реванш Гегеля — великий гегельянский мотив пути к истине как части самой истины, допущение того, что для того, чтобы прийти к правильному выбору, нужно начать с неправильного, — вновь утверждает себя. Дело не столько в том, что Гегеля нельзя игнорировать, сколько в том, что ситуация, в которой окажется возможным его игнорировать, возникает только после долгого и трудного штудирования Гегеля.

REFERENCES

- Darnton R. *The Great Cat Massacre and Other Episodes from the French Cultural History*, New York, Basic Books, 1999.
- Hegel G. W. F. *Filosofia prava* [Grundlinien der Philosophie des Rechts]. *Sochineniia* [Works], Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury, 1984, vol. 7.
- Said E. *Così fan tutte*. *Lettre internationale*, Winter 1997, vol. 39.
- Simoniti J. *Vrtnica bi pod drugim imenom disala drugace* [That which we call a rose by any other name would smell as sweet]. *Problemi*, 2010, no. 1–2.
- Speight A. *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.