

нике и геометрии, многочисленные наблюдения в области природы» [1, т. 3, с. 457] Не случайно уже в 20 веке в рамках конструктивной теории науки («Эрлангенская школа» П. Лоренцена) вновь всплывает термин «протофизика» и на первый план выдвигаются задачи, которые приковывали к себе интерес И. Юнга, стоявшего у истоков методологической традиции философии Модерна.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лейбниц Г.В. *Сочинения* в 4-х тт. — М.: Мысль, 1982–1984.
2. Cassirer E. *Leibniz und Jungius // Beiträge zur Jungius Forschung*, hrsg. von A. Meyer, 1929.
3. Guhrauer G. E. *Joachim Jungius und sein Zeitalter*. — Stuttgart und Tübingen: J.G. Gottachter Verlag, 1850.
4. Jungius J. *Disputationes Hamburgenses*. Kritische Edition. — Göttingen: Vandhoeck&Ruprecht, hrsg. von Clemens Müller–Glauser, 1988.
5. Jungius J. *Praecipuae Opinionones Physicae*. — Hamburggi, 1679.
6. Jungius J. *Praelectiones Physicae*. Historisch-kritische Edition. — Göttingen: Vandhaeck&Ruprecht, hrsg. von Chr. Meinel, 1982.
7. Jungius J. *Über den Propädeutischen Nutzen der Mathematik // Beiträge zur...*, 1929, S. 284–310.
8. Kangro H. *Joachim Jungius' Experimente und Gedanken zur Begründung der Chemie als Wissenschaft*. — Wiesbaden, 1968.
9. *Prolegomena zu der von der Hamburgischen Universität beschlossenen Ausgabe der Werke von Joachim Jungius*. — Hamburg, hrsg. von A.Meyer, 1929, S. 21–26.
10. Vogelius M. *Historia vitae et mortis Joachimi Jungii*. — Strassburg, 1658.

Кузнецов В., Нерушева Л. (Винница)

ФИЛОСОФИЯ В БУДУАРЕ: ПРОСВЕЩЕНЧЕСКОЕ ЛЮБОМУДРИЕ И ЭРОТИКА

Философская порнография (или — стыдливо — философско-эротический роман) играет какую-то странную и загадочную, но несомненно важную роль в системе просвещенческого мировоззрения (по крайней мере, в его французском варианте). Попытке хотя бы приблизительно определить, в чем же, собственно, эта роль состоит, как раз и посвящена данная статья.

В качестве объекта анализа избран анонимный роман *Тереза-философ*. Основанием для такого выбора послужила средне-статистичность данного произведения. Как верно заметил А. Виктор, «эротико-философский роман *Тереза-философ* в век “развержения общего рассудка”, когда происходила радикальнейшая переоценка всех и всяческих ценностей, оставался произведе-

нием заурядным» [2, с. 223]. Одна только анонимность романа дорогого стоит! Но заурядность и банальность весьма часто оказываются парадигматичными. Данный случай — не исключение: «Несмотря на то, что содержащиеся в романе метафизические размышления сами по себе не представляют ни малейшего интереса, они заслуживают внимания хотя бы потому, что в XVIII веке считались образцовыми для подавляющего большинства друзей Просвещения» [2, с. 237]. Следовательно, именно в подобном опусе можно найти ответы на многие вопросы, касающиеся специфики просвещенческой мысли. Более того. Ответы зачастую лежат здесь прямо на поверхности по причине сугубой незамысловатости авторской концепции.

Уже при самом беглом знакомстве с романом легко вычленяется первая функция философской порнографии — психоаналитическая. Просвещенческий способ мировосприятия постоянно провоцирует возникновение базовой психоаналитической ситуации — конфликта «Я» и «Оно», порождаемого и катализируемого неконтролируемыми играми либидо. С одной стороны, пресловутый культ Разума. С другой, «один из важнейших догматов философии Просвещения, следуя которому сексуальные потребности воспринимались в качестве доминанты человеческого бытия [...]» [2, с. 236]. При этом просвещенческая мысль производит последовательную редукцию всех проявлений Эроса к действиям либидо: «Неудивительно, что Ламетри не находит принципиальной разницы между животным инстинктом совокупления и человеческим чувством, и даже Дени Дидро, прекрасно понимавший принципиальную разницу между тем и другим, рассуждая о любви в духе просветительской философии, постоянно подчеркивает ее сенсуалистически-физиологическую обусловленность [...]» [3, ч. 1, с. 118]. Кстати, отождествлять Эрос и либидо склонен был и сам отец психоанализа. Пожалуй, в этом пункте он достойный наследник Просвещения.

Мировоззренческая парадигма Просвещения постоянно сталкивает лбами просветленное чистым светом Разума «Я» и неразумное, до предела сексуализированное «Оно». Их отношения развиваются по фрейдистской схеме: «Я» стремится подчинить «Оно» и отнять у последнего либидо. Причем, опять же словно по рекомендациям Фрейда, «Я» пытается избежать полного преодоления либидо, тщится само «наполниться либидо, этим самым ставясь представителем Эроса» [4, т. 1, с. 390].

Для того, чтобы управлять бессознательным, нужно перевести в сознание и предсознание хотя бы часть его содержания. Лучше всего это удастся «путем связи с соответствующими словесными представлениями» [4, т. 1, с. 358]. Такая связь постоянно осуществляется в романном пространстве. Роман — почти идеальная

машина для подведения бессознательных смыслов к порогу осознания (часть означенных смыслов роман даже и за порог переводит). И просветители успешно этим пользуются.

В романе мы обнаруживаем развернутое описание основной психоаналитической коллизии. Здесь она принимает следующую форму: подвергнувшись обработке со стороны аскетического христианства сознание героини отчаянно борется с сексуальными импульсами бессознательного: «[...] Я поняла, что моей натуре свойственны две большие страсти, которые я не способна примирить между собой. С одной стороны, я всей душой любила Бога и искренне жаждала служить ему так, как меня учили. С другой же стороны, я не могла справиться с таинственными и необъяснимыми желаниями» [2, с. 17]. Появляется и горячо любимая фрейдистами детская сексуальность: удары либидо обрушиваются на несчастную Терезу с семи лет [2, с. 11–12].

После многолетних страданий на пути героини встречается предтеча психоаналитиков – мудрый и просвещенный священник, аббат Т. Он разъясняет Терезе суть психоаналитической коллизии и указывает на средства ее разрешения (в данном случае это мастурбация): «[...] Это не более чем потребность, которой наделили нас незыблемые законы природы. И сама мать-природа дала нам средства укрощать зов инстинктов, удовлетворяя естественную потребность. А если мы уверены, что естественный закон установлен Богом, то разве мы осмелимся убоиться гнева Господня, удовлетворяя наши надобности теми средствами, которые он сам дал? Все, что создано Всевышним и дано нам, грешным, не должно нами обсуждаться» [2, с. 50–51].

Просвещенная аббатом Тереза сама принимается истолковывать основную коллизию. В ее интерпретации, любовь к Богу и любовь к плотским наслаждениям – две равномогущие страсти, имеющие источником самого Создателя. От Господа исходят вообще все страсти. Соппротивление страстям самоубийственно, выбор между ними невозможен. Человеку только кажется, будто он способен выбирать, а на деле всегда побеждает тот импульс, который сильнее: «Сила желаний предопределяет его поступки с той же неукознательностью, что и четырехфунтовая гиря перевешивает двухфунтовую» [2, с. 20]. Дело разума – изъяснить человеку истинное положение вещей и научить удовлетворять свои желания, не вступая в конфликт с обществом. Иначе говоря, разум должен позаботиться о согласовании принципа наслаждения с принципом реальности. Достижение равновесия между ними – способ разрешения любой разновидности основной психоаналитической коллизии. Согласование принципа реальности с принципом наслаждения возможно потому, что оба они есть только разные формы самопроявления естественного закона.

Кстати, логика согласования действительна и для экстремалов типа де Сада. Все дело в абсолютной первичности естественного закона. Неукротимый маркиз объясняет возникновение конфликта принципа наслаждения с принципом реальности заведомой ложностью последнего. Вернее, ложен не принцип как таковой, ложна реальность. Не вся, конечно, но часть ее. Истинной реальностью является природа, ложной — общество, искажающее естественные законы. Принцип реальности, вытекающий из подчинения законам природы, истинен. Принцип реальности, требующий следования законам общества, ложен. Он перестает быть принципом реальности и становится принципом иллюзии. Способ существования природы — преступление. Общественные установления, запрещающие преступление, идут против природы. Нужно узаконить преступление. Тогда принцип реальности будет полностью восстановлен в правах и можно будет согласовывать с ним принцип наслаждения.

Страсти часто мешают работе разума. Однако автор *Терезы-философа*, чтобы избежать подобных помех, предлагает не сублимацию, а умиротворение страстей через их регулярное и своевременное удовлетворение: «Пока я не совершу того, что питает мое воображение, я не смогу заняться ничем другим. Одна идея главенствует во мне, поглощая все остальные. Я уже как-то рассказывал, что в Париже, где я почти все время читал и пытался постичь абстрактные теории, у меня была девочка “для этого”, то есть для утоления плотского желания, подобно тому, как мы имеем под кроватью ночной горшок, чтобы воспользоваться им в любой момент. Эту девочку я брал два-три раза в день для своих надобностей [...] Тогда в Париже, отпустив девочку, я возвращался к работе со спокойной душой и ясной головой. Должен заметить, что каждый человек умственного труда, если он только не превратился в живые мощи, должен прибегать к этому простому средству, дабы умственные способности его не подвергались опасности» [2, с. 61].

Итак, удовлетворение сексуальных потребностей способствует философской деятельности, обеспечивая необходимый для этого рода занятий душевный покой. Однако существует и более глубокая связь между сексом и философией. Вспомним: приобщение к тайнам мастурбации не просто помогло Терезе физически окрепнуть и обрести душевное равновесие, оно еще и стало началом настоящего духовного переворота: «Я ушла от аббата, плененная мудростью его слов, в которых не могла не заметить высокие принципы милосердия. Глубина истин, высказанных мне аббатом, показала все ничтожество тех мистических рассуждений, которыми меня до сих пор пичкали» [2, с. 52]. И далее: «Почти семь месяцев, упиваясь найденным источником счастья, я погружалась в поток сладострастия, изучив и доведя до совершенства открытые

мною возможности. Здоровье мое полностью восстановилось, совесть была спокойна. И все это — благодаря заботам моего нового наставника, который давал мне разумные советы, опираясь на мудрость всевышнего, давшего человеку могучий источник наслаждения. Ежедневные встречи с наставником в доме у мадам С. [...] и еженедельные беседы с ним в исповедальне укрепляли меня духовно. Я будто очнулась от глубокого сна и устыдилась собственного невежества» [2, с. 54]. Тут вам и духовное пробуждение, и приобщение к божественной мудрости.

Или еще такой пассаж: «Как влияет личный пример и советы настоящих учителей на формирование ума и сердца! Если даже встать на точку зрения того, кто утверждает, что все сокровища мысли и сердца человек возвращает в самом себе, то и тогда надо признать неопределимую роль наших наставников, которые своим талантом и сочувствием способствуют развитию наших добрых качеств. Тогда то, что таится в глубине наших душ, находит выход, приходит к людям, неся тепло и добро несравненные» [2, с. 54—55]. Особые прелесть и пикантность данному отрывку придает момент, связанный с личным примером: Тереза духовно совершенствуется, подглядывая за любовными играми аббата и мадам С.

Можно сказать, что сексуальная свобода отождествляется здесь с духовной свободой, жизненно необходимой просвещенным людям. Можно также усмотреть тут вырожденное наследие средневековой куртуазной культуры. Куртуазные идеологи утверждали: любовь мужчины и женщины является источником всех человеческих добродетелей и нравственных ценностей. Они же объявляли сексуальность божественным установлением, а половой акт — исполнением божьих заповедей. Секс считался правильным и законным способом реализации благой любви, протекающей от Бога, эмануемой Богом (ведь Бог сам есть любовь). Таким образом, сексуальная жизнь оказывалась необходимым следствием правильной любви, истинной любви наряду с добродетелями и этическими ценностями, а потому сама становилась добродетелью и ценностью.

Деятели Просвещения, редуцируя любовь к сексу, пришли к максиме: сексуальная жизнь рождает мудрость и нравственность. Онтологический статус секса был повышен за счет любви. Экстремалы же вольны были черпать из той же сексуальности мудрость и имморализм, сливая сексуальный инстинкт с инстинктом агрессии и выводя из их единства вселенскую тягу к преступлению. Однако это еще не все.

Один из итогов философствования Терезы выглядит так: «Характер наших страстей диктуется и строением наших органов, и расположением тканей, и движением соков внутри нашего организма. Та сила, с которой страсти волнуют нас, определяет и сам

строй наших мыслей, и наше поведение. Она делает человека страстным, мудрым или глупым» [2, с. 22]. Известно, что Кондильяк, Дидро, Гельвеций и Гольбах склонялись к пониманию «высших психических функций как модификаций способности ощущения» [1, с. 129]. Причем у Кондильяка, к примеру, модификациями ощущения оказывались в равной мере и суждения, и размышления, и желания, и страсти [там же]. Цель этих редукционистских операций (неважно, осознанная или нет – а в нашем случае совершенно определенно неосознанная) – снятие основной психоаналитической коллизии путем устранения противоположности сознания и бессознательного. Противоположности сводятся к одному основанию и с этим основанием отождествляются, после чего их противостояние становится иллюзорным.

В мире философской порнографии разум и страсти оказываются порождениями либидо, а философствование – действием либидо. Причем либидо во всех случаях не сублимировано, не отвлечено на несексуальные объекты, не изъято из половой сферы, но сохраняет свою изначальную, первобытную функцию. Поэтому философский дискурс может и должен быть прямым следствием, непосредственным результатом полового акта. В перспективе же возможна полная подмена философии совокуплением. Так, собственно, происходит и с Терезой. Утвердив для себя некий набор догматов и зафиксировав его в своих мемуарах, она благополучно прекращает всякую мыслительную деятельность и переходит исключительно к деятельности коитальной: «[...] и наши наслаждения продолжаются ежедневно на протяжении десяти лет» [2, с. 138]. Тем не менее, она по-прежнему сохраняет за собой гордое звание философа. В целом жизненный путь Терезы выглядит примерно так: 1) период сублимации – пребывание во тьме невежества; 2) период самоудовлетворения – духовное пробуждение, следование по пути самосовершенствования, философствование, безусловно связанное с сексуальной жизнью, но еще отделенное от нее; 3) обретение партнера, период удовлетворения вдвоем – достижение некоего предела, растворение философии в сексуальности, написание мемуаров, выражающих неразрывное единство секса и философии.

Что же касается мемуаров, то им, по мнению Терезы, суждено изменить мир. В немалой степени потому, что они базируются на надежном фундаменте сексуальной практики, которая удостоверяет истинность содержащихся в них философских положений: «Я держу в руках рукопись и знаю, что она остановит поток тех глупостей, которыми пытаются опорочить сладострастие и все те моральные, метафизические принципы, изложенные в этой книге [союз «и», соединяющий сладострастие с моральными и метафизическими принципами, вполне может быть заменен знаком равен-

ства – *авт.*]. Я отвечу всем глупцам, грубым машинам, автоматам, привыкшим думать чужим умом и привыкшим совершать свой выбор только потому, что им сказали делать так, а не иначе. Я им отвечу, что все, что здесь изложено, основано на опыте и на рассуждениях, свободных от предрассудков» [2, с. 139].

Познания Терезы-философа сосредоточены в «области морали, метафизики и религии» [2, с. 99]. Анализ этих познаний позволяет выявить религиозную функцию философской порнографии (парадокс, не правда ли?).

Здесь надо иметь в виду, что просвещенческая идеология (включая и атеистически-материалистическое течение) потщилась взять на себя функцию суррогатного заменителя религии. Что такое суррогатный заменитель религии? Этот феномен возникает тогда, когда нормальное функционирование религии в культуре по тем или иным причинам затруднено (в Европе XVIII в. имел место тяжелейший кризис христианства). В подобной ситуации какая-то сфера, форма, какой-то феномен культуры перехватывает часть функций религии. Чаще всего такое перехватывание функций совершается ненароком, под воздействием обстоятельств. Феномен, ставший суррогатным заменителем религии, может не признавать за собой этой роли (яркий пример – русский марксизм). В случае с идеологией Просвещения невольность перехватывания религиозных функций достаточно очевидна. Все дело в особенностях просвещенческой мысли.

Тут перед нами предстает симулякр философии. Некоторые внешние атрибуты философского дискурса маскируют догматическое вероучение. Эта атрибутика помогает переодеть последнее в светские одежды. Рациональное знание последовательно подменяется иррациональной верой в естественные законы мироздания, в могущество разума и просвещения. Связь с наукой, вполне реальная в философии XVI–XVII вв., превращается в мистический культ науки. Сознание adeptов новой псевдо-религии утопизируется до предела (или до беспредела). При этом означенные adeptы вполне искренно полагают, будто сражаются с предрассудками, рассеивают тьму невежества и т.д. Некоторые из них столь же искренни в своей ненависти к религии. Вот только результат их деятельности не совпадает с намерениями. Логическим итогом всей этой грандиозной симуляции становится революция, по-новому расставляющая многие акценты. Делается попытка институционализировать культ Разума и превратить суррогат религии в религию подлинную.

Если уж просвещенческая идеология религиозна вообще (частью скрыто, частью явно), то и в философской порнографии должен присутствовать религиозный момент. И именно в ней, в первую очередь. Ведь либидо, столь значимое для просветителей,

обязательно должно быть тем или иным способом сакрализовано.

В произведениях писателей-атеистов религиозность преобразована, замаскирована, инвертирована. Вот, к примеру, де Сад. Маркиз живет в тени смерти Бога, болезненно переживает ее и пытается вменить в вину самому же Создателю. По этому вопросу де Сад ведет с умершим непрерывную прю. В то же время маркиз хочет заселить опустевшее онтологическое место Бога. И тянет туда то сверхчеловека-либертена, то некоего злого анти-Бога, то просто зло в качестве метафизической силы...

Зато в *Терезе-философе* религия присутствует в собственном обличье. Теологическая концепция романа базируется на отрицании реальности природы. По словам аббата Т., «понятие природы эфемерно. Слово это не имеет смысла. Отцы церкви, а затем и светлые политики пришли к убеждению, что народу надо дать представление о добре и зле, поставив между Богом и людьми нечто, названное природой. [...] Почему бы раз и навсегда не признать, что природа – это фантом. [...] Все есть Бог» [2, с. 68–69]. Тереза делает из этих речей следующие выводы: «[...] Бог и природа это одно и то же или, во всяком случае, природа является продолжением Всевышнего»; «[...] Природа – это химера. Все есть творение Бога. Наша потребность в еде, питье, получении удовольствий – все это от него. Зачем нам стыд при осуществлении намерений Бога? Почему, направляя людей на путь счастья, не дать им в дорогу несколько острых и разнообразных приправ? Приправы разнообразны и способны утолить даже противоположные аппетиты» [2, с. 71, 139].

Вообще Бог просто жаждет, чтобы его создания были счастливы. Поэтому, как утверждает мудрый аббат, «религия и счастье – понятия неразрывные» [2, с. 70]. Иначе говоря, сам Всевышний утверждает приоритетность принципа наслаждения в человеческой жизни. Эвдемонизм и гедонизм получают высшую сакральную санкцию.

Счастье, однако, обязано быть всеобщим. Отдельные люди не слишком занимают Создателя. Бог мыслит иными категориями: «Бог не хочет счастья для каких-то отдельных людей, он желает счастья для всех. Значит, мы должны оказывать друг другу услуги, при условии, что эти услуги не нарушат общественное устройство. Именно это последнее условие должно руководить нашими поступками. Придерживаясь этого условия во всех наших делах, мы выполняем наши обязанности: все остальное – химеры, иллюзии, предрассудки» [2, с. 82]. Так определяется статус принципа реальности. Его задача – ограничивать частные стремления к наслаждению таким образом, чтобы они не вредили общему благу.

Впрочем, кроме общественного, у принципа реальности имеется еще и метафизический аспект. Реальность предстает человеку

воплощением божественного замысла. Учет этого замысла необходим не только отдельным людям, но и целым обществам, государствам. Коллективное стремление к счастью и наслаждению оправдано лишь постольку, поскольку входит в планы Создателя: «Поскольку Бог является творцом и хозяином всего материального мира, мы должны пользоваться живыми созданиями и неодушевленными предметами в соответствии с теми целями, с какими их создал Господь. Он создал все это по определенному замыслу, и мы, наделенные душой и разумом, должны проникнуть в его намерения и цели, чтобы согласовать их с интересами общества, с интересами того государства, к народу которого мы принадлежим согласно Божественному Провидению» [2, с. 82].

Под воздействием принципа реальности происходит своеобразный естественный отбор, в результате которого внутри общества образуется замкнутое и немногочисленное сообщество либертенов-гедонистов. Это люди истинно просвещенные. Поэтому только они и способны по-настоящему наслаждаться, не вступая в противоречие ни с требованиями общества, ни с сокровенными божественными планами [2, с. 86—87]. Словом, всеобщее счастье оказывается не таким уж и всеобщим. Путь к счастью — путь самосовершенствования. Не все готовы и способны идти по этому пути. От подвизающегося здесь требуется не только обладание развитым и гибким разумом, не только способность к философствованию, но и жесткая дисциплина чувств. Аббат Т. заявляет: «Своими выводами я могу поделиться лишь с людьми мыслящими, нравственно безупречными, уравновешенными, с людьми, способными подчинить свои страсти себе безусловно» [2, с. 87]. Поэтому званых много, а избранных почти нет: «Но этот сорт мужчин и женщин крайне редко встречается: из ста тысяч человек не наберется и двадцати кандидатов, способных к абстрактным размышлениям; а из этих двадцати — едва ли четверо мыслят действительно самостоятельно и свободны от власти губительных страстей» [2, с. 87].

Требования, предъявляемые аббатом Т. к либертенам, сильно смахивают на требования к адептам различных сексуально-мистических практик. Автор романа явно пытается поднять либертинаж до уровня мистерии. Уместна тут и более конкретная аналогия. В средневековой куртуазной культуре мы обнаруживаем идею замкнутого куртуазного сообщества, противостоящего некуртуазному миру. Сексуальная свобода, исповедуемая членами куртуазной общности, предваряется и обуславливается системой воспитания страстей и чувств, различными практиками мистического воздержания и проч. Впрочем, у либертенов требование воздержания, подготавливающего к эротическим таинствам, профанировано. Оно сведено к требованию ограничиваться самоудовлетворением в

тех случаях, когда принцип наслаждения слишком явно противоречит принципу реальности [2, с. 51—52]. Но приуготовительно-воспитательный характер сексуальных ограничений все же сохраняется. Либертены, как и куртуазные рыцари и дамы, равно стараются действовать под покровом тайны. В обоих случаях тайна одновременно и дань принципу реальности, и необходимое условие мистерии. Посвящение в тайну — знак избранности.

Возможно, как уже говорилось, перед нами нечто большее, нежели просто аналогия, и просвещенческая эротика есть прямой результат постепенного вырождения мистико-эротической составляющей французской культуры. Тогда здесь перед нами продукт последовательного упрощения языка культуры.

Стоит также обратить внимание на весьма существенную деталь. Прочитанные выше заявления аббата Т. сделаны по совершенно конкретному поводу. Речь идет о сексуальности, не связанной с инстинктом размножения. Кроме того, из поучений аббата вытекает, что наиболее желательные сексуальные отношения развиваются вне брака. Именно такая сексуальность (изъятая из семейно-родовой сферы, противостоящая этой сфере) и доступна избранным. Она просто не может не быть уделом немногих, иначе интересы общества окажутся в опасности. Аббат сравнивает просвещенных либертенов с монахами и ставит выше последних: монашеское воздержание нарушает «естественный ход вещей», самоограничение либертенов, их специфические забавы — нет [2, с. 67—68]. Однако и в том и в другом случае можно говорить об определенных разновидностях аскезы. Одна из них связана с сублимацией либидо, другая — с очищением либидо ото всех сопутствующих инстинктов, об обретении либидо полной самодостаточности и самотождественности. И, несомненно, в обоих случаях мы сталкиваемся с некими способами служения Богу. Монашеский способ ложен, либертинаж — истинен.

Весьма знаменательным является и то, что учителем героини становится либертен-священник. Здесь опять напрашивается аналогия — со старопровансальским идеалом рыцаря-клирика (роман *Фламенка*). Совмещение двух служений — и там, и тут. Куртуазный священник и священник-просветитель равно желательны. Перед нами один из способов получения сакральной санкции куртуазией и либертинажем.

Желательность участия церкви в сексуальной революции в качестве руководящей и направляющей силы доказывается на положительном и негативном примерах. В романе противопоставлены два священника — аббат Т. и отец Дирраг. Аббат Т. чтит Бога и разум, соединяет сексуальность с философией, практикует очищение либидо от инстинкта размножения, уважает принцип реальности, блюдет мистериальные тайны, просвещает неофиток. Все пе-

речисленное составляет определенный образ жизни, вне которого аббат не мыслит реализацию собственного либидо. Его страсти должным образом воспитаны и обузданы. Поэтому ему и удастся превратить героиню в просвещенную либертенку, в мудрую философиню.

Отец Дирраг весь отдается неконтролируемым страстям. Принцип наслаждения пребывает у него в конфликте с принципом реальности. Он сеет вокруг заблуждения и суеверия. «[...] Этот священник обманул свою воспитанницу, он мог сделать ее матерью, используя вместо ложной веревки св. Франциска мужской член, служащий в природе для продолжения рода человеческого. Таким образом, святой отец нарушил естественный закон, предписывающий нам любить ближнего нашего как себя самого. О какой любви к ближнему [...] может идти речь, если репутация мадемуазель Эрадис могла погибнуть безвозвратно и она на всю жизнь оказалась бы обесчещенной. Так отец Дирраг извратил заветы Господа нашего» [2, с. 51].

Общий вывод достаточно очевиден: от церкви – и спасение, и гибель. Губительна аскетическая сублимация (героиня-то действительно чуть не умерла), создающая неразрешимое противоречие между любовью к Богу и земными страстями. Последние никогда не могут быть преодолены полностью. Недосублимированное либидо (полная сублимация опять-таки невозможна) разрушает аскета, убивает его. Губителен путь лжи (путь отца Диррага), толкающий человека к роковому конфликту с обществом. Но истинные люди божьи – священники-либертены – могут отбирать среди паствы достойных и спасать их, наставляя и направляя, приобщая к либертинажу. Просвещенные клирики открывают избранным правду о Боге. С их помощью постепенно распространяется и укрепляет позиции религия Разума.

До сих пор речь шла преимущественно об открыто проговоренном в романе. Теперь необходимо сказать хотя бы кое-что о неявном, прикровенном. Это кое-что связано с образами женщины и женственности.

Женщина выступает в роли восприемницы божественного либидо. В то же время в ней подавлено материнское начало. Такое подавление означает некое странное преобразование пола. Очень любопытен в этом плане образ сводни Буа-Лорье. Последняя рекомендует себя так: «Я существо необычное, моя дорогая Тереза. Я не мужчина, не женщина; не вдова и не замужем. Распутница, я тем не менее до сих пор девственна. [...] Дело в том, что каприз природы превратил мой интимный орган в неприступную крепость. Перепонка, преградившая внутренний вход, столь прочна, что способна выдержать усилие самого мощного приапа» [2, с. 100]. Такая вечная девственность трактуется как признак како-

го-то третьего пола («не мужчина, не женщина»).

Героиня, благополучно расстающаяся с девственностью в конце романа, к третьему полу причислена быть не может. Однако, безбрачная и бездетная, она все равно является носителем архетипической функции Девы. Сексуальность, присущая Деве, всегда реализуется вне пределов семейно-родовой сферы, что мы и наблюдаем в данном случае. Господство архетипа Девы в рамках христианской культуры не может не инициировать проведение параллели между обычными земными женщинами (в данном случае – либертенками) и Девой Марией. Опять-таки уместна аналогия с куртуазной культурой, где происходило сближение образов возлюбленной и Богоматери. Выявление параллели «возлюбленная – Богоматерь» делает понятным наблюдаемое в романе навязчивое стремление к подавлению материнской функции. Восприятие женственности как материнства должно неминуемо порождать скрытую или откровенную инцестуозность. Вытеснение материнства из сферы действия идеально (идеально – с точки зрения определенной культурной парадигмы) организованного либидо надежно устраняет инцестуозную тематику. А в качестве образца тут вообще предлагается трансформация пола, навечно закрепляющая девственность. Это – специальная модификация женственности, предназначенная исключительно для распутства: «Само расположение светил предрекало мне судьбу куртизанки. Звезды не лгут» [2, с. 100]. Женщинам, избравшим путь либертинажа, но не модифицированным самой природой, остается хранить мистическую девственность, позволяющую секс, но исключаящую деторождение.

Словом, можно говорить о двух типах женственности в романе. Наличие первого лишь подразумевается. Это – обыденная женственность. Она живет где-то за гранью романного пространства и реализует себя в семейно-родовой сфере. Второй тип всецело принадлежит сфере либертинажа. Это женственность, облеченная в либидо, женственность, добровольно обрекая себя на вечное мистическое девство, женственность, готовая ради верности избранному архетипу выйти за собственные границы, обратиться в третий пол. Второй тип не может существовать без первого, ибо первый – исток и корень второго. Первый тип статичен, представляет собой нечто ставшее. Второй – весь движение, изменение. Он – бегство от обыденности к архетипу. Третий пол – логический предел саморазвития второго типа, жизнь, поглощенная архетипом...

И, наконец, последнее. Философская порнография – едва ли не лучшая разновидность агитационной литературы. Подобные писания исправно привлекали неопитов в ряды «просвещенных умов». Как точно подметил А. Викторов, «именно такие романы и оказывали сильнейшее влияние на сознание европейского обывателя, подготавливая тем самым новый порядок вещей, тогда как

серьезные трактаты, сохраняя престижное предназначение морального вадемекума, по сути дела, никем не читались» [2, с. 237].

ЛИТЕРАТУРА

1. Кузнецов В.Н. *Французский материализм XVIII в.* – М.: Мысль, 1981.
1. Д. А.Ф.де Сад *Философия в будуаре; Тереза-философ: Французский эротический роман XVIII в.* – Минск: Белфакс, 1992.
3. *Философия любви.* В 2-х ч. – М.: Политиздат, 1990.
4. Фрейд З. «Я» и «Оно». *Труды разных лет.* В 2-х кн. – Тбилиси: Мерани, 1991.

Ополев В. (Одесса)

КАТЕГОРИЯ «НАЧАЛО» В ФИЛОСОФИИ И МЫШЛЕНИИ ГЕГЕЛЯ

Философия, как утверждал Гегель, единственная отрасль знания, которая «знает» (изучает) свои основания. Элементом таких оснований является категория «начало», которой в своих исследованиях Гегель уделяет немало внимания. При этом начало выступает в них, по меньшей мере, в трёх ипостасях. С одной стороны, соответствующая категория выступает объектом специальной философской рефлексии, с другой, Гегель в своих рассуждениях опирается на неё, с третьей – его работы содержат немало примеров поиска и установления различного рода конкретных начал, относящихся к тем или иным позитивным явлениям или процессам, в частности, к философии, религии, искусству, науке, политике, праву и т.д. В связи с этим экспликация содержания категории «начало» и её трактовка, которая учитывала бы все три составляющие, представляется одновременно и достаточно трудной, и интересной задачей. Данную статью следует рассматривать как ее частичное и не претендующее на окончательность разрешение.

Согласно Гегелю, начало есть то, что само ничем не обусловлено, ни к чему не сводимо, и само определяет известную совокупность явлений. Поэтому начало есть в известном смысле **абсолютная данность**, об этой последней не нужно спрашивать, например, почему она такова или откуда она, какого происхождения, но из неё – из её свойств и особенностей – следует исходить и на этом строить соответствующее знание. Вместе с тем, то конкретное бытие – вещь, свойство, определение, категория и т.п., – которое в том или ином случае выступает в качестве начала, может стать обусловленным (производным), если изменить точку зрения на него, перевести, иначе говоря, в другой «контекст». Однако в