

ЮЛИЯ КРИСТЕВА

Об аффекте, или «Интенсивная глубина слов»¹

Я сообщу вам три хорошие новости.

— *Аффект находится в центре открытия бессознательного, потому что всего важнее в открытии Фрейда новое обоснование метафизических категорий, таких как тело/ душа, материя/дух, внутри/вовне, внутреннее/внешнее. Почему это так? Потому что аффект — одновременно энергетический процесс, специфичный для движения влечения (в его количественном измерении), и качественное выражение субъективного настроения. Привести ли вам примеры? Страх, жалость, смущение, отвращение, стыд, гнев, тоска, боязнь, робость, ненависть, насилие, ощущение смерти, печаль, скорбь... Но также радость, ликование, нежность, умиротворение, удовольствие, восторг... Такие немецкие термины, как *Affektbetrag* (величина аффекта, по Фрейду) или *Affektwert* (ценность аффекта, по Брейеру), позволяют уточнить в чисто техническом употреблении то, что Бальтазар Грасиан назвал «интенсивной глубиной слов»: я с большой охотой решила поставить это выражение названием моего выступления. Не идет ли речь о той «обители» (*morada*), которую Тереза Авильская описывает так: «мы только знаем о ней... но не можем увидеть ее ни телесными глазами, ни душевными» (IV D, 8: 2, OCl, III). А можно ли увидеть одновременно и теми, и другими глазами? Или же психотелесное измерение глубины и высоты слишком уж безмерно захватывающее для жизни такой обители? «Она [душа. — Ю.К.] больше уже не нуждается в размышлении, потому что наш Господь все уже срезанным и подготовленным, все совокупно (*incorporé*), как плод яблоневый, с которым Женех сравнивает ее» (II D, 4, IC1, 939).*

Бернард Клервоский, великий комментатор Песни Песней, развивает исключительно подробную теорию аффекта как *долга чувств* и од-

¹ Выступление на Богословском факультете Северной Италии (Милан), 23–24 февраля 2010 г.

современно *воли*: как словесное существо, так и духовное существо безмолвствует по одной и той же логике. Такая *амбивалентность аффекта*, по святому Бернарду, способная омыть в животном человеческое ради того, чтобы облагородить его, вовсе не делает святого Бернарда предшественником психоаналитического учения об аффекте. Но такая амбивалентность, столь близкая современному психоанализу, помогает мне сообщить вторую хорошую новость.

— Неустрашимая из современности, католическая традиция, особенно мистика, *призывает нас перечитывать и переинтерпретировать*, а не просто восстанавливать в памяти европейской культуры то, что как кажется давно оставлено в ней, но что только и может стимулировать современный клинический опыт, все более и более внимательный к пограничной области между биологией и чувством.

— Сближение этих двух опытов (аффект по Фрейду и аффект по Бернарду) приводит нас к мысли, что в самой сердцевине секуляризации *зреет новый гуманизм*, который не будет просто катастрофическим превращением мужчин и женщин времени глобализации в виртуальные схемы «потребителей» или «камикадзе» религиозных конфликтов. Выслушивая микрокосм интимной жизни человека, психоанализ вынужден был признать: «Бог бессознателен» (Лакан). Сосредоточившись на аффектах, внимательный к техникам, которые позволяют овладеть телом, порождением тел и одновременно экономией тел, психоанализ представляется мне усерднейшей работницей, которая ждет... Воплощения — если Воплощение будет иметь место в XXI веке! И по той же самой причине, как мне кажется, психоанализ следует рассматривать как один из ведущих принципов нового обоснования гуманизма.

I. Аффект: не без Фрейда и литературы

Теория аффекта у Фрейда (и тем более у его последователей) различается по способам выражения, но остается неминуемо привязана к понятию влечения: *аффект есть производное влечения*. Такое влечение (*Trieb*, по Фрейду) было предельным концептом (некоторые даже называли его «мифом», имея в виду его неразложимость на рациональные составляющие) и для *возбуждения* (от гормональной или электрической энергии), и для *репрезентации* (репрезентация вещи/слова, ведущая нас к языку). *Аффект стал рассматриваться как часть психической репрезентации влечения*. Таким образом, сам аффект в своей специфике оказался двойным. Почему?

Слово «аффект» обозначает *энергическую часть репрезентации влечения*, что есть рудиментарное состояние психической репрезентации и что можно связать (или не связать) с другой «частью», которую Фрейд назвал «репрезентант-репрезентация» и которая уже исключительно *психична*. Итак, аффект есть место совместного присутствия *движущего количества влечения и его первой психической напряженности (tonalité)*: в их

пересечении энергетическое *количество* становится субъективным *качеством*. С другой стороны, в одной из своих французских статей («Некоторые соображения о сравнительном изучении моторных параличей органических и истерических», 1888, опубл. 1893), Фрейд переводит термин «*Affektbetrag*» [величина аффекта] как «*valeur affective*» [аффективная ценность]: термин «ценность» здесь следует понимать как передающий одновременно смысл «качества» и «количества»². «Всякое событие, всякое психическое побуждение сопровождается каким-то количеством аффекта (*Affektbetrag*), в котором Я освобождается от себя: или через посредство моторной реакции, или через психическую активность».

Предназначение аффектов — быть трансформированными в самой своей сути по причине их пограничного положения между *psyché* [душой] и *soma* [телом]. Они претерпевают три типа трансформации: 1) конверсия (конверсивная истерия); 2) смещение (обсессия); 3) собственно трансформация (невротический страх).

Говоря о *происхождении* аффектов в начале своих «Исследований истерии», Фрейд привязывает «эмоциональные движения» к «хорошо мотивированным *действиям*» в прошлом, которые с тех пор ослабли и поэтому не могут быть ничем замещены, кроме как влиянием *чувств* и/или воспоминаний с сильной аффективной нагрузкой. Следует заметить по поводу фрейдовского пера: сам *язык* (который и связывает эти воспоминания с событием, их спровоцировавшим) есть не просто интеллектуальная операция, но самый «акт разрядки через слова». Можно ли сказать, что «исток» языка создает аффект сам по себе или же что он по крайней мере сопровождает аффект? И что создает аффект... неужели какой-то вид «языка»: некий «предъязык»? Каков тогда эффект самого языка... можно ли назвать его аффектом «второй степени»? «Человеческое существо находит в языке эквивалент действия, эквивалент, благодаря которому аффект может вызвать реакцию того же вида»³.

Мы можем рассмотреть этот общий источник языка и аффекта, состоящий во влечении, как ответную реакцию на травматическое действие: я сама возвращаюсь к этому в своей теории языка, который рассматриваю не как структуру, но как *обладание значением* (*signifiance*). Предположим для начала, что аффект, который есть одновременно *движение* влечения и *репрезентант* влечения, уже есть *психикализация*, но не полная: можно говорить о «психическом *следе*», более мобильном, чем «знак», с трудом отвлекаемом/отрываемом от *энергетического потока* в нейронах. Существенным предстает другое: *количество* движения и *качество* субъективности, благодаря которым и дается разрядка аффекта... в сторону *тела*, в сторону *внутреннего*. Аффект исходит из тела и возвращается в то же тело: это «нулевая степень» вызова и ответа, аутоэротическая рефлексия, описавшая полный круг, восприятие само-

² Ср. Green André. *L'affect vivant. La conception psychanalytique de l'affect*. 1973. P. 27.

³ *Etudes...* P. 5 et Green André. P. 28.

го себя. Аффект, прежде чем репрезентировать внешнее (объект, другого, мир), прежде чем вообще предположить что-либо вне себя, метит внутреннее: он маркирует психическую глубину, *отличную* от действий и слов, ориентированных вовне.

Из схематически изложенных мной фрейдовских предпосылок выводятся два следствия.

С одной стороны, *бессознательное* (и, еще яснее говоря, *Оно*), в котором и остаются эти следы аффективной нагрузки, есть *гетерогенная структура*, которая включает не только репрезентантов *лингвистического типа* («Бессознательное структурировано как язык», Ж. Лакан), но и нервную передачу (*frayages*) аффектов, которые могут или не могут быть привязаны к словам и к грамматике, но при этом не перестают образовывать *элементарную психикализацию*. Аффект, всегда сопровождая восприятие внешнего объекта, сам невидим, потому что он только *психикализирует телесное возбуждение* со стороны субъекта, ускользая от схватывания и отличаясь от схватывания объекта. Аффект превращает телесное движение влечения в предварительное, в буквальном смысле подлежащее, субъектное, условие опыта моего бытия в мире с другими. Также всякое влечение к *истoku* (органическому) и к цели, будь то объект или вообще что-либо внешнее, подразумевает, что *обладающее речью тело* не может иначе разместиться во внешнем мире, кроме как самому став «вторым миром вовне Меня» (SE, XXIII, 162). Для этого и нужно самому достичь определенного уровня репрезентации (в «смысле», отличающем ее от «означивания»). Это и есть аффект в точном смысле слова, осуществляющийся как движение и/или как психическое влияние в тяге (*train*) появления энергетического движения, которое и есть как бы *мое внутреннее*, коррелирующее с *внешним*. В этом внутреннем и помещается объект возбуждения, нехватки, побуждения (*appel*).

Говоря иначе, как только анализ вновь погружается в становление говорящего существа, у нас сразу появляется некий определенный «смысл». Тогда аффект — это внутренний коррелят размещения Я во внешнем мире: такое размещение Гуссерль называл «предикативным тезисом (положением)», которое и выставляет Я как трансцендентальное Я. Аффект при этом предшествует (*précède*) «предикативному тезису (положению)» и превосходит (*excède*) его.

Мне здесь надлежит отметить различия между феноменологией и психоанализом. Опытное переживание (*expérience*) аффекта в психоанализе, тем более в современном психоанализе, будучи противопоставлено пограничным состояниям и психозам, подводит нас к *условиям появления Я* перед лицом другого, в предварительном доступе к «тезису» субъекта ввиду объекта: тогда этом эксплуатируется *чувство* влечения как подлежащее *означенности* субъекта желания и сознания. Трансцендентальное Я предикативного синтеза неспособно ухватить эту допредикативную сферу, так как «возможное благодаря существованию

индивидуальное сознание» и пережитая импульсивность влечения, уже предполагаемые как до-предикативные, сразу же схватываются в тиски (*happée*) интенциональности трансцендентального Я (где всякое влечение отзывается в интенциональности). Нужно вспомнить, что и сам Фрейд сомневался в существовании бессознательных аффектов. Напротив, признается бессознательность проявления тех аффектов внутри движения влечения, которые наблюдает и интерпретирует клиническое изучение психозов и пограничных состояний «на пути от своего источника к своей цели, <где> влечение становится эффективным для психики» (SE, XXII, 96; также Green André. P. 315).

Здесь я собираюсь обсудить роль *фантазма*, особенно изначально-го фантазма (эдипов комплекс, комплекс кастрации), который выступает как посредник при структурировании сюжета. Вызванный *аффектами* (ошибка, крушение планов, скорбь) и, в свою очередь, вводящий сценарии-репрезентации, по которым психическая жизнь и выстраивает себя изнутри, фантазм всегда уже двояко определен: нервным (телесным) движением аффекта и фантазматическими представлениями желания объектов.

Я предпочла бы ограничиться несколькими краткими замечаниями о моей попытке выйти за пределы структуралистской, а также генеративистской модели «смысла» и «значения», чтобы воздать должное этому двойному аффективному основанию языка в поэтическом опыте⁴. Чтобы ввести связанное с влечением и потому аффективное измерение языка в лингвистическую модель, я предложила бы не сводить язык к «системе», но, напротив, проследить субъектную (*subjective*) динамику конструирования/деконструирования субъективности, которую я и обозначаю понятием «наделение значением» (*signifiance*) — имея в виду и отзвук термина «означивание» (*senefiance*) модусов обозначения (*modi significandi*), выделенных средневековыми логиками. Две логические модальности взаимодействуют в таком процессе наделения значением: это аффективные транслингвистические маркеры (*marques*), которые и организуют *семиотическую хору* (или *обитель*, в смысле *morada*), и *символический регистр*, который при совмещении с требованиями языка и создает слова-знаки и их синтаксис. Термин *хора* я заимствую из «Тимея» Платона: он называет *хору* «подкидывшем разумом» и также «пространством до пространства», питательницей и матерью, подвижной, неустойчивой, предшествующей языку и даже слову, даже единому слогу, отцу и Единому. Только образно-метафорическая риторика (*хора* есть нечто большее, чем просто понятие) позволяет Платону как-то предположить это телесное движение, которое *уже* создает чувство, но *не предполагает* никакого значения, соотносимого с внешним объектом, — так что мы сталкиваемся здесь с предварительным и хрупким положением психической репрезентации.

⁴ См.: Kristeva Julia. *La Révolution du langage poétique*. Mallarmé et Lautréamont, Seuil, 1974.

Конкретно, к *семиотической хоре* можно отнести звукоподражания (*écholalies*) младенцев до появления слов и грамматики; но также, во взрослом языке, все модификации конвенционального кода, которые превращают употребительный и употребляемый (*usuel et usé*) язык в стиль [«слово тотальное, новое, странное в языке» (Малларме)] и которые навевают в речь «тайну», «музыку слов»: аллитерации, интонации, умолчания, искажения синтаксиса (на уровне звукового жеста), но также уплотнения, смещения, эллипсисы и т.д. — которые и образуют риторические фигуры и регулируют отток аффекта: иногда они именуемые (*nommables*), иногда диффузные, и даже грозящие затмением, в последовательности коннотаций. Невербальные искусства (музыка, живопись, танец) принадлежат порядку *семиотической хоры*. Они избавили себя от лингвистического значения, но оказывают на нас аффективное воздействие: неименуемая и при этом вполне присутствующая внутренняя жизнь (*intérieurité*), которая благодаря техникам, талантам и гениям овладевает внешней жизнью (*extérieurité*) этого объекта желания, этого медиума и, даже можно сказать, этого сообщества, которое мы именуем произведением искусства.

Две крайние и противоположные формы опыта вступают в контакт со всеми рисками и провалами такой аффективности, которая получает смысл по эту и по ту сторону знания (*conscience*).

Клинический анализ открыл состояния *регрессии*, в которых аналитик утрачивает контуры своей идентичности, и, уже миновав порог сознания, но еще очень далекий от бессознательного, утрачивает всю свою идентичность, чтобы стать тем, что Винникот назвал «психе-сома»⁵. Такая регрессия, которая с точки зрения психоанализа отсылает к архаическим состояниям осмоса между кормлениями, и даже к зародышу и эмбриону, когда мать, сохраняя связь с собой и с другим, едва держится (*fugace*) только на одной *внутрилингвистической чувственности*, исключительная острота которой измеряется утратой способностей к отвлеченному суждению. Появляется другая «мысль», немысль (*a-pensée*), плывущая в океанских глубинах, для которой термины «чувственной репрезентации» и «психе-сома» подходят лучше, чем термин «ум» (*esprit*). Как рассуждающий «ум» минует этап *бытия в мире* ради работы воображения, место (*siège*) которой *все вообще тело чувственное и чувствующее* вне и внутри, но начинается работа над собственными физиологическими функциями и внешним миром, без поддержки «интеллектуального труда», без участия выносящего суждения сознания. Винникот удивлялся тому, что «ум» принято помещать в мозг, потому что регрессивные состояния его пациентов подтверждали, по его словам, что все чувства и органы участвуют в самовосприятии не менее, чем в восприятии мира: что психе есть сома, и сома есть психе.

⁵ См. L'esprit et ses rapport avec le psyché-soma // *De la pédiatrie à la psychanalyse*. Payot, 1969. P. 66–79.

Мистические состояния, эстетическое «вдохновение» и, как надеялся Фрейд, моментальная щедрость психоаналитического свидетельства возможны именно потому, что Я не довольствуется регрессом к этим состояниям психе-сома, но пытается перевести их с помощью обновленного кода выразительности, расширяя одновременно свои собственные границы и границы наших средств коммуникации. «Новые доклады по введению в психоанализ» (1932), конечно, не делая никаких уступок сумасбродной телепатии и оккультизму, открыто признают, что мистика и психоанализ «целят в одну точку»: «когда Я глубоко воспринимает Оно». И задача тоже одна: расширить область Я (и область языка), позволив ей совпасть с влечениями Оно, так что Я будет их «переводить» и воспроизводить как сознательные, свободные от цензуры сверх-я и поэтому сообща разделяемые.

Итак, невозможно отрицать некоторые сходства между мистикой и психоанализом. В обоих «опытах» происходит *топологическая перестройка субъективности*: психические инстанции Оно/Я/Сверх-Я меняются местами, и их функции трансформируются. Но такая перестройка в мистике и психоанализе радикально различается.

Мистический путь погружает Я в Оно с помощью своеобразного чувственного аутоэротизма («темное самовосприятие»), чему содействует всемогущество Оно (Оно имеет место «по ту сторону» Я), и одновременно обнаруживает недостаточность сознательного Я, которое по-прежнему манит темнота царствия Оно. Состояние мистического погружения потому очень специфично: оно между откровением и отсутствием, наслаждением и отчаянием, Всем и Ничем. Мистика наслаждается всегда визуальной или слуховой репрезентацией Вещи или Объекта желания, и это несказанное наслаждение может обернуться перверсным или психотическим тупиком. Финальная апофтегма 1938 г. уточняет: «Мистицизм: темное восприятие царствия, по ту сторону Я, восприятие Оно».

Психоаналитическая практика как таковая тоже напрямую воздействует на эту связку наслаждения Я–Оно, но она позволяет, с помощью слов *переноса*, осуществлять циркуляцию от Оно к Я и, наоборот, от Я к Оно. Тем не менее более распространены аналитические практики, которые поощряют эти состояния щедрости, поскольку поощряют восхождение к сообща разделяемому знанию. Наслаждение при самовосприятии Оно насыщено аффективными течениями, которые чередуются с состояниями меланхолии, а также с маниакальными экзальтациями, и потому оно толкает личность разыгрывать в своем театре акты агрессии, власти и подавления. Здесь просчеты и риски ограниченных состояний, когда гений артиста должен вырастить кристалл счастья, не забывая и о возможных преступных исходах своих состояний.

Можно вспомнить о воображаемом опыте Пруста, обретавшего время чувственной памяти. Он писал: «Воображение — мой единственный орган для наслаждения красотой»; в то время как его персонаж, барон

де Шарлю, позволяет избить себя до смерти в гомосексуальном борделе. Продемонстрирован скандал, который составлял и составляет содержание произведений маркиза де Сада, или же фантазм, который стали со временем называть садомазохистским, сопровождаемый более или менее потаенно погружением чувства в аффекты и наоборот, что, как считается, лежит в основании литературного и, шире, эстетического творчества.

Крушения моральных кодексов и моделей семьи, упадок или усиление религиозных институтов, ослабление сублимации через *письмо* в пользу токсического воздействия (*emprise*) *образа*, в соединении с неурядицами глобализации, и образуют контекст, который помещает мужчин и женщин третьего тысячелетия, более чем когда-либо в прошлом, прямо в эпицентр благоденствий и рисков регрессии — можно сказать, на грани первородного вытеснения (*refoulement originaire*), т.е. туда, где чувство уже дышит аффектами. Может ли современное общество указать на те области, где подобные регрессии будут встречены с одобрением, так чтобы позволить им завоевать истину о человеке и породить красоту? Таков головокружительный вопрос, который ставит перед нами сегодняшний день и от обсуждения которого мы уже не можем уклониться.

Состояния молитвы — уже не *сигнал (top)*, а «собеседование» Игнатия Лойолы — это регрессия чарующая, но непередаваемая, так же как и его «положение чувств» в «Упражнениях», когда надо было открывать чувства для того, чтобы лучше поименовать их в согласии со Страстями: все это ритуалы, предназначенные для создания элитарной компании. Когда эти глубины интимного пребывают в страдании и когда неконтролируемые аффекты разбивают все социальные связи, вместо того чтобы их расширить, весь мир начинает верить художнику или писателю, и весь мир рискует стать преступным. Психоаналитический опыт пытается сопровождать это блуждание, интерпретировать его конструирование-деконструирование и возродить его средствами современности и в ее контексте. Непомерная амбиция, с которой вы еще не сталкивались. Но почему не сталкивались вы? Речь идет о Бернарде Клервосском и Терезе Авильской.

II. Я поражен аффектом (Ego affectus est).

Святой Бернард: аффект, желание, любовь

Святой Бернард Клервосский выдвинул в XII веке в Европе идею человека как любящего субъекта.

Независимо от утверждения *мыслящего Я*, завещанного нам Декартом по прямой линии от святого Фомы Аквинского, другая идея (и опыт) человека открылась в самой сердцевине первой ренессансной или доколониальной экспансии, какой для Запада стали крестовые походы. «Я поражен аффектом (*Ego affectus est*)», — часто провозглашали святые и тру-

бадуры. Они выковывали (*informant*) свою любовь волей, просвещали разумом, окрашивали мудростью — чтобы возвысить ее до достоинства божественной сущности. И человек, колеблющийся, страстный, болезненный или счастливый, отождествлял себя с этим аффектом. Ибо Бог есть любовь⁶.

Что же такое тогда аффект?

Любовь для Бернарда есть только один из *четырёх аффектов* (наравне со *страхом, печалью и радостью*). Именно такое понятие аффекта, центральное для его труда. Понятие это отличается сложностью, порой приводящей к двусмысленности, и наша задача — приблизиться к этой насыщенности рассуждений, чтобы разглядеть конфликты, к которым привел не только его опыт и его мысль о любви, но и современность его мысли. Среди прочего, у Бернарда различаются «аффект души» (*affectus animae*), «аффект ума» (*affectus mentis*) и «аффект сердца» (*affectus cordis*). Бернард, озабоченный тем, чтобы приручить аффект до той степени, чтобы словесное существо, будучи существом духовным, смогло бы наконец надеяться на исполнение божественного закона, не прекращает подчеркивать трудности этой задачи: не только потому, что плоть восстает против воли, но и потому что сам божественный закон, будучи любовью, не может избежать этого напряжения.

Связь человека с внешним, с Богом и с вещами, *аффект* есть понятие, связанное с другим понятием, *желания*. Различие между этими двумя понятиями (как у Аристотеля, так и в психоанализе) состоит в том, что *желание* акцентирует *нехватку*, в отличие от аффекта, который, как все знают, ставит на первое место движение к другому и *взаимное притяжение*.

Бернард употреблял термин *affectiones* часто в смысле *аффекта*, всякий раз удерживая за ним и более специфическое значение: термин стал означать различные *складывающиеся из аффектов ощущения*, которые душа испытывает по отношению к Богу (например: *страх, надежда, послушание, почтение, эрос*). Бернард различает три типа аффектов, также постулируя, что аффекты просачиваются в самые возвышенные абстракции: один аффект происходит от *плоти*, другой управляет *разумом*, а третий, наконец, учреждает *мудрость*. «Первый есть тот, о котором Апостол сказал, что он не может никогда быть допущен Законом Божиим», — пишет Бернард в указанной Беседе на Песнь Песней (50, 4). Мы уже у него находим эту констатацию *первой степени аффекта или любовной страсти, непримиримо враждебной божественному закону*. В своих основаниях пассивный (*passif*) и разворачивающийся в страсти (*passion*), со своими первобытными замашками восстающий против Закона, аффект тем не менее очищается в любви, которая хранит его во всех неурядицах и соблазнах. Об этой сложности отношений, которую

⁶ Ср. Kristeva Julia. *Ego affectus est* // *Histoires d'amour*. Denoël, 1983. P. 190–215.

некоторые даже сочтут противоречием, можно судить среди прочего по следующему определению: «Аффекты, говоря просто, находятся в нас по действию природы, и представляется, что они исходят с самого нашего дна, пока их кто полностью не одолеет благодатью: и действительно несомненно, что благодать не правит ничем другим, кроме как тем, что дано нам при сотворении: поэтому добродетели есть не что иное, как аффекты, находящиеся под управлением» («О благодати и свободе воли»). В некоторых моментах своего рассуждения Бернад предсудитительно замечает, что четыре аффекта могут производить неупорядоченные, смешанные и низкие аффекты: страстные влечения. «Ни на миг душа человеческая не остается без этих четырех аффектов (любовь, радость, страх, печаль), но одним они служат к бесчестию, а другим – к славе. В самом деле, когда они очищены и хорошо упорядочены, они суть слава души в венце из добродетелей, а когда они лишены правил, они все – их смешение, их снежение, их бесчестие (Беседа, 50, 2). Тем не менее другие определения предполагают устойчивость духовного опыта (*l'immanence de la spiritualité*) внутри аффекта (Беседа на Песнь Песней, 42, 7)

Область неподобия. Бычье тело.

Не прилагать к человеческим аффектам диалектику Троицы, как это сделал его друг Гийом де Сен-Тьерри, не отлучая более плоть от духовного опыта, становящегося еще более эфирным, не забывая и о присутствии духа в этой плоти, которая и образует *область фундаментального неподобия* между человеком и Богом.

Это в действительности понятие *области неподобия*, введенное святым Августином: оно и позволило Бернарду мыслить аффект как освоенный (*habité*) Божеством, но уже в другой логике – «логике несходства»: аффект, который нельзя назвать неозначенным, но смысл которого никак не сходится с упорядоченным божественным смыслом. В противоположность дуализму де Баи или Лютера, Бернад видит в этом неподобии и некоторое достоинство, потому что это неподобие цивилизует (приручает) в человеке то же движение, которое отличает зверя («быка»). Сам ли сложный, гетерогенный, подспудно конфликтный характер «воплощенного» христианства подтолкнул Бернарда уделить особое внимание неподобию или даже исконной двойственности человеческого опыта, в котором любовь всегда приобретает драматичное выражение? Всегда получается так, что любящая мысль становится воинственной, оборачивается тяжелой болезнью, причиной (*sujet*) частых болей в желудке и рвоты, во свидетельство о наличии тела, которое Бернад без смущения называет «быком». «Есть два места для разумной души, нижнее, в котором она управляет, и верхнее, в котором она обретает покой. Нижнее, это то самое, в котором она правит, есть тело, а высшее, то, в котором она находит покой, есть Бог... Наше тело находится между духом, которому оно обязано служить, и желаниями плоти, иначе говоря, побуждениями тьмы, которые ополчаются против души, так что она как бык между крестьянином-погонщиком и своеволием».

Такое *неподобие* в буквальном смысле управляет мыслью Бернарда. Чем больше эта мистика минует это тело-быка, чем больше отводит ему место в загоне, тем больше «бык» предает себя аффекту и эросу, направляемым, продиктованным, возвращенным в нас благодатью Другого.

Желание: насильственное и чистое

Драматическое понимание любви у Бернарда подпитывается и другим понятием, дополняющим понятие аффекта, — понятием *желания*, общую характеристику которого дал уже Августин: «желание есть вождление отсутствующих вещей» (*rerum absentium concupiscentia*). Если аффект вызван проприоцептивными эмоциями, то желание — притяжением к внешнему объекту. Бернард, помещая желание, стремление к Богу в иной план, хочет укоренить это мистическое стремление в первоначальном человеческом вождлении, которое он чеканно называет «жаждой» (*voracitas*). Сам Бог не просто не лишен такого стремления, но Он первым к нам стремится, Он нас жаждет. Бог... жаден до нас? «*Брачный пиф есть залог... Бог Отец нас слушает, Он к нам стремится (или: нас желает) не только по причине Своей беспредельной любви — как Его единородный Сын на лоне Отчем нам рек: Мой Отец любит вас, но и ради самого Себя, как изрек Пророк: Не ради вас это творю, но ради Себя.*».

Отметим это зеркальное движение: мое желание, стремление должно удовлетвориться Им, потому что Он удовлетворяет Свое стремление и создает меня по Своему образу. Такая зеркаловость христианской любви и порожденная им сублимирующая реприза нарциссизма встречаются весьма часто: примеры можно найти у святого Фомы Аквинского. Возлюбленная идеальность любви приводит к постижению человеческого опыта, через отсылку к непосредственным объектам, которые и утоляют желание индивида. Мы здесь встречаемся со своего рода «первичным нарциссизмом», который невозможно преодолеть иначе, чем вопреки предполагаемой нами позиции Другого, потому что он, в свою очередь, не может пренебречь вдохновением самоудовлетворенности и тотальной удовлетворенности, *которая и понимается как аффективная.*

Полнота и лишенность

Точно так же, благодаря изначальной зеркальной привязанности к своему Другому, возникает *страстное стремление к отсутствующему*, страсть жадная, тотальная, непереносимая — *на самом гребне аффекта*; и затем, руководимое волей и мудростью, оно становится *чистым желанием*. Слово «чистый» для Бернарда означает *преисполненный смещением с Возлюбленным Богом*. «*Ваши действия, ваша ревность, ваше вождление станут как лилии, чистые и благоуханные.*».

Тем не менее Бернард никогда не забывает, что такая *полнота* в состоянии блаженства предполагается и ожидается в последнем «распрявлении», после целой последовательности аффективного опыта, вклю-

чая лишение как *преддверие* отождествления с идеальным Объектом. Бернард не прекращает подчеркивать несходство, гетерогенность (любящего и друга, жениха и невесты, человека и его Бога), приводя в действие целый каскад аффектов: *эрос* — это также *слабость, рыдание, тоска, муки* ради попытки соединиться с другим. Терпение есть условие наслаждения, так же как и наслаждение есть побуждение к новому терпеливому поиску.

Что это? Мазохистская диалектика наслаждения под командованием идеала столь же любимого, сколь и фундаментально сурового? Неутомимо диагностируемое Бернардом, вождение совершает свой путь ради блаженства, пытаясь до смешения отождествиться с идеалом, с *Единым*, — и так оно участвует в особом движении равновесия и собственного ограничения.

Плотская любовь здесь стоит у истоков (она изначальна если не *де-юре*, то *де-факто*), так как она есть дублирование ведущей к Богу *возвышенной любви*; она полнота, но также и лишение, которые вместе управляют собственно *возвышенной любовью*; в ее святом насилии соприкасаются *ересь и свобода*; и яростна она настолько, насколько желание сопровождается аффектами неукротимыми и потому *возвышенными*. («*Это насыщение без пресыщения, это вопрошание всегда бодрствующее, но не беспокойное, это вечное, неизъяснимое вождение, которое никогда не ослабевает*» (Трактат о любви Божией, II, 33.) Чередование аффектов превращает любовь по Бернарду в сложную конструкцию, вызывающую как для понятия «чистой любви», так и для пелагианского утверждения «блаженства природы». Мы можем привести одно из множества выражений такого чередования амбивалентностей: «*Мы любим наш дух также и плотью, когда сокрушаем ее молитвой, слезами, воздыханиями и рыданиями. И плоть нашу мы любим духовной любовью, когда, будучи вознесены Духом, мы хорошо исполняем духовные упражнения и рассудительно (discerne) подходим к хранению (conservatio) плоти*» (Беседа, 101).

Гетерогенность остается в этих границах, в то время как их неоспоримая субординация существенной первичности божественной Идеальности становится в цистерцианской мистике, более чем в какой-либо другой доктрине, надлежащим и властным средством для определения бытия человека, так же как и его *любовного опыта*. Нет уже греха и мудрости, природы и знания — есть только любовь. Никакая философия не сравнится с таким психологическим исходом (*réussite*), дающим удовлетворение нарциссизму влечения тем, что возвысило его за пределы его собственной области, чтобы даровать ему сияние лика Другости.

Мораль и счастье

В предложенной Бернардом конструкции *аффекты-вождения-любви*, которые отличаются друг от друга, не переставая держаться друг за друга, налицо и самое существенное для новой философии: *моральное счастье связи с другим — подобным мне, моим братом*. Единственный Другой становит-

ся инстанцией Высшего Блага, Бога, Который берет в рамки, задает направление и придает моральный характер блуждающему движению человеческих любовей. Он их подчиняет Своему величию, рискуя затмить их. Но мы все равно можем проанализировать человеческие любви, с ясностью столь же неумолимой, сколь и блаженной: насколько это позволяет та страдальческая, утонченная и блаженная по определению психология, которую Бернард Клервосский создал благодаря вере в Него.

Когда о вере говорить не принято или ее положено «выносить за скобки», у нас уже не остается того чувства морального долга (в кантовском понимании), которое могло бы вернуть нам это счастье любви, каковым только и может быть, вероятно, определено человеческое существование. Одно из двух. Или разочаровавшееся человечество скатывается к массе потребителей, слепо тыкающихся в сексуальное довольство и другие технологические услуги оплодотворения и воспроизводства. Или же любовные опыты, в которых внутреннее и внешнее будут любить и раздражать, создавать и разрушать друг в друга, продолжая «усложнять свои игры», как сказала самая барочная из святых, Тереза Авильская, которая взялась сыграть в шахматы со своим Богом, растворяя тем самым все свои аффекты в Его бесконечной чистоте. Психоанализ, как мы его знаем, более трезво, но и с гораздо большей беззастенчивостью повторяет этот опыт: моральный долг осуществляется благодаря переносу и контрпереносу, с целью исторгнуть из себя отблески уже не божественной любви, но смысла и значения — чтобы обозначить способы их *несходств* в аффектах плоти, которые иначе не выскажутся, или, лучше сказать, чтобы напрямую встретиться с желанием и сохранить шанс для любви. Нас интересует логическое несходство аффектов, которое и предстоит прояснить. Я есть не только потому, что я есть пораженный аффектами, стремящийся и любящий, но я есть и есть только тогда, когда я стремлюсь прояснить аффект, желание и любовь.

И так как никто лучше Терезы не говорил об имманентном влиянии идущей извне любви на внутреннюю жизнь любящего тела, я не могла продолжить этот доклад о предполагаемой «внешней обращенности» (*extériorité*) Бога иначе, чем обратившись к опыту аффектов, пережитому Терезой.

III. Тереза бесконечно малая

Тереза, будучи телом и душой, четвертуется и вновь собирается в (и через) насильственное желание чувствовать и мыслить (одновременно!) Другое⁷. Это то желание, что всецело держится на близости тел прикасающихся и испытывающих прикосновения, тел, затронутых аффектом. Такое желание узнается в своем аффективном насилии и становится безмерно звучным при просветлениях.

⁷ Ср. Kristeva Julia. *Thérèse mon amour*, récit, Fayard, 2008.

Прикосновение другого всегда уже налично само по себе: само *прикосновение* возвышается до принципа Другого, освящает чужестранца (как и всякую Другость) как некую совокупность аффектов, по Терезе, интимных и немеркнувших; причем сразу за аффектами по порядку следует психическая и физическая витальность. Это и есть «вода» (во всех четырех вариантах), становящаяся «вымыслом» (*fictio*, термин Терезы) *аффекта*. Вода, как говорит Тереза, может воспринимать и постигать как первочувство (по слову Аристотеля), что есть само *прикосновение* (я постигаю [реçois] воду кожей и слизистой оболочкой), и потому вода становится *изначальным ощущением соприкосновения* между «внутри» и «вне», плотью и духом, мной и другим. Я вижу в этом больше чем метафору, я вижу в этом *метаморфозу* (в смысле Бодлера: поэт не просто *как* вода, он *становится* водой), которая знаменует текучую динамику аффективного чувства, так что никакое означающее и значение не может схватить это чувство с определенностью (разве что Платон попытался накиннуть аркан своего «подложного» понятия *хора*). Вода, как и аффект, одновременно есть инструмент, последнее прибежище зверей для выживания, т.е. постоянство звериного начала в человеческой *zoé* (жизни), и высочайшая человечность «такта», т.е. прикосновения, самое заостренное внимание, уделяемое трепетной и податливой психике.

Тереза наделяет *онтологическим статусом тело, которое всегда уже было затронуто/аффицировано и всегда было желающим*; она приписывает ему — через амбивалентность звериности/такта — полифонию, полисемию, пластичность, которые свидетельствуют о множестве обитателей сей новой души. Эти психические и телесные «обитатели» — не остатки затопленного континента, не руины на пустыре заброшенного Бесконечного, но, напротив, моменты влияния бесконечного желания, области, затронутые и захваченные его вечным движением.

Текучесть вод в первых книгах и в самом деле сменяется *пластичностью (ductilité)* семи обитателей, которые на самом деле — не прочный замок, но благодать прозрачности, пронизанной бесконечной игрой чувства с чувством. Чрезвычайная новизна Терезы состоит в этом *воплощении бесконечного*, что дает, в возвратном движении, восстановление тела в бесконечности связей (во всех писаниях и во всех основаниях). Революция, совершенная Терезой, была бесхитростно воспринята Лейбницем (1646–1716).

Поливалентная совокупность тело-душа, которая сконструирована и записана в Терезе и благодаря ей невозможна, если она не содержит в своем бытии *знак* Бытия-Другим, который на нее наложен, причем извне (как в отношениях Фенелона и мадам Гийон). Такое становится возможно только при том условии, если эта совокупность тело-душа переживается не как точка, в которой никогда не сможет раствориться бесконечное, но как точка, в которой *постоянно пребывает* бесконечность Бытия Другим. Только если говорящий субъект, тело-и-душа, есть *точка бесконечного* и, напротив, бесконечность Бытия Другим «представлена»

в точке, где я есть. Более того, верная Библии Тереза могла обходиться без чрезмерного расширения своего знания, и поэтому она уточняет, даже не сознавая своего марранского происхождения: «Он»/Другой «запечатлен». Я перевожу: *Я подвержена аффекту*.

«Мистический брак» и другие головокружительные формулы, такие как «я превратилась в Бога», так же как и бесчисленные иные, столь же немислимые метафоры-метаморфозы, должны продемонстрировать такую модуляцию субъекта, который уже состоялся *в* и *с* Бесконечным и которого часто (если не всегда) Тереза отвергает в себе как чистое «безумие». Я не «знак», который «предполагает» внешнее для него Бытие (Создателя или Спасителя, любящего или судящего). Я причащаюсь Ему, я участвую в Нем, я нахожу себя в Нем, я *есть Он* без того, чтобы становиться Ему равным. Я есть место беспредельного означающего.

В этой динамике постоянного перехода, мне принадлежащего, обычно говорит Тереза, сознание, как со-знание, уже не есть тотализация, но процедура снятия (*enlèvement*) и кенозиса (*épuisement*), благодаря которому бесконечное приближается к нам в своих всегда ускользающих границах. Здесь *Тереза перестает быть депрессивной и страдальческим «несходство» превращается в барочное изобилие*. Зачем нужно говорить «нехватка», «страдание», «преследование»? Тереза ответит: я тягочусь моим сопровождением вашего мира «Я», мира сирот Всего, потому что я — само влияние Бесконечного и иду к бесконечному. Мое Все, которое есть и Ничто, не имеет ничего общего с полнотой Всего. И во мне, в точке моего я, в этом ничто и обитает бесконечное.

Итак, доказано, что Тереза как субъект (ее душа, как она говорит) имеет условие думать, что этот самый «субъект» бесконечен, когда «собранный в точку». Это уже субъект не внешний и не внутренний по отношению к Бытию-Другим, но субъект дейксиса и анафоры: Вот! Это! (*Ecce! Haec!*) Этот субъект занят демонстрацией: обозначением бесконечной плюральности, которая расписывается (*dé-signer*), чтобы быть начертанной (*inscrire*) как союз тела и души.

Такое соприкосновение *субъекта с бесконечным*, вполне в области несходства, и становится источником наслаждения: либидозной энергии, откровения Писания и исторического действия. В этом и состоит ее уверенность в истине, ее совсем не инфантильное спокойствие.

Барочное искусство, особенно итальянское (вспомним Беллини с его потрясающим «Экстазом св. Терезы»), передает этот эксперимент-демонстрацию логики соприкосновения плоти и духа, человека и бога, которая в зачатке содержится в факте Воплощения.

Вместо заключения

Самоанализ Терезы, исключительный по углублению в то, что она «чувствует и выражает», позволил мне раскрыть гуманизм, ускользнувший от внимания французских просветителей, потому что такой гуманизм

следует раскрытию любящего бессознательного, образуемого связями аффективными и/или любовными, межпоколенческими и историческими, предшествующими «говорящему существу».

Действительно, Фрейд вполне мог бы думать — хотя он этого и не сформулировал — все то, что превозносит Тереза во всем своем написанном опыте. Ибо разве ее любовь не насыщается теми аффектами, которые Фрейд выводил в своей практике? Это как раз та любовь, которая осуществляет перенос в слышании, приписываемом нами словам, влечениям и аффектам наших пациентов. Хотя философия Фрейда заявляла о себе как о просветительской, ее бессознательное — несомненно, оно каббалистически и талмудически еврейское, но оно бессознательно действует как барочное. Барокко с его непостоянством, переливами, играми, постоянном пересмотре себя в движении — это и есть тот принцип любви (перенос), на котором и основывает себя психоанализ, на котором он и задерживается, когда пылливо исследует историю мифов, религий, искусств и литератур — все то, что Тереза проходит снова и снова благодаря своей усладительной вере, не забывая и о бесах, толкающих к гибели.

Мы здесь оказываемся в эпицентре барочной революции, которая вновь обосновала христианскую веру, завещав мужчинам и женщинам века Просвещения новое тело любви. Трубадуры и Бернард, барочная Тереза и просветители. Почему же католики так мало гордились барочной революцией, которая сделала из каждого тела, звука и цвета точку бесконечного, воздействие бесконечного?

В канун 500-летнего юбилея святой Терезы, который будет отмечаться в 2015 году, нам еще остается время подумать вместе с ней о том, что новое обоснование гуманизма возможно, если исходить из всей европейской традиции, принимая ее во всем ее многообразии, в свете современного опыта.

Перевод с французского Александра Маркова