

Елена Костылева

Труд и Оргия¹

ФРЕЙД, БАТАЙ, СИМОНА ВЕЙЛЬ

Elena Kostyleva

Labor and Orgy: Freud, Bataille, Simone Weil

Елена Костылева

Независимая исследовательница
elena.kostyleva@gmail.com.

Elena Kostyleva

Independent Researcher
elena.kostyleva@gmail.com.

Ключевые слова: психоанализ, оргия, труд, трансгрессия, Фрейд, Батай, Вейль, философская антропология

Keywords: psychoanalysis, orgy, labor, transgression, Freud, Bataille, Weil, philosophical anthropology

УДК: 159.964.2+130.2

DOI: 10.53953/08696365_2026_197_7_105

UDC: 159.964.2+130.2

DOI: 10.53953/08696365_2026_197_7_105

В статье проводится междисциплинарный анализ концепта оргии как философской и антропологической категории, ключевой для понимания оснований общества и субъективности. Центральным тезисом исследования является выявление структурного пробела в фрейдовском мифе об Отце первобытной орды, убитого сыновьями. Автор формулирует гипотезу о пропущенной фазе оргиастического состояния, которая располагается между убийством Отца и установлением закона, и предлагает рассматривать оргию как утопический модус коллективности — форму анархической солидарности, вытесненной в процессе формирования культуры. Этот пробел — не только структурный, но и аффективный: оргия маркирует нереализованный потенциал формы социальной организации. Оргия рассматривается на двух уровнях: индивидуального (первосцена, ничтожение «Я») и коллективного (как вытесненная стадия антропогенеза). Для раскрытия оргии как философского понятия в статье представлен сравнительный анализ подходов Жоржа Батая (оргия как трансгрессивный акт и «безработная негативность», или изъятие себя из системы производства духа Гегеля) и Симоны Вейль (аскеза и труд как пути разрушения «Я»). Автор показывает, что, несмотря на внешнюю противоположность методов, оба мыслителя идут к одной цели — освобождению от социально навязанных форм субъективности через радикальный отказ от «Я». Оргия, таким образом, раскрывается не как возврат к природному, а как сугубо человеческий, культурный акт, направленный на достижение «невозможного» — горизонта иной, утопической коллективности.

This article provides an interdisciplinary analysis of the concept of orgy as a philosophical and anthropological category key to understanding the foundations of society and subjectivity. The central thesis of the study is the identification of a structural gap in Freud's myth of the Father of the primordial horde, killed by his sons. The author hypothesizes a missing phase of the orgiastic state, located between the murder of the Father and the establishment of the law, and proposes to view orgy as a utopian mode of collectivity — a form of anarchic solidarity repressed during the formation of culture. This gap is not only structural but also affective: orgy marks the unrealized potential of a form of social organization. Orgy is examined on two levels: the individual (the primal scene, the nihilation of the self) and the collective (as a repressed stage of anthropogenesis). To elucidate orgy as a philosophical concept, this article presents a comparative analysis of the approaches of Georges Bataille (orgy as a transgressive act and «unemployed negativity,» or the removal of oneself from Hegel's system of spiritual production) and Simone Weil (asceticism and labor as paths to the destruction of the self). The author demonstrates that, despite the apparent opposition of their methods, both thinkers strive toward the same goal: liberation from socially imposed forms of subjectivity through a radical renunciation of the self. Orgy, therefore, is revealed not as a return to the natural, but as a purely human, cultural act aimed at achieving the «impossible» — the horizon of a different, utopian collectivity.

1 Своим названием эта статья обязана одной истории, произошедшей в 1879 году в Казани, о которой пишет Юлия Сафронова в книге «Русское общество в зеркале революционного террора, 1879–1881 годы» (М.: Новое литературное обозрение, 2014).

Петербургский международный кинофестиваль «Послание к человеку» в этом году окончился фильмом Оливера Лаше «Сират». Герои картины оказываются в Марокко, на огромном рейве. Пока они танцуют, уже утром, прилипая к огромным колонкам телами, жаждащими еще децибел, в пустыню прибывают грузовики с военными: в стране объявлено чрезвычайное положение, рейв разгоняют, граждан Евросоюза, прибывших потанцевать, заставляют немедленно покинуть страну. От колонны автомобилей, которую военные эвакуируют из пустыни, отделяется девушка: она отвлекает внимание солдата сексуальной провокацией, писая перед ним. В этот момент пара машин отрывается от охраняемой колонны — вот это взрыв свободы! — и уезжает в горы, навстречу новому рейву... но лишь для того, чтобы в конце фильма в буквальном смысле взорваться на минном поле.

Если бы мне надо было дать название современному положению вещей, я сказал бы, что это — состояние после оргии. Оргия — это каждый взрывной момент в современном мире, это момент освобождения в какой бы то ни было сфере. Освобождения политического и сексуального, освобождения сил производительных и разрушительных, освобождения женщины и ребенка, освобождения бессознательных импульсов, освобождения искусства. И вознесения всех мистерий и анти-мистерий. Это была всеобъемлющая оргия материального, рационального, сексуального, критического и антикритического, оргия всего, что связано с ростом и болезнями роста. Мы прошли всеми путями производства и скрытого сверхпроизводства предметов, символов, посланий, идеологий, наслаждений. Сегодня игра окончена — все освобождено. И все мы задаем себе главный вопрос: что делать теперь, после оргии?²

Эта цитата из Бодрийера описывает состояние современного мира — не только в смысле всеобщей оргии, но и в смысле взрывоопасности. Оргия — это действительно взрыв: либидинальная «распаковка» всех спящих в нас любовных влечений, предел сексуального, расщепленный эротический атом. Но на экране (и если бы только на экране!) идет настоящая война: взрыв Танатоса, дематериализация тел, природы, техники, жилищ и жизней. В «Сирате» эта современность показана как противостояние, как один взрыв против другого взрыва: оргия против войны. Оргия — коллективный экстаз, огромная рейв-вечеринка — оказывается бессильной: она не в силах остановить военные действия.

Известное замечание Батая о «безработной негативности» (далее в статье это понятие будет рассмотрено подробно) стало для меня смыслопорождающим: сегодня беззаботная капиталистическая негативность желания, оргия потребления, в том числе сексуального, разворачивающаяся в сублиминальных пространствах приложений для знакомств, как никогда нуждается в фундаментальной философской представленности. Как минимум бесконечная и круглосуточная медиаоргия, в которую современный человек вовлечен бла-

Жандармы пытались разыскать подпольную революционную организацию «Труд и Оргия», о которой стало известно из перлюстрированной переписки одного студента. Тогда всякому порядочному студенту полагалось состоять в каком-либо тайном политическом обществе, но поскольку никакого тайного общества первокурсник не нашел, то учредил свое, «фейковое», — «Труд и Оргия». Его арестовали, и ему пришлось признаться в том, что никакой тайной организации не существует.

2 Бодрийер Ж. Прозрачность зла. М.: Добросвет; КДУ, 2009. С. 7.

годаря технологиям, настоятельно требует заново соединить взаимопринадлежащие друг другу понятия (эрос и танатос, труд и оргию) в одно — некую «беззаботную негативность», символом которой и будет служить оргия в ее модифицированном виде.

В мой план входит прийти к пониманию оргиастического как категории, подходящей для описания современного состояния труда и общества. Теория Фрейда об антропогенезе (психоаналитическая антропология) является рамкой, в которой появляется оргия, — однако у Фрейда она появляется, чтобы тут же исчезнуть. Я возвращаю в психоаналитическую теорию оргию и рассматриваю ее на двух уровнях: индивидуального (как первосцену, ничтожение «Я») и коллективного (как исчезнувшую стадию мифа об Отце орды, фрейдовской версии возникновения общества). Я обращаюсь к идеям Жоржа Батая и Симоны Вейль, чтобы лучше прояснить, что такое оргия, подчеркнуть ее амбивалентность, а также для того, чтобы выйти из системы Фрейда в другие логики «ничтожения “Я”».

Оргия, выращенная в моей философской лаборатории, растет из первосцены — понятия, пришедшего в философию из фрейдовского психоанализа и означающего сексуальные отношения родителей, которые наблюдает ребенок и на которые он определенным образом реагирует. Первосцена, как показано в моей магистерской работе «Философские аспекты первичной сцены в психоанализе» (ЕУСПб, 2020), является секуляризованным «первородным грехом», контрабандой проникшим в атеистическую теорию психоанализа. Она тянет за собой это наследство, сохраняя коннотации грязного акта, долженствующего быть скрытым. Другие содержания понятия первосцены — например, сакральная близость, знание, открытость бытия — не различимы под спудом трактовок, связанных с представлением о первородном грехе или первосцене.

Оргия, как и первосцена, нуждается в переинтерпретации: если первосцена нуждается в освобождении от доминирующих психоаналитических трактовок, то оргия как понятие может попробовать помыслить себя без обязательной трансгрессии и разрушительной негативности. Но эти понятия имеют разный онтологический статус. Если первосцена — это «событие без события», исток сексуальности, условно говоря, «бытие», то оргия — это «сущее», «то, что есть», то, в чем мы живем; это бесконечное повторение первосцены, ее мультиплицированная версия.

Так, вопрос «Что такое оргия?» волнует меня в первую очередь в связи с психоаналитическими исследованиями первичной сцены. Один из возможных ответов заключается в сближении оргии и первосцены, расположенных как будто «по разные стороны добра и зла»: если у первосцены есть шанс выглядеть благопристойно, то оргии необходимо его дать.

Первосцена у Фрейда

В широкий научный оборот первичная сцена входит после публикации работы «Из истории одного инфантильного невроза» (1919)³. В «Случае Человека-

3 Фрейд З. Из истории одного инфантильного невроза // Собрание сочинений в 26 т. Т. 4. Навязчивые состояния. Человек-Крыса. Человек-Волк / Пер. с нем. С. Панкова. СПб.: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 2007. С. 97–214.

Волка», как еще называют эту работу, Фрейд описывает невроз, случившийся с его пациентом в детские годы и реконструированный им в процессе анализа уже взрослого, двадцатитрехлетнего Сергея Панкеева, известного как «Человек-Волк» и так называемый «русский пациент» Фрейда. Четырехлетнему мальчику приснились волки, сидящие на ореховом дереве и смотрящие на него. После этого его характер резко изменился, невроз, вызванный сновидением, продолжался до восьми лет и сопровождался фобией волков. Согласно Фрейду, в сновидении о волках проявилась бессознательная фантазия или воспоминание о наблюдении за соитием родителей, которое ребенок наблюдал в возрасте полутора лет. Сновидение стало травмой, отображавшей первичную сцену: «И это сновидение, можем добавить мы, напомнило ему о некоем событии, которое должно было произойти еще раньше»⁴.

Фрейд фиксирует сомнения, касающиеся того, мог ли мальчик видеть и запомнить эту сцену:

...уверяю читателей, что я и сам скептически отношусь к предположению о подобных детских наблюдениях и прошу последовать моему примеру и пока просто принять этот рассказ на веру. Первым делом, пожалуй, постараемся выяснить, как повлияла эта «протосцена»⁵ на сновидение, симптомы и жизнь пациента⁶.

Структура случая Человека-Волка устроена по принципу поиска первичного события, или «первичной сцены». Фрейд реконструирует всю историю детства, анализирует семейную обстановку, отношения пациента с сестрой, упоминает о ссорах между новой английской гувернанткой и няней Панкеева и т.д. Однако решающим фактором в возникновении у пациента психических проблем Фрейд считает именно первичную сцену.

В этом понятии Фрейд отразил исток психоаналитического субъекта, отрицающего свое происхождение от родительской пары. Первосцена — это своего рода психоаналитический миф, обосновывающий фантазию об автономности субъекта.

Вообще в теории Фрейда присутствуют две «первосцены», два основания общества, два истока и два способа появления психоаналитического субъекта: это собственно первичная сцена и «убийство Отца». В своей антропологической теории, изложенной в «Тотеме и табу»⁷, Фрейд постулирует миф об Отце первобытной орды⁸. Он предполагает, что до возникновения нынешней общественной организации существовал Отец, которому принадлежали все женщины. Сыновья убивают Отца, чтобы получить женщин. Но в обществе начинаются раздоры, потому что все мужчины хотят овладеть всеми женщинами:

Сексуальная потребность не объединяет мужчин, а сеет раздор между ними. Если братья объединились, чтобы одолеть отца, то в отношении женщин каждый

4 Там же. С. 125.

5 Фрейд употребляет слово *Urszene* (нем. первосцена).

6 Там же. С. 130.

7 Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. Собрание сочинений в 10 т. Т. 9. Вопросы общества. Происхождение религии / Пер. на рус. А.М. Боковой. М.: ООО «Фирма СТД», 2008.

8 Саму идею о том, что человеческое общество на начальном этапе представляло собой первобытную орду, над которой неограниченно властвовал сильный самец, Фрейд взял у Чарльза Дарвина.

был соперником для другого. Каждый, подобно отцу, хотел обладать всеми ими, и в борьбе всех против всех новая организация погибла бы⁹.

В итоге мужчины отказываются от обладания женщинами, договорившись, что каждому достанется по одной. Так, по Фрейду, возникает общество, основанное на мужской военизированной организации, и брак как институт.

В этом смысле оргия у Фрейда предшествует первосцене, но влечет за собой анархию и насилие. Моя гипотеза заключается в том, что между убийством Отца орды и мужской военизированной организацией должно быть место оргии, освобожденной сексуальности и равенства всех со всеми, но у Фрейда здесь сразу же наступает фаза «войны всех против всех». Таким образом, оргия у Фрейда как таковая отсутствует, но одновременно с этим эта пропущенная стадия мифа об Отце орды, оргия после жертвоприношения, предстает вытесненным докультурным основанием общества.

Если рассматривать оргию как первобытное состояние или основание антропогенеза, то оно будет различным у двух «отцов»: у Фрейда как отца психоанализа и у отца политической теории Томаса Гоббса¹⁰.

Фрейд по-своему переворачивает Гоббса: если Гоббс считает первоначальным состоянием войны всех против всех, возникающей из-за того, что у всех равные права на все, то Фрейд ставит в начало абсолютную власть Отца над женщинами и сыновьями. «Оргию сыновей», которая могла бы последовать за убийством Отца братьями, он не считает возможной: принося в жертву Отца, сыновья надеются на освобождение сексуальности, но из-за того, что «половой вопрос» не решается, случается война. Таким образом, общество формируется у Фрейда не на основании делегирования власти государству, как у Гоббса, а на основании запрета оргиастичности, превращения оргии в брак.

По Фрейду, в основании общества лежит запрет на свободную сексуальность. Это подтверждается работой «Недовольство культурой»¹¹, где он выводит существование культуры из запрета на прямое удовлетворение влечений. Война для него — это развязанные влечения, состояние, когда Отец орды убит, но женщин еще не поделили. Культура — это когда женщин поделили, сексуальность репрессирована, а организация братьев продолжает свое существование.

В 1932 году в переписке с Альбертом Эйнштейном¹² о том, как предотвратить войну, Фрейд предлагает делать ставку на культуру. Но сохранение культуры одновременно означает и продолжение репрессии сексуальности и существования милитантной мужской организации, которая, собственно, и обеспечивает продолжение войн. Также этот совет Фрейда — сохранять культуру как единственное, что может противостоять войне, — обязывает нас сохранять существующую патриархатную форму семьи и государства.

9 Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. Собрание сочинений в 10 т. Т. 9. Вопросы общества. Происхождение религии / Пер. на рус. А.М. Боковинова. М.: ООО «Фирма СТД», 2008. С. 428.

10 Гоббс Т. Левиафан / Пер. с англ. А. Гутермана. М.: Издательство АСТ, 2021.

11 Фрейд З. Недовольство культурой // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992.

12 Фрейд З. Почему война? // Фрейд З. Собрание сочинений в 10 т. Т. 9. Вопросы общества. Происхождение религии / Пер. на русский язык А.М. Боковинова. М.: ООО «Фирма СТД», 2008. С. 271–286.

Получается, что Фрейд ставит по одну сторону войну и культуру, а по другую — освобожденную сексуальность. Его картина мира предполагает, что война и варварство лежат в природе человека и что единственный способ остановить насилие — это его запретить, репрессировать посредством культуры. Не видя для человечества возможности избавиться от войн, Фрейд оказывается гоббсианцем. Говоря иначе, он предлагает «лечить» войну войной.

В своем психоаналитическом мифе о первичной сцене Фрейд возвращается к теме сексуальности в инцестуальной форме, с тем чтобы отграничить инфантильное садистическое понимание полового акта от его любовного смысла, доступного взрослым. Первосцена дает возможность для размышления о свободе сексуальности, очищенной от садизма¹³.

Если брать первосцену Фрейда за основу размышлений об оргии, то необходимо установить, что в ней относится к части собственно древнего мифического «греха», а что, наоборот, к модерности? Ведь фрейдовский «первородный грех» — это уже одомашненное «зло» из пары познания Добра и Зла, связываемой в околохристианском мифе о первородном грехе с сексуальностью: в ее описании нет практически ничего травмирующего, хотя есть много загадочного.

В лекции «Мы и смерть»¹⁴ Фрейд разводит два преступления — инцест, или сексуальность, и убийство, снимая с первого статус «греха», которым его наделяет христианство:

Если сын Божий принес свою жизнь в жертву, чтобы искупить первородный грех человечества, то, согласно закону талиона, предписывающему воздаяние мерой за меру, этим грехом было убийство, умерщвление. Только оно могло потребовать в качестве возмездия такой жертвы, как жизнь. А поскольку первородный грех был виной перед Богом-отцом, значит, надревнейшим преступлением человечества было, по всей видимости, умерщвление прародителя кочующим племенем первобытных людей, в памяти которых образ убитого позже преобразился в божество. В своей книге «Тотем и табу» (1913) я постарался собрать аргументы в пользу такого понимания изначальной вины¹⁵.

Два эти преступления он объединяет в главном для психоаналитической теории понятии Эдипова комплекса¹⁶, устанавливая в качестве закономерности душевной жизни, что ребенок, начиная желать мать и ненавидеть отца, попадает во власть комплекса Эдипа. Фрейд считает первородным грехом не секс или кровосмешение, но убийство прародителя. Это радикальным образом разводит его с христианским учением:

13 Некоторые аспекты кода, передаваемого в описании первосцены Фрейдом, удалось разгадать: так, в ней закодированы патриархатные отношения, (рас-)принадлежность мужчины и женщины к разным онтологическим порядкам; иерархия, доминирование, выраженные в позе (сексуальный акт между родителями Панкеева происходил в позиции *a tergo*). Однако другие ее аспекты до сих пор не разгаданы: таков не проясненный и не прокомментированный Фрейдом момент, когда мужчина, словно бы трудясь, совершает половой акт с женщиной в одной и той же позе трижды. Здесь — в этом моменте — и семя оргии (трижды с одной и той же женщиной вместо трех раз с разными), и семя труда: повторение одних и тех же движений, как при сборе винограда.

14 Фрейд З. Мы и смерть // Проект «Весь Фрейд». 1915 (URL: freudproject.ru/?p=1937).

15 Там же.

16 Фрейд З. Об особом типе «выбора объекта» у мужчины // Очерки по психологии сексуальности. Минск: БелСЭ, 1990.

Впрочем, разрешите мне заметить, что учение о первородном грехе не изобретено христианством, а представляет собой часть древнейших верований, которая долгое время сохранялась в подземных течениях разных религий. Иудаизм тщательно отодвинул в сторону эти смутные воспоминания человечества, и, быть может, именно поэтому он лишился права быть мировой религией¹⁷.

Оргия как философская категория

Вопрос «Что такое оргия?» в философском смысле имеет множество ответов. Под оргией сегодня обычно понимается групповой сексуальный акт. Но, занимаясь философским исследованием психоаналитической теории, или «анализом психоанализа», я выяснила, что, говоря точнее, оргия — «мать» первосцены (в том смысле, что оргия первосцене предшествовала). В то же время я пытаюсь в своей философской лаборатории вырастить оргию-дочь: не ту насильственную оргию, которую представляли себе зачастую мыслители прошлого, не разрушительную процедуру, в которой сметены все различия, и не тоталитарную оргию, устремленную к господству, — но оргию как новую форму организации общества, как философский горизонт.

В исследовании оргии сложно бывает ответить на простые вопросы, ведь они задаются по отношению к некой «одной» оргии, которую представляет себе спрашивающий. Однако слово «оргия» произошло от древнегреческого ὄργιον; мн. ч. ὄργια. Этот грамматический курьез (в древнегреческом «оргия» — это множественное число, а в русском — единственное) позволяет открыться некой истине языка: используемое нами слово — это всегда уже «оргии», то есть оргия по определению множественна. Однокоренными с «оргией» являются «орган» (инструмент, чем действуют) и «орган» (музыкальный инструмент), «организм», «организация»¹⁸. От древнегреческого корня ὄργιον происходят армянское *gorc* и английское *work* — «работа», а также «энергия». В древнегреческом однокоренными являются ὄργιον («дело», «движение»). В русский язык слово «оргия» проникло от новонаемецкого слова *Orgie* — от лат. *orgia* (им. мн.), происходящего, в свою очередь, от др.-греч. ὄργια (им. мн.)¹⁹. Латинско-русский словарь дает значение *orgia, -orum* (п. пл.) — «ночные разгульные празднества в честь Вакха, священная утварь, употреблявшаяся на этих празднествах, прочие разгульные таинства и празднества, а также тайны»²⁰. Из этих словарных определений ясно лишь, что сама оргия — это тайна, мистерия.

У оргии три судьбы: ритуал, труд, наслаждение. Я рассмотрю два первых аспекта оргии, оставив утопическую оргию как наслаждение для будущих исследований, отметив лишь, что «оргия-дочь», эта пропущенная стадия в антропологии Фрейда, как горизонт мышления, который я добавляю к его анализу, позволяет не только выделить все эти возможные объяснения возникновения

17 Там же.

18 Этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. / Сост. А.К. Шапошников. Т. II (Н — Я). М.: Флинта; Наука, 2010. С. 73. Организация, организм.

19 *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / Пер. с нем. и дополнения члена-корреспондента АН СССР О.Н. Трубачева. Под ред. и с предисловием проф. Б.А. Ларина. Издание второе, стереотипное. Том III. М.: Прогресс, 1987. С. 149.

20 *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. М.: Русский язык, 1986.

человека и общества, но и увидеть — вместе с универсальностью — их ограниченность. Взятая в качестве утопической рамки, оргия позволяет снова задать вопрос о том, можем ли мы жить в мире, в культуре, и при этом не соперничать друг с другом за обладание женщинами (или «женщинами», то есть теми, кто находится в женской позиции в любовной Двоице, как сказал бы Ален Бадью²¹).

Научная литература полнится описаниями оргиастических ритуалов. Исследователь религии Мирча Элиаде дает довольно распространенную, обобщенную трактовку оргии как особой аграрной техники или мероприятия, способствующего получению хорошего урожая. Исследуя ритуалы плодородия, Элиаде пишет, что «именно оргия дает толчок сакральной энергии жизни»²². В оргиях «истощенное наполняется; расколотое воссоединяется; изолированное вливается в лоно всего живого»²³ — то есть единичное отказывается от себя в пользу множественного:

Оргия в некотором смысле превращает человека в подобие семени, ибо, отказываясь от норм, ограничений и индивидуальности, отдавая себя на волю стихийных космических сил, человек словно превращается в семя, разлагающееся и утрачивающее свою форму, чтобы дать жизнь новому растению²⁴.

Из этих описаний можно заключить, что основные свойства оргии — это стирание индивидуального, мультипликативность (умножение единичного), собирание, сведение разрозненных частей во множественное «одно». Это ее тяготение к стиранию индивидуальности создает сложность для исследования. Оргия несет в себе опасность тоталитаризма²⁵, и эта опасность часто застит ее эмансипаторный горизонт:

...человек в оргии утрачивает свою индивидуальность и сливается с остальными в единое живое целое, где все сплавляют свои эмоции в одну и перестают соблюдать «формы» и «закон». Человек как бы пытается заново войти в первичное, «предформенное» состояние хаоса, соответствующее космическому Хаосу, предшествующему акту Творения. Восстанавливая мифический Хаос, царивший до Творения, оргия позволяет заново повторить и сам акт Творения²⁶.

В оргии у Элиаде человек повторяет за природой — погружаясь в Хаос, пытается воссоздать из него Творение. То есть исторически оргия — это ритуал.

Описание оргий у Жоржа Батая радикально отличается от мифологических, аграрных и религиозных оргий, изученных Элиаде, где оргиастическое служило сельскому хозяйству, воспроизводству, а репродуктивная способность женщины символически уравнивалась с плодородием земли. Анализируя та-

21 Бадью А. Что такое любовь? / Пер. с фр. С. Ермакова // Новое литературное обозрение. 2011. № 112. С. 39–54.

22 Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. С. 329.

23 Там же.

24 Там же.

25 Наиболее ярко этот аспект оргии раскрыт кинорежиссером Пьером Паоло Пазолини в фильме «Сало, или 120 дней Содомы» (1975), снятом по книге «120 дней Содомы, или Школа разврата» Маркиза де Сада — произведению, впервые опубликованном в 1931 году, через сто сорок шесть лет после написания.

26 Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. С. 329.

кие ритуальные оргии, их устройство и целелеполагание, Батай пишет, что «*благовидный повод еще не означает, что не было неблагоприятных*»²⁷.

Оргия у Батая — это проявление эротизма, способ раскрытия специфического человеческого бытия. Размышления Батая об эротизме можно найти в работе «Из слез Эроса»²⁸. В ней эротизм возводится в ранг первоначала. Попав в пещеру Ласко во Франции²⁹, Батай был заморожен изображением бизона и человека, убившего его, с копьем и фаллосом. Решая загадку наскальных рисунков, которым около тридцати тысяч лет, Батай одним из первоначал человеческого признает труд, а вторым — эрос:

Но если верно, что труд — это исток, если верно, что труд — это ключ к человечности, верно и то, что люди, работая, постепенно полностью отделились от животного мира. Они отделились от него, в частности, в плане сексуальной жизни. Сначала, в труде, они приспособили свою деятельность к соответствующей пользе. Но ведь они развивались не только в плане работы: вся жизнь их, все поведение и поступки оказались подчинены преследуемой цели. Сексуальная жизнь животных по существу инстинктивна, самец, ищущий самку и совокупающийся с ней, следует только инстинкту. Люди, достигнув в труде сознания преследуемой цели, вообще отделились от чисто инстинктивного удовлетворения своего влечения, ибо они могли определить его смысл³⁰.

Эротизм выступает у Батая в качестве первоначала, позволившего человеку сознательно *разрушать*, а не обогащаться, как в случае с трудом:

Совокупление влюбленных или супругов имело вначале лишь один смысл — смысл эротического желания: эротизм отличается от животной сексуальной импульсивности тем, что он в принципе, так же как и труд, есть сознательное преследование цели; эротизм есть сознательное искание сладострастия. Эта цель, в отличие от цели работы, определяется уже не желанием приобретения, приумножения³¹.

По Батаю, участвующий в оргии также отказывается от своего «Я», своих индивидуальных предпочтений и влечений, — но в то же время реализует свои индивидуальные фантазмы, получая «невозможное». В реальных чувственных оргиях на страницах его эротической прозы всегда принимают участие конкретные люди, близкие герою, в которых он влюблен и в которых угадываются персонажи из его биографии. Для него важны чувства; можно сказать, что его оргия индивидуалистична, чувственна, связана с конкретными людьми, но при этом служит механизмом разрушения «Я».

Батай переосмысляет оргию не как аграрный или религиозный ритуал, а как сугубо человеческий, культурный акт, в котором реализуется «невозможное» — то, что вытеснено из общественной нормы. Батай, как и Элиаде, видит оргию в форме трансгрессии, момента хаоса, который призван ненадолго перевернуть установленный порядок лишь затем, чтобы вновь восстановить

27 *Bataï J.* История эротизма / Пер. с фр. Б. Скуратова под ред. К. Голубович и О. Тимофеевой. М.: Логос, 2007. С. 102.

28 *Bataï J.* Из слез Эроса // Танатография Эроса. СПб.: Мифрил, 1994.

29 *Bataille G.* Lascaux ou la naissance de l'art // Oeuvres complètes IX. Paris: Editions Gallimard, 2010.

30 Там же. С. 282.

31 Там же.

его³². Но если у Элиаде оргия — это возвращение к природе или хаосу, то в системе Батая этот возврат невозможен: «Небесному плодородию противостоят земные бедствия, образ земной бескомпромиссной любви, эрекция без исхода и правил, шок и ужас»³³.

Теория трансгрессии Батая повторяет его же теорию христианства как чередования преступления и искупления³⁴. В своей работе 1965 года, посвященной Жилию де Ре, Батай анализирует фигуру маршала Франции, печально известного страшными преступлениями против детей³⁵. Хотя историческая достоверность обвинений оспаривается, Батай рассматривает судебные документы как ценное свидетельство эпохи. Философ интерпретирует личность де Ре не как исключительное зло, а как продукт его времени — переходного периода от феодализма к буржуазному строю. Батай видит в нем «осколок феодализма», чье экстравагантное расточительство и бессмысленное насилие над сотнями жертв являются формой демонстративной растраты.

Центральный тезис Батая в этой работе заключается в том, что фигура «священного монстра» позволяет вскрыть сущностный механизм христианства. Преступления Жилия де Ре и его последующее искупление представляют собой две взаимосвязанные стороны одной системы. Его чудовищный грех и искреннее стремление к покаянию, изгнание из церкви и последующее возвращение в ее лоно демонстрируют, что христианская концепция спасения требует наличия греха. Таким образом, распутство и насилие, с точки зрения Батая, не противопоставлены христианству, а необходимы ему, поскольку создают возможность для милосердия и искупления: «...христианство даже требует преступления, требует ужасов, которые ему в некотором смысле необходимы. Христианство должно иметь возможность миловать грешников»³⁶.

Батай использует фигуру Жилия де Ре для того, чтобы понять и прояснить суть христианства как машины по производству греха и искупления. Обнажив этот механизм, Батай заявляет: без греха не будет прощения, без прощения нет христианства. Механизм преступления и искупления, «искупительной жертвы», по Батаю, лежит в основании религии. Поэтому второе понимание батаевской оргии — после трансгрессивного ритуала — это оргия как темная

32 Бытие у Батая разделено на два уровня — профанного (мир запрета и труда) и сакрального (мир эротического, связанный со смертью). Соединяет эти два мира механизм трансгрессии, в котором заложена возможность перехода из одного мира в другой. Оргия у Батая не сводится к трансгрессии. Трансгрессия — это такое мероприятие, в котором закон восстанавливается в его прежнем виде и служит лишь для того, чтобы жизнь дальше шла в соответствии с заведенным порядком. Батай посылает это в главе «Смерть царя, праздник и трансгрессия запретов» своей «Истории эротизма» (*Батай Ж. История эротизма / Пер. с фр. Б. Скуратова под ред. К. Голубович и О. Тимофеевой. М.: Логос, 2007. С. 67*). Вслед за смертью правителя наступает период, когда «все разрешено» и закон не действует, но затем воздвигается новая тирания; смерть тирана — это ни в коем случае не революция, а именно трансгрессия: минутка радости, случайный праздник.

33 *Батай Ж. Солнечный анус // Locus Solus. Антология литературного авангарда XX века. СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2006. С. 95–101.*

34 Этот момент я разбираю в эссе: *Kostyleva E. Voices II: Увидеть Дьявола. Проект ДАУ как алхимический потлач // Apparatus. Film, Media and Digital Cultures of Central and Eastern Europe. 2022. №14. P. 53–82.*

35 *Батай Ж. Процесс Жилия де Ре / Пер. И.А. Болдырева. Тверь: Kolonna Publications, 2008.*

36 Там же. С. 12.

сторона человеческой природы. Батай связывает оргию со злом, способным опрокидывать не только порядки профанного, но и сакрального. Этот аспект оргии связан с разрушением, негативностью и насилием: «...в отличие от античной или первобытной оргии, она переворачивает не только профанный и обывденный порядок вещей, но так же и движение сакрального мира, по крайней мере, в его величественной форме»³⁷.

Публичный дом у Батая — место сакрального, Невозможного, а поход в бордель или участие в оргии — это акт свободы. Эта двойственность — возможность «освободиться» от власти общепринятых законов и правил через участие в чем-то общественно порицаемом — связана с системой общественного устройства, в которой эротическое и его импульсы означают нечто опасное, плохое, нуждающееся в подавлении или сокрытии. Таким образом, за сексуальностью остается территория «невозможного», не принятого в обществе, и в нее утекают смыслы, недоступные к раскрытию в культуре. При этом сексуальность в таком виде, в каком ее мыслит Батай, то есть в рамках его собственной концепции эротизма, и есть способ раскрытия невозможного (как в первую очередь социально неприемлемого) в культуре.

Оксана Тимофеева так суммирует воззрения на оргиастическое у Батая:

...нет ничего менее естественного, чем жертвоприношение, нет ничего менее естественного, чем оргия, инцест, насилие, праздник и другие проявления эротизма, выражающие специфику именно социального и культурного, а вовсе не природного бытия. Сексуальные отношения людей полностью трансформированы культурой: эротизму недоступна животная непосредственность³⁸.

«Невозможное» — это и обнаженность, и «феминное» поведение или желания, а также тот род эмоционального взаимодействия, который трудно себе представить реализуемым «на людях». Например, это может быть демонстрация инфантильных потребностей, в том числе в эмоциональном контакте, защите, заботе и т.д. Батай описывает, как, приходя в бордель, его герой снимает трусы, садится на колени к мадам и плачет: «Это тоже ничего не значило, это был лишь обман, но он все-таки истощал убогое возможное. Свобода — какая достижима лишь в борделе...»³⁹

Батай рассматривал сексуальность вообще и оргию в частности как *дар* или *потлач*, непроизводительную трату, основываясь на теории Марселя Мосса⁴⁰. Мосс пишет о *даре*, об обязанности принимать подарок, как о системе обмена, характерной для обществ, еще не затронутых финансовыми отношениями в современном смысле слова. В теории Мосса у *дара* есть нечто божественное, духовное, совсем не утилитарное. Система дарения и отдаривания служит установлению отношений не только между людьми и сообществами, но и в качест-

37 Батай Ж. История эротизма / Пер. с фр. Б. Скуратова под ред. К. Голубович и О. Тимофеевой. М.: Логос, 2007. С. 103.

38 Тимофеева О. Введение в эротическую философию Жоржа Батая. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 35.

39 Батай Ж. Ненависть к поэзии: Порнолатрическая проза [авторский сб.: «История глаза», «Небесная синь», «Юлия», «Невозможное», «Аббат С.», «Divinus Deus»] / Пер. И. Карабутенко, Е. Гальцовой. Сост., предисл. С. Зенкина, комментарии Е. Гальцовой. М.: Ладомир, 1999. С. 236.

40 Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / Сост., пер. с фр., предисловие, вступит. статья, комментарии А.Б. Гофмана. М.: КДУ, 2011.

ве канала коммуникации с трансцендентным. По Моссу, дар служит установлению отношений не только между людьми и сообществами, но и между людьми и богами или духами, душами людей:

...люди верят, что покупать надо у богов и что боги умеют возместить стоимость вещей. Вероятно, нигде эта идея не выражена более типично, чем у тораджей с острова Целебес. Круит говорит, «что собственник там должен “покупать” у духов право совершать определенные действия со “своей”, а фактически с “их”, собственностью. Прежде чем рубить “свой” лес, даже перед тем как начать работать на “своей” земле, установить столб для “своего” дома, надо заплатить богам»⁴¹.

Идея об умении богов возмещать стоимость вещей в философии Батая выражена в литературном образе проститутки как дарящей себя: именно стороной *дара* оргия смыкается с проституцией. Секс-работа — это труд и также дар. В аспекте траты как максимального всплеска либидинальной энергии для Батая оргия проигрывает проституции. У Батая главным свойством проституции является ее способность принять форму объекта; проститутка помогает распылить ценности, добытые трудом, как бы вернуть их обратно в план желания. Смысл образа проститутки — роскошь, трата. Она сама — *потлач*, объективированная трата:

...желание требует как можно большей траты. В каком-то смысле оргия предлагала этой потребности наиболее полное удовлетворение, но недостатком такой траты было отсутствие четких границ, бесформенность оргии и то, что она никогда не предлагала желанию уловимого образа. Другое дело, когда проститутка представляет определенный образ, смысл которого — трата. В действительности, это — образ не только эротизма, но и траты, принявших форму объекта. Эти блестящие украшения и румяна, эти драгоценности и духи, эти лица и тела, источающие богатство, становящиеся объектами, очагами роскоши и сладострастия: хотя они и предъявляют себя как блага и ценности, они расточают в пустом блеске часть человеческого труда⁴².

По Батаю, христианство запрещает оргии и вообще полиморфную сексуальность, потому что оргия имеет отношение к чему-то негативному, природному, «животному» в человеке. Для Батая христианский запрет на оргии — это повторение христианского запрета на природное, однако сам он более радикально отрывает человека от природы, чем христианство:

...не можем ли мы сказать, что оргия возвращает нас к той природе, смешаться с которой она и приглашает, в лоно которой она предлагает нам вернуться? Но необходимо тотчас же напомнить, что природа, о которой идет речь, природа, в которую человеку предлагается погрузиться — не та же, откуда он вышел: это *обожествленная* природа. И аналогично этому, оргия никоим образом не является возвращением к естественной, неопределенной сексуальности. Это неприличная сексуальная жизнь, связанная с ощущением мира, вывернутого наизнанку, высвобождаемого почти полной отменой запретов. Никакая полезность не придает оргии иного смысла. В крайнем случае, мы могли бы предположить,

41 Там же. С. 159.

42 *Батай Ж.* История эротизма / Пер. с фр. Б. Скуратова под ред. К. Голубович и О. Тимофеевой. М.: Логос, 2007. С. 111.

будто ее магическая ценность связана с трансгрессией, которая не ведает профанной природы...⁴³

Таким образом, ускользание Батая из-под давления социума проявляется в его понятиях: сакральное, трансгрессия, эротизм, *потлач* фигурируют в его философии под знаком общей завороченности разрушением и визуализируются в конце концов в оргии как сквозном концепте его философии. Как подчеркивает Тимофеева, согласно Батаю, «человек — это тот, кто настойчиво отрицает и вытесняет факт своего естественного происхождения»⁴⁴. Поэтому батаевская оргия — это не впадение в животное или природное бытие, не регресс к примитивному, но то, что самым что ни на есть человеческим образом отрицает природу.

Батай и Вейль: освобождение от Фрейда

Вейль и Батай — эти две философских противоположности — связывала любовная история, воплощавшаяся исключительно в долгих разговорах. В своих произведениях он называл ее «Лазарь»⁴⁵, намекая на запах могилы, который она источала. В философском смысле они являются зеркальными отображениями друг друга. Воззрения одной и другого обнаруживают сходство; две эти системы мысли объединены одной телеологией, которая заключается в оргии ничтожения «Я»:

Я бы ее прикончил... При мысли, что я, возможно, любил Лазарь, я вскрикнул, и крик потонул в общем шуме. Я готов был кусать сам себя. Меня мучила навязчивая мысль о револьвере, потребность стрелять, выпускать пули... в ее живот... в ее... Я будто бы падал в пропасть, бессмысленно жестикулируя, как во сне, когда мы бессильно палили куда-то.

Стало невтерпёж; чтобы прийти в себя, мне пришлось сделать громадное усилие. Я сказал Мишелю:

— Мне так омерзительна Лазарь, что даже страшно⁴⁶.

Батай пишет это, возможно, о Симоне Вейль — о пятнах на ее одежде, о ее грязных руках, о том, что у него промелькнула мысль, что она не подмывалась, а через несколько страниц автор «кричит», по его словам, от той мысли, что, возможно, любит ее. Совпасть со своей любовью для Батая и означает «совпасть» со своей могилой, увидеть *иного* себя:

Самым худшим, очевидно, было бы дойти до того, что стану действовать не по своей воле, а по воле Лазарь. Ожидая Мишеля в машине, я прирос к рулю, как

43 Там же. С. 101.

44 Тимофеева О. Введение в эротическую философию Жоржа Батая. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 14.

45 В произведениях Жоржа Батая имя «Лазарь» появляется в нескольких ключевых контекстах, но прямого указания на то, что он так называл именно Симону Вейль, нет. Однако некоторые исследователи (например, Мишель Сюрья в работе «Georges Bataille: La mort à l'oeuvre») усматривают в этом образе возможную аллюзию на нее.

46 Батай Ж. Ненависть к поэзии: Порнолатрическая проза [авторский сб.: «История глаза», «Небесная синь», «Юлия», «Невозможное», «Аббат С.», «Divinus Deus»] / Пер. И. Карабутенко, Е. Гальцовой. Сост., предисл. С. Зенкина, комментарии Е. Гальцовой. М.: Ладомир, 1999. С. 140.

зверь, попавший в капкан. Меня удивляла мысль, что я принадлежу Лазарь, что она владеет мною... Я вспоминал: подобно Лазарь, я был грязным в детстве⁴⁷.

Вейль подвергала себя тяжким испытаниям: устраивалась работать на завод, чтобы познать рабство, работала на фермах — в конечном итоге, чтобы уничтожить себя:

Мы не обладаем ничем иным в этом мире, — поскольку случай может все у нас отнять, — кроме способности сказать «Я». Именно ее-то и нужно отдать Богу, то есть разрушить. Не существует никакого другого дозволенного нам свободного действия, кроме разрушения «Я»⁴⁸.

По Вейль, в труде «Я» действительно разрушается, его почти невозможно ощущать как «Я»:

Ручной труд. Время, входящее в плоть и в кровь. В труде человек становится материей, как Христос в Евхаристии. Труд — это что-то вроде смерти <...>. Работать, — когда ты уже изможден, — значит подчиниться времени, наподобие материи. Мысль вынуждена переходить от одного мгновения к следующему мгновению, не задерживаясь ни на прошлом, ни на будущем. Это и есть послушание⁴⁹.

Вейль имеет в виду тяжелый ручной труд, такой, например, как сбор винограда. Тяжело труд, пишет она, к которому «нет стимула»⁵⁰.

В системе Вейль физический труд связан с духовным измерением, она предлагает добывать дух из материальности, из жизни. Она отказывалась от технических утопий, не считала, что если техника будет делать какой-то труд за нас, то это нас освободит⁵¹. А освободимся мы, по Вейль, только лишь от «Я», и сделаем мы это сами, в переосмыслении отношений тела и власти. Мария Рахманинова видит целью изнурительных усилий Вейль преодоление власти, возвращение согласия между телом и душой. Власть, по Вейль, есть то, что разобщает тело и душу и нарушает главное условие полноты человеческого бытия. Здесь Вейль, по мнению Рахманиновой, подходит вплотную к концепту экзистенциального тела, но не решается на отказ от привычного метафизического дуализма тела и души. Напротив, она стремится изменить отношение между телом и миром. Рахманинова пишет:

И из ее уст эти слова звучат не просто политично, но и революционно, поскольку единственный способ достигнуть этой цели — преодолеть систему власти, обеспечивающую текущие отношения (разрыва, отчуждения и многосторонней эксплуатации)⁵².

Оргия в этом смысле — то есть как стирание индивидуального, как отказ от «Я» — присутствует и у Батая, и у Вейль. Именно она создает основу для отказа от тех «Я», которые мы обретаем в обществе, от социальных, навязанных «Я»,

47 Там же. С. 147.

48 Вейль С. Тетради 1933–1942. Т. 3: 1933 — октябрь 1941. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2016. С. 129.

49 Вейль С. Тяжесть и благодать. М.: Русский путь, 2008. С. 143.

50 Там же.

51 Рахманинова М. Власть и тело. М.: Радикальная теория и практика, 2020. С. 96.

52 Там же.

а также от той коммунистической производительной (трудовой) системы, которую отрицала Вейль, расходясь в этом вопросе с другими анархистскими мыслителями, но, очевидно, именно в этом отказе от производительного труда сходясь с Батаем как мыслителем растраты, дара, эротизма и антипроизводства. Та же самая работа может быть выражена через либидинальное удовольствие, приобретение, но такое приобретение, по Вейль, которое ты должен потерять. Здесь различие в том, что можно изнемождать себя самовлюбленно и тщеславно, а можно открыться этому ничтожению с той точки, что ты все равно потеряешь все, что приобрел. Отказ от «Я», поворот к «ничто», к «не-Я», к *горю мира*, может служить основой для настоящей философской и жизненной совместности.

По слову Артемия Магуна, природа труда негативна⁵³. Тяжек труд, который не связан с духовным измерением или, мысля в терминах психоанализа, не окрашен либидинально, то есть не подкреплён удовольствием. Тяжек отчужденный, бессмысленный труд капиталистического рабочего. Тяжек труд секс-работницы, превращающей себя в *дар*. Тяжек и физически, и эмоционально не оплачиваемый труд материнства. Труд письма ничуть не легче: пишущему приходится все время сохранять одно и то же положение тела и к тому же следовать принуждению письма, его собственной логике. Если, собирая виноград, необходимо осуществлять одни и те же движения, то труд пишущего состоит в сохранении принудительной неподвижности тела, в отрицании для тела возможности движения.

Для Батая негативность — это, скорее, остаток, избыток «Я», не вписывающийся в метафизику Гегеля. Негативность в своей окончательной форме, в кожевском «конце истории», — это батаевская «безработная негативность», задающая завершённой гегелевско-кожевской системе возгонки духа один простой вопрос: «А как же я?» Оксана Тимофеева пишет⁵⁴:

Пусть так, допускал Батай, но что тогда делать с негативностью, с моей собственной, живой негативностью, которая становится не нужной в финальной точке, перекрывающей возможность действия, но которой я как человеческое существо не перестаю быть? Что делать с негативностью, которой больше нечего делать? В этом возражении против «работающей» гегелевской негативности сознания, труда, истории и борьбы Батай ввел понятие «безработной негативности», чтобы обозначить неустранимые специфически человеческие остатки истории, для которых не остается места в завершённой системе абсолютного знания <...>.

Батай говорит о «безработной негативности» и о том, что он сам является опровержением философской системы Гегеля — системы позитивной, в которой все «присутствует», все соединяется в духе.

Как и Вейль, Батай «ничтожит „Я“». Он пишет в письме Кожеву⁵⁵: «...на вершине существования и не может быть ничего, кроме ничтожности: никто, в самом деле, не мог бы «признать» вершину, которая будет самой ночью»⁵⁶.

53 Эта формулировка была высказана Артемием Магуном на конференции «Действие, труд, творчество». Центр Stasis. СПб; ЕУСПб, 2021 (URL: <https://www.youtube.com/watch?v=V96sozcmnXA>).

54 Тимофеева О. Введение в эротическую философию Жоржа Батая. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 18.

55 Батай Ж. Письмо руководителю семинара по Гегелю // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века / Сост., пер., комментарии С.Л. Фокина. СПб.: Мифрил, 1994. С. 312–314.

56 Там же. С. 312–314.

Его цель — исчезнуть, изъять себя из совершенной системы Гегеля:

...встает вопрос, исчезает ли негативность того, кому «больше нечего делать», или сохраняется в состоянии «безработной негативности»: лично я склоняюсь только к одному решению, поскольку сам я и есть именно «безработная негативность» (я не смог бы определить себя точнее). Думаю, что Гегель предвидел такую возможность: ведь не расположил же он ее *на выходе* описанных им процессов⁵⁷.

Батай здесь откровенно смеется: действительно, получить *на выходе* из всей грандиозной системы Гегеля «безработного» «самого себя», Жоржа Батая — значит в лучшем случае поставить ее с ног на голову. Из настоящей негативности, как думает Батай, нет выхода⁵⁸. Путь «наружу» из тотальной философии Гегеля — этот путь для Батая означен как своего рода способ выскользнуть из «Я» через оргиастический смех, безделье и критичное пренебрежение, а в конечном итоге — через *крик* зверя, чья лапа попала в капкан⁵⁹. Человеческая негативность у Батая — это (невозможное) становление животным, но животным пойманным, таким животным, которого не отпускают человеческие ограничения; природа у Батая — это обратная сторона закона, вцепившегося в лапу зверя железными зубцами. Тимофеева сравнивает отношение к природе у Гегеля и Батая:

По мысли Батая, однако, жест отрицания природы означает не диалектическое снятие или сохраняющее отрицание, но насильственное исключение. Полное преобразование природы фиктивно — она никуда не девается и ни во что не преобразуется, но только исключается за пределы социальности — эти пределы устанавливает запрет⁶⁰.

На уровне мышления Симоны Вейль батаевская мысль об отказе от природы, о разрыве человека с ней, выражается в отказе от «Я», которое и оказывается для нее нашей «природой» — средой обитания, из которой необходимо выйти: «“Я” держит нас замкнутыми со всех сторон, как небосводом и поверхностью земли. Мы видим одну ее сторону — суровое господство. Отказ от “Я” позволяет нам зайти с другого конца, чтобы проклевать яйцо мира»⁶¹. Таким образом, отказ от этого «Я» в любви, оргии или труде — это один и тот же процесс, который может происходить на разных уровнях, и на уровне труда (или в «оргии труда») это должно происходить не только как отказ от «животных» желаний, но как отказ от такой системы «Я», которую мы унаследовали в семье, обществе и других социальных институтах.

Оргия, как и труд, вовлекает тела в повторение. Повторение также является базовой психоаналитической категорией. В работе «По ту сторону принципа удовольствия»⁶² Фрейд, наблюдая, как пациенты бессознательно воспроизводят травматические переживания вопреки логике удовольствия, постулирует, что

57 Там же.

58 Там же. С. 315.

59 Там же. С. 313.

60 Тимофеева О. Введение в эротическую философию Жоржа Батая. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 35.

61 Вейль С. Тетради 1933–1942. Т. 3: 1933 — октябрь 1941. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2016. С. 129.

62 Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. М.: Прогресс, 1992.

психикой управляет не только принцип удовольствия (стремление к удовлетворению и избеганию неудовольствия), но и более фундаментальная тенденция к повторению. Фрейд делает влечение к смерти первичным по отношению к принципу удовольствия и настаивает, что в психике есть некая принудительная сила, которая заставляет нас навязчиво повторять не только удовольствие, но боль, ужас, уничтожение — что-то, разрушающее нас. Это приводит его к концепции «навязчивого повторения» — принуждения психики к воспроизведению травм.

Фрейд связывает это повторение с действием влечения к смерти (Танатоса), которое стремится вернуть организм к первичному неорганическому состоянию. В отличие от Эроса (влечений к жизни), это консервативное влечение проявляется в циклическом характере психических процессов. Фрейд видит в повторении попытку овладеть тревожным опытом: повторяя его, психика стремится перейти от пассивного страдания к активному контролю. Этим объясняются военные неврозы, когда пациенты, уже вернувшись в мирную жизнь, бесконечно переживают ужас войны.

Перед нами оказываются два типа повторения: ритуал, то есть циклическое повторение и миметизм в аграрных оргиях, где порядок природы всегда должен совпасть с человеческим, и труд/оргия — то есть повторение ничтожения человеческого «Я».

Навязчивое повторение, когда психика принудительно воспроизводит травматические переживания вопреки принципу удовольствия, находит своеобразное преломление у Батая и Вейль. Батай через оргию, Вейль через труд доводят логику фрейдовского влечения к смерти до ее экзистенциального предела, преобразуя таким образом фрейдовское повторение: у Батая оргия становится сознательным культивированием растраты жизненных сил, а труд у Вейль — методом систематического разрушения «Я». Таким образом, фрейдовская концепция «навязчивого повторения» (*Wiederholungszwang*), переосмысленная через призму батаевской трансгрессии и вейлевской аскезы, позволяет по-новому взглянуть на политические импликации психоанализа, превращая влечение к смерти в инструмент философской критики субъективности.

Итак, проведенный анализ фрейдовского мифа об Отце первобытной орды позволяет выявить в нем структурный пробел, обладающий значительным концептуальным потенциалом. Фрейдовский миф описывает изначальную травму общества — отказ от оргиастической возможности, от утопического измерения своего возникновения. Если в первичной сцене Фрейд увидел взрослую сексуальность, основанную на любовных, а не садистических чувствах, то оргию он принял за «войну всех против всех». Однако между коллективным жертвоприношением (убийством Отца) и установлением нового закона есть лакуна, пропущенная фаза оргиастического состояния, некий момент равенства. Фрейд видит его как негативный, тогда как логика мифа допускает возможность его позитивного или, по крайней мере, амбивалентного наполнения. Этим наполнением и выступает оргия — не как хаотическое насилие и соперничество, а как форма анархической солидарности, «равенство всех со всеми» — докультурный горизонт, где сексуальность еще не стала объектом частного обладания и обмена.

Анализ понимания оргии в философии Батая позволяет сделать вывод о том, что оргия — это не возврат к природному состоянию, но культурный акт,

направленный на разрушение «Я» и разрыв с природой. Этот разрыв проявляется в «безработной негативности» — остатке человеческого, который не вписывается в гегелевскую систему абсолютного знания. Батай и Вейль, несмотря на противоположность своих методов (оргастическое расточительство у одного и аскетический труд у другой), приходят к схожей идее: отказ от «Я» становится способом освобождения. Таким образом, рассмотренная сквозь призму антропологии Фрейда и философии Батая и Вейль оргия открывается как акт, направленный к достижению «невозможного», а утверждение о том, что культура возможна лишь как репрессия сексуального, может быть пересмотрено с этих позиций.

Библиография / References

- Бадью А.* Что такое любовь? / Пер. с фр. С. Ермакова // Новое литературное обозрение. 2011. № 112. С. 39–54.
- (Badiou A.* Qu'est-ce que l'amour? // Noveoe literaturnoe obozrenie. 2011. № 112. P. 39–54 — In Russ.)
- Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. М.: Русский язык, 1986.
- (Dvoretsky I.Kh.* Latinsko-russkii slovar'. Moscow, 1986.)
- Кожев А.* Из Введения в прочтение Гегеля. Конец истории // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 311–312.
- (Kojève A.* Introduction à la lecture de Hegel // Tanatographie d'Éros. Saint Petersburg, 1994. P. 311–312.)
- Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / Сост., пер. с фр., предисловие, вступит. статья, комментарии А.Б. Гофмана. М.: КДУ, 2011.
- (Mauss M.* Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives. Moscow, 2011 — In Russ.)
- Рахманинова М.* Власть и тело. М.: Радикальная теория и практика, 2020.
- (Rakhmaninova M.* Vlast' i telo. Moscow, 2020.)
- Сафронова Ю.* Русское общество в зеркале революционного террора, 1879–1881 годы. М.: Новое литературное обозрение, 2014.
- (Safronova Yu.* Russkoe obshchestvo v zerkale revoliutsionnogo terrora, 1879–1881 gody. Moscow, 2014.)
- Тимофеева О.* Введение в эротическую философию Жоржа Батая. М.: Новое литературное обозрение, 2009.
- (Timofeeva O.* Vvedenie v eroticheskuiu filosofiiu Zhorzha Bataia. Moscow, 2009.)
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / Пер. с нем. и дополнения члена-корреспондента АН СССР О.Н. Трубачева. Под ред. и с предисловием проф. Б.А. Ларина. Издание второе, стереотипное. Т. III. М.: Прогресс, 1987.
- (Fasmer M.* Etymologicheskii slovar' russkogo iazyka: In 4 vols. / Ed. by B.A. Larin. Vol. III. Moscow, 1987 — In Russ.)
- Элиаде М.* Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999.
- (Eliade M.* Essays in Comparative Religion. Moscow, 1999 — In Russ.)
- Этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. / Сост. А.К. Шапошников. Т. II. М.: Флинта; Наука, 2010.
- (Etymologicheskii slovar' sovremennogo russkogo iazyka: In 2 vols. / Ed. by A.K. Shaposhnikov. Vol. II. Moscow, 2010.)*
- Kostyleva E.* Voices II: Увидеть Дьявола. Проект ДАУ как алхимический потлач // Apparatus. Film, Media and Digital Cultures of Central and Eastern Europe. 2022. №14. P. 53–82.
- (Kostyleva E.* Voices II: Uvidet' Diavola. Proekt DAU kak alkhimicheskii potlach // Apparatus. Film, Media and Digital Cultures of Central and Eastern Europe. 2022. №14. P. 53–82.)
- Surya M.* Georges Bataille, la mort à l'œuvre. Paris: Libr. Séguier; F. Birr, 1987.