

*Олександр Кирилюк*

**ПРО ОДНУ КУМЕДНУ ТЕЛЕВІЗІЙНУ ЗАСТАВКУ,  
АБО ЧОМУ ХРИСТОС НІКОЛИ НЕ СМІЯВСЯ  
(ДЕКОНСТРУКЦІЯ МЕТАТЕКСТУ  
ГЕГЕЛЬ – КОЖЕВ – БАТАЙ)**

В одній недавній телепередачі про цирк показували двох акробатів, один з яких, лежачи на спині, ногами жонглював іншим. Після виконання трюку ведучий розпитував верхнього гімнаста, наскільки важко йому виконувати цей номер. Головну проблему артист вбачав тут в тому, щоб при сальто не ударитися пахом об ногу партнера. Ця відповідь насмішила всю студійну аудиторію, і я думаю, що посмішка з'явилась і на обличчях багатьох телеглядачів. Проте навряд чи хтось при цьому ледь посміхнувся би, якби мова йшла про травму голови, плеча або ноги. На подібну сміхову реакцію глядачів розраховано, якщо вже мова пішла про телевізію, і відома логотипова телезаставка передачі „Джентльмен-шоу”, де дві руки раптово знімають трусики, відкриваючи більярдні шари. Чому це так? Що лежить в основі подібних жартів?

Здається, що такі несолідні явища взагалі немає смислу пояснювати, списавши їх на невихованість, моральну нестриманість чи просто баловство. Проте погодившись з таким твердженням, ми тим самим визнаємо, що деякі вкрай стійки стереотипи, скажемо так, „масової свідомості”, не варті уваги, через що вони просто залишаються поза межами більш-менш серйозного обговорення. Безсумнівно, в цих формах виклику сміху не можна ігнорувати очевидної в більшості сучасних випадків похабщини. Втім жарти такого ґатунку є надто узвичаєними та поширеними, щоб вважати їх чимось таким, що не відноситься до людської природи. А хто, як не філософи, повинні до сутності цієї природи докопуватися, хай вона інколи проявляється як явне виродження чогось важливого та суттєвого?

Серед варіантів пояснень сміху, що його викликають оголені геніталії, є й такий, де його розцінюють як прояв щасливої життєрадісності – інтегральної емоції, викликаній сильним почуттям насолоди, котра явно пов'язана з цими органами. З. Фройд писав, що одна з форм кохання – статєва любов – дала нам

прообраз наших прагнень до щастя, залучивши нас до вкрай сильного досвіду насолоди, що потрясає [6, с. 93]. Окрім насолоди, органи репродукції забезпечують подовження життя та реальне досягнення родового безсмертя, і це не може не радувати. О. М. Фрейденберг писала з цього приводу, що сміх, який викликано сферою статевого, рятує від смерті й недуг, зціляє, лікує, посмішка повертає життя. У семантику такого сміху вводиться й новий елемент, фалічний та оргіастичний. Пізніше жіночий та чоловічий органи продуктивності стають основною й самостійною діючою особою обряду й міфу. Фалос народить Афродіту, Ромула й багатьох інших богів і героїв, саме його несуть на чолі багатьох ритуальних процесій. Створюються спеціальні обряди, в яких жінки піднімають спідниці й оголюють свої сховані частини. У складі обрядів плодючості показується орган, що народжує, і це супроводжується дійством сміху. Згодом, однак, починає здаватися, що смішним цей орган є сам по собі. [7, с. 92, 93, 100].

Оголення статевих органів має місце і в багатьох інших обрядах. В одній нашій новорічній грі „коваль”, якого грав один з колядників, при великому зібранні молоді жаргівливо шукав по хаті “старого”, якого він обіцяв “перекувати”, тобто, знову зробити молодим та повним життєвих сил. Для цього він стукав присутніх „старих” дерев’яним обушком. При кожному ударі в нього щоразу падали штани і на радість всіх дівчат оголялися статеві органи. Оголюють геніталії і в обрядах проводів Русалок, травневого дерева, на купальські свята, навіть в еротичних іграх біля покійників у поховальних обрядах. На новорічну ніч ще нещодавно в наших селах дівчата, щоб узнати про свою долю, йшли до клуні, де, піднявши спідниці, прислуховуються, хто і як доторкнеться до їхнього „чорного трикутника” між ногами, якщо вживати образ Ж. Батая, і з цього робили висновки про свого майбутнього судженого. Відверті фалічні ознаки мають опудала всіх обрядів плодючості.

Отже, не тільки широке розповсюдження, але й праісторична укоріненість в архаїці культур оголення органів відтворення не викликають сумнівів у необхідності знайти відповіді на означене вище питання. Але чого „коваль” у грі застосовує явно агресивні дії, стукаючи присутніх? Для цього слід вказати ще на одну важливу особливість „безсоромних” обрядів. Вона полягає в тому, що статеві

органи не тільки демонстративно виставляються, їх у багатьох випадках ще й знищують. Подібна жертва викликає вже не сміх, а ридання, хоча їхнє співвідношення може бути й протилежним: спочатку оскоплення Адоніса чи Купали викликає плач та лемент жінок, що беруть участь в обряді, а відновлення цього органу супроводжується їхнім нестриманим веселим сміхом. І ось перед нами постала, як примара в бліді повномісячну ніч, Тінь сміху – смерть через жертвопринесення.

Важко знайти явище, котре настільки парадоксальним чином поєднувало в собі антитетичні реакції. Якщо репродуктивні органи долають смерть, приносячи радість від усвідомлення факту подовження роду, то чому у всіх без винятку культурних регіонах ця форма подолання смерті піддається запереченню? Можливо, відповідь полягає в тому, що оголені геніталії в одних ситуаціях викликають у нас посмішку, а в інших – почуття ніяковості, в основі якої лежить прагнення дистанціюватися від цього явища, відштовхнутися від нього, крайнім проявом чого є відраза, що може доходити до огидливих епітетів, якими, наприклад, наділяє статеві органи Ж. Батай. У будь-якому випадку йдеться про очевидне неприйняття занадтих відвертостей.

Але чи настільки вже протилежними є насмішка та відраза? Можливо, тут криється дещо таке, що їх поєднує, або, принаймні, зближує? Відраза-відштовхування є, певним чином, запереченням певного з'явиська. Цю ж саму рису має й сміх. Сміх в цьому випадку – це сміх-відштовхування, сміх-відраза, сміх-заперечення, і заперечується тут не просто статевий орган, якого нищать, а людина в цілому. Сказане підтверджується відомою фольклорною паралеллю „людина=фалос”, коли оскоплення дорівнювалося обезголовленню. Ж. Деррида, рефлектуючи над думками Ж. Батая, зазначав, що сміх лунає лише в мить негативності, абсолютним проявом якої є смерть. Вона відкриває людині її природне, тваринне буття, але негайно, як воно помирає, зникає й буття людське. Щоб людина відкрила собі саму себе, їй слід померти, але зробити це слід за життя, споглядаючи власне помирання. Так буває, коли удаються до виверту. [4, с. 142, 144]. Саме про „виверт” говорив Ж. Батай, твердячи, що пізнання смерті не може обійтись без виверту – видовища. Немає нічого менш тваринного, пише він, ніж видовище, віддалене від реальності смерті. Людина живе в

нав'язливій магії видовищ, комічних та трагічних, в яких, принаймні, в трагедії, ми ототожнюємо себе із героєм, що помирає, і тоді вважаємо, що помираємо самі, хоча продовжуємо жити. Негативність смерті тією мірою, якою людина бере її на себе, обертає людську тварину на людину" [2, с. 258–260]. Це і є реальним втіленням згаданого вище „відсторонення” людини від самої себе, коли, власно, і нам з'являється людська сутність.

Така „відстороненість” людини не тільки від світу, але від самої себе, складає, за М. Шелером, головну ознаку її „метафізичного” положення в Космосі. Він відмічав, що людина як центр актів опредметнення світу, свого тіла й душі сама не може бути «частиною» цього світу, тобто не може мати певного „де” або „коли” – вона може знаходитися лише у вищій основі самого буття. Таким чином, людина – це істота, яка перевершує світ і саму себе. Як така, вона **здатна на іронію та гумор**, які завжди містять в собі піднесення над власним існуванням [8]. Ось де відкрилась нам прихована таємниця збігу насмішки з оголення статевих органів з одночасним принесенням їх у жертву через оскоплення – в сутнісній відстороненості людини від світу, коли через здатність до іронії та гумору, вона виявляє свою причетність до вищих основ буття, стаючи понад „світом”, виходячи з його „де-коли”, тобто просторових і часових параметрів. Це кепкування з геніталій і ця їхня жертва є насмішкою людини із своєї тілесності та жертвою цієї тілесності в цілому.

Тлумачачи інтерпретацію О. Кожевим поглядів Гегеля на людину в лекціях 1805–1806 рр., де останній казав, що людина є ніччю, пустим ніщо, Ж. Батай говорить, що завдяки тому, що людина – це ніщо, негачія, вона через діяльність руйнує та одночасно створює природу, світ [2, с. 247–248]. Але ж ця негачія стосується й природних підстав буття людині в світі, і через розуміння сміху як заперечення можна зрозуміти сміх з оголеності, в якій найбільшою мірою проявлена тілесність існування людини. Оскільки головними ознаками тіла є статеві ознаки [8, с. 8], то саме вони й піддаються запереченню в першу чергу, проте це знакове заперечення частини є негачією тіла як такого. Недарма високий політ духу неоплатоніків поєднувався із осоромою від того, що вони мають тіло (Ямвліх): сором'язливість та відраза з цього приводу є, як вже говорилося, зворотнім боком насмішки.

Є, щоправда, й інша стратегія життя, яка полягає в нестримній гонитві за тілесними задоволеннями, але це теж саме прагнення вийти за свої межі. Як невічні істоти, люди приречені, писав Ж. Батай, залишатися на границі самих себе, коли спустошення задоволення спонукає нас біжати за свої межі, у відсутність [1, с. 172]. Цієї хтивої відсутності парадоксальним чином відповідає негація, заперечення, в тому числі – власного тіла.

Паралельно із самодостатньою хтивістю життя подовжується через розумно розраховану сексуальну діяльність, завдяки якій народжуються діти. Проте що в цьому смішного або жахливого? Чому ми маємо сміятись над тим, що є органом відтворення життя роду людей? Чому так огидливо ставимося до тієї рідини, що є джерелом життя і де зосереджено генетичну пам'ять про мільйони років нашої еволюції? Всі ці явища виходять за межі розумного розрахунку і відносяться до дещо іншої сфери нашої репродуктивної поведінки, вірніше, того, що є чимось паралельно-протилежним до неї – еротизму.

Подовження роду через розумний розрахунок – це, за Ж. Батаєм, засіб. Що ж є метою? Даючи відповідь на це питання, він пише, що метою тут є відгук на еротичну жадоху. Корисна сексуальна діяльність відрізняється від еротизму тому, що еротизм є метою нашого життя. Зачаття, зроблене з розрахунком, за своєю нудністю нагадує роботу пилки і ризикує звестися до жалюгідної механіки [3, с. 272].

Отож, в еротизмі як області, де збігаються сміх та ридання, де, вочевидь, тільки й можливе несмішливе ставлення до репродуктивних органів як засобу їхнього заперечення, разом із запереченням тіла в його найважливіших, статевих ознаках, відбувається також і заперечення розуму. Як це розуміти? Заперечення культурною людиною всіх проявів тілесності, котрі настирливо нагадують їй її „низьке”, тваринне походження, виглядає достатньо зрозумілим. Але при чому тут заперечення й ознаки „вищості” людини, котра підносить її над власною тваринною основою, розуму?

Відмова на це питання, ймовірно, знайдеться тоді, коли ми з'ясуємо протилежність еротизму та простої („механічно-плунжерної”) репродуктивної поведінки та зв'язок еротизму із усвідомленням смерті. Саме в цьому напрямку рухається Ж. Батай,

промовляючи про достатньо відому, чи навіть банальну думку про близькість еротизму (оргазму) та смерті. Він визначає, що відповідність першого до потужних імпульсів вітальності, що в даному випадку постає як екстремальний прояв життєвих сил в еротизмі та його фінальній фазі – розпусти як такої, стає можливим лише через усвідомлення скінченності, смерті. Отже, з одного боку, еротизм є ствердженням життя, але це ствердження є індивідуальним, а не родовим, оскільки воно не є, а якщо є, то лише побіжно, формою подовження роду. Скоріше тут діють механізми екстремальної мобілізації індивідуальних життєвих сил, і ця дія тим сильніша, чим яснішим є усвідомлення особою власної скінченності. З іншого боку, таке стимулювання продуктивних життєвих сил завдяки усвідомленню власної смертності постає і як прояв навмисного самозаперечення, де учасники оргії в еротичному екстазі, будучи в його кульмінаційній фазі позбавленим розуму, втрачають й почуття собітотожності та самоідентичності, через що їхнє окремішне, неповторне „Я” розчинюється в ірраціональній чуттєвості. Таке заперечення індивідуальності рівносильне добровільному позбавленню особою життя у всіх його людських проявах, звідки відома постмодерністська теза – „Кохання – це самогубство”. Більш того, якщо взяти за приклад суто „механічну роботу” пилки чи плунжера, де хтивість та похоть не присутні через навмисне їхнє усування, подібне подвійне значення статевого акту, де ствердження життя поєднується із його запереченням, також зберігається. Зачинаючи нових людей, чоловік та жінка забезпечують родову безсмертя людства, яке можливо лише за умови зміни поколінь. Ця заміна старого покоління новим передбачає, що нове покоління має посісти місце старого, тоді як старе має піти. Отже, роблячи нових людей, пара стверджує своє родову безсмертя, водночас намічаючи місце для поховання власного індивідуального буття. Так жага до життя обертається його погребінням.

Сміх у цих випадках теж може мати подвійну природу. В одному випадку, коли йдеться про еротизм та про пов’язані з ним органи як про засіб ствердження індивідуального життя, однаково, чи індивідуального, чи родового, сміх постає як позитивно-емоційне, радісне супроводження індивідуального акту подовження життя в його найбільш яскравому та сильному прояві повноти

насолоди цим життям. Ці органи радують не тільки тому, що вони дають кульмінацією чуттєвих насолод. Завдяки їм людина відчуває, що з її власним кінцем життя не скінчиться, і органами, що сприяють подовженню життя є саме статеві органи. Тому вони і тіло в цілому тут не заперечуються, а, навпаки, культивуються, впритул до пестування всіх тілесних рудиментів на мистецько-індустріальній основі, а секс починає розумітися в термінах повноти життя та здоров'я.

У другому випадку тінь смерті, що невідступно супроводжує цю швидкоплинну радість, наполегливо нагадуючи про себе в її кульмінаційній точці, змушує людину поглянути на весь цей процес як на те, що не уводить її *від* смерті, а, навпроти, наближає *до* неї. Через це ті органи, котрі дають людині можливість відчутти неблаганну неминучість останньої, органи, які покликані відтворити істот, подібних до батьків, але водночас і сприяти усуненню їх з життя, можуть стати предметом заперечення через насмішку. Провідний силогізм у цій притчі може бути таким: „Я, породивши нащад, заперечив себе. Цьому самозапереченню сприяли ось ці органи. Але я, індивідуальний та неповторний, не можу назавсідги зникнути. То ж хай йдуть геть оці органи, смішні та несуразні, я і без них є сущим”.

У цьому подвійному значенні можна розуміти й ритуальне оголення геніталіїв у ситуаціях смерті. Перший з розглянутих вище випадків стверджує життя на противагу наочно представленій смерті через демонстрацію органів, що подовжують життя, і сміх тут постає як емоційне супроводження радості життя. Другий випадок обертає відношення „геніталії–смерть” на зворотне відношення „смерть–геніталії”. Перше відношення є таким, де репродуктивні органи внаслідок породження нових генерацій нагадують необхідність старому поколінню, що їм рано чи пізно слід поступитися місцем на цій землі. Друге ж відношення має таке смислове навантаження оголених статевих органів, яке покликане продемонструвати смерті, що їхні функції до смерті не призводять, що ті, хто їх має, подовжують жити в щасті раювань.

Адже, все не так просто: заперечуючи смерть через заперечення тіла, людина в такий спосіб стверджує свій Дух, але водночас вона приходиться до жахаючого усвідомлення своєї смертності. Внаслідок цього заперечення тіла за допомогою сміху

не врятовує: смерть не тільки остаточно не заперечується, навпаки, вона виниряє в іншому, відмінному від природи, жахливому своєму прояві, і тому поряд із сміхом завжди чути ридання. Проте чиї ці ридання? Ридання (сльози) Еросу стають зрозумілими, якщо зважити саме на Ерос як на останню надію в спробі здолати смерть, але вже не через заперечення тіла та його найбільш природних проявів, а через протилежну дію – за допомогою повної екстатичної віддачі себе в обійми природного, що видно з оргіастичних вакханалій з їхнім повним усуненням розсудкового компонента.

Не будучи в змозі подолати смерть через заперечення тіла в насмішливому ставленні до нього, людина відкидає таке заперечення, цілком віддаючись потужному кличеві Природи. Марево нової, вже не природної, „нормальної”, смерті, усвідомлення індивідуальної духовної скінченності, до якої прийшла людина завдяки власній розсудковій Негативності, змушує людину похливно кинутися у зворотній бік, в бік визнання та ствердження домінантності тіла.

Здавалось би, що вакхічні обряди і є предметним проявом обумовленої страхом смерті відмови від заперечення тіла. Деструкція розсудковості в ритуальних оргіях та власно в будь-якому нормальному статевому акті в першому наближенні до їхньої суті в першу чергу примушує почути стогін, який начебто свідчить, що в основі їх лежить смутне бажання „Я не хочу знати, що я помру”. Так, вочевидь, можна висловити вербальною мовою ті темні звуки, що вириваються в людини, яка на цю мить хоча і не стала твариною, але вже, судячи з усього, цілком скорилася владі природного, усунувши будь-яке рефлексивне, а тим більше іронічне ставлення до свого заняття: гумор, як відомо, вбиває секс.

Привнесення рефлексивного моменту (дискурсу) не тільки плюндрує задоволення, воно ще й заважає тому, щоб „мудрець досягнув суверенності”. „Звичайний дискурс має дати відповідь на запитання, що торкається смислу, якого кожна річ повинна мати в собі в плані корисності” [2, с. 265]. Але в інший спосіб ми не можемо дістатись до смислу, хоча Батай тут під словом розуміє корисність. Проте не тільки через „корисний”, але й і через будь-який пошук сенсу за допомогою дискурсу ми не досягнемо його там, де він навмисно елімінований самим учасником жертвопринесення чи оргії. Ми можемо лише в загальних рисах



феноменологічно описати ті смисли, які впливають із загальних принципів світовідношення людини до світу як Людини, у всій повноті описаних Батаєм способів долання нею в собі тваринності, навіть через підкреслену відмову від розсудкової складової цього світовідношення з нарочито-наочним (на перший, поверхневий погляд) культивуванням тваринності у вигляді імпульсивного оргіазму чи спонтанного потягу до вмертвіння жертви. Адже навряд чи архаїчні люди в ті часи, коли вони вперше інтуїтивно збагнули небезпеку своєї розумності (прокляття людини, за Е. Фроммом), приймали свідоме рішення: „А ось наш розум нам дошкуляє, мучить нас та розриває навіл. То ж давайте, повернімося до стану, коли ми ще були несвідомі як люде”.

Інша справа, що при виникненні цього інтуїтивно-імпульсивного прагнення повернутися „до витоків” у запасі в людини виявився для цього досить обмежений арсенал засобів, якого прислужливо підсунула йому все та ж, начебто здолана вже Природа: секс, агресія та їжа, смисли яких досить очевидні і без феноменологічної, і без ейдетичної редуції.

Оргіастична культивация тіла та його найважливіших функцій – сексу та живлення, постає вже не природним, а протиприродним ставленням до нього, коли така тілесна функція, як секс, доводиться до крайньої межі, стає граничною, і через це постає як розбещення, а споживання їжі та вина перетворюється на обжерство. Протиприродне „використання” тілесних функцій стає одним із проявів іманентного заперечення, негачії тілесної природи. Подібна надмірна (неприродна) реалізація природної тілесної функції веде до того, що людина знову відчуває в собі присутність розсудкової Негативності, і тоді вона через відстороненість знову стає схильною до самоіронії, знову прагне дистанціюватися від своєї тілесної тваринності через насмішку. Недарма жодна поза статевого акту не викликає такого сміху, як згадка, до речі або ні, про позу „a posteriori”, органічна фізіологічність якої пояснюється саме її найбільшою близькістю до власно тваринності.

Але чому тоді оргії супроводжуються сміхом? І чи зовсім в них усунуто будь-яку присутність розсудовості та визначеної нею відстороненості? Щоб знайти відповіді на ці питання, поставимо ще одне: чи є оргія „природним” явищем. На перший погляд, за умов реабілітації табуйованих культурою статевих стосунків

людина тут знов стає твариною. Це вірно лише в одному смислі – твариною, яка свою тваринність робить настільки гіперболізованою, що жодна справжня тварина витворити щось подібне ніколи не „здогадається”. Відбувається дещо таке, що можна зрозуміти як заперечення тілесно-природного через цілковиту віддачу силі його поклику. Людина потурає собі в своїх плотолюбних потягах, проте рухає нею не любов, а ненависть до плоті, до тіла, яке загрожує їй стражданнями, постійно нагадує про її смертну природу [6, с. 93], з якої вона, зрештою, насміхається.

Ось чому в оргіях та обрядах лунає сміх, а рефлексивна розсудковість, хоча і прихована в запереченні тваринності тіла через його демонстративно над-тваринне функціонування, знаходить вияв у іманентній формулі відстороненої присутності розсудкового „Я” щодо власного тіла, котра може виглядати як „*Coito ergo sum*”. В давні часи це знаходило прояв в еротичних елементах різноманітних обрядів, а в сучасних проявах цим пояснюється невикорінність візуального порно, вуайеризм як патологія та як норма у вигляді підглядання за самими собою через спеціально розставлені дзеркала в спальнях чи просто через відсторонене спостереження за собою учасниками самого цього інтимного процесу.

Як не парадоксально, але потурання людини собі в плотолюбних потягах є одночасно потуранням смерті. Ж. Батай пише, що, за Гегелем, якби людина не помирала, то не було б ні свободи, ні історичності, ні індивідуальності, з якими наша традиція пов’язує сутність людини. Це значить, що лише смерть підтверджує існування „духовного” буття. Інакше кажучи, якщо людина потурає тому, що її жахає (тобто, смерті), то тільки тоді людина є воістину Людиною: вона відокремлюється від тварини. В чому ж полягає це потакання? Вочевидь, у культивуванні смерті, в її культурі, який бере початок вже з перших поховань людьми своїх померлих. З початком пробудження духовності смерть не відсувається на периферію культурного, навпаки, вона залучається до культури такою мірою, що часто стає її основною ідеєю [2, с. 250].

Ці думки Ж. Батая співзвучні міркуванням Гайдеггера відносно Ніщо, яке „ніщовіє”. „Ніщовіння” – це, на мій погляд, антонім „існуванню”, щось таке, що перебуває в процесуальності (а можливо, і в часі), але як не-сущє. Не-сущість людини і вказує її автентичну сутність. Існуючи через неґацію як духовна істота,

людина в такому статусі на відміну від тварин усвідомлює себе як тілесну істоту, піддану усім примхам дій об'єктивних законів матеріального світу. Щоправда, остання форма ототожнення „я” та тіла, а також дріб'язкове пестування залишків природної істоти, на базі якої виникла духовна людина, у вигляді „доцентів перукарства” та „кафедр педикюру”, явно виказує прив'язаність людини до такого самоусвідомлення. Проте і тут історично визначені стереотипи самоусвідомлення гостро заперечується, через що ейдетичне втілення історично обмеженого усвідомлення сутності людини в характерних смішних „конвульсивних” позах тіла [9, с. 4–82], одязі, головних уборах, силуеті та моді взагалі визнається, поки воно ще не стало символом минулої або прийдешньої епохи, смішним. Так, мода смішна на своєму початку та наприкінці, але ніколи не є смішною взагалі, оскільки через „новомодне” і відбувається заперечення застарілого образу тілесності, хай і у вигляді „силуету”. Ніщовіючи, людина заперечує природну рутинну собітотожність, притаманну тваринам, перетворюючи негативність на спосіб свого буття в світі. Цим вона заперечує ніщо, тобто, смерть як заперечення життя, але через це подвійне заперечення вона її і стверджує.

Обернута на себе, ця особливість людини виказує глибинні метафізичні витoki самоствердження людини через її самозаперечення у вигляді негативного (несмішливого) ставлення до всього, що репрезентує її тілесну природу. Зрозуміло, що найбільш наполегливо вона негативує ту природу, яка приносить нам найбільш сильну та найбільш оманливу втіху, яку інколи, можливо, зовсім не помилково ототожнюють з „радістю життя”, звідки і йде, можливою, відоме ототожнення „секс=смерть”.

Надалі Ж. Батай розглядає „трагіко-комічний аспект божественності людини”, оскільки Мудрець (Гегель), який вважав, що він дістався абсолютного знання, через що в ньому історія закінчилась, виглядає комічно. Це так, тому що замість переходу до людяності, яка принижувалась божественною величчю, відбувся перехід до людяності обоженного суверенного Мудреця, переповненого величчю, що замішана на марнославстві людини. Християнський міф передбачив гегелівське „абсолютне знання”, наставлявши на тому, що ніщо божественне (священне) неможливе, якщо воно не буде кінцевим. Але „переживання смерті не лічить

божественному ліку” [2, с. 251], тоді як людина переймається цією проблемою настільки, що майже цілком поглинається нею. І Бог, всемогутній та нескінчений Бог, який переживає смертну тугу, вже не є абсолютом, а це нонсенс – додає Ж. Батай.

Але в Гетсиманському саду страждав Христос, а не Його Батько, і саме до Батька в передсмертній тузі звертався Син, на якого було покладено відповідальність за навічне здолання смерті через смерть. Якщо божественній тотальності й властива Негативність, то саме в цій грандіозного значення події, коли смерть тіла не призвела до остаточної смерті втіленого в нього Духа. Христу було потрібно не негативувати людське тіло, в яке він олюднився, а, навпаки, всіляко стверджувати, покласти його. Саме через це Христос ніколи не сміявся взагалі, і над тілесним „низом” – тим більше. У першому випадку він піддав би негачії створений Богом світ взагалі, а в другому – людське тіло. Йому, нескінченному та абсолютному, в принципі, не важко було б щонайменше іронічно поставитися до того скінченого, смертного, земного, із всім його земними проявами, тіла, в яке він за Батьківським провидінням тимчасово втілювався, але ця негачія-насмішка над людським тілом була б зрадою Месією тієї місії, що вона на нього була покладена Отцем, – врятувати людей, які інакше, ніж через тіло, в цьому світі існувати не можуть. Насмішка над власним тілом – це суто людська прерогатива, через реалізацію якого вони проголошують пріоритет Духа над тілом і свій власний суверенітет. В цьому смислі Христос не міг сміятися над тілом ще з однієї причини – Він сам був уособленням цього пріоритету і абсолютної суверенності. Для Нього було зайвим також у такий спосіб звеличувати Дух, бо Він і є Ним.

Втім, це є лише спробою раціонального пояснення розглянутої проблеми. Насправді після всього сказаного залишається лише „глибокодумне нерозуміння”, чого це люди себе так поведуть – злягають безладно, вбивають власних дітей та ще й їдять їх наостанок.

1. Батай Ж. Аллилуйя. Катехизис Диануса // Трактаты о любви.– М., 1994.– С. 158–172.
2. Батай Ж. Гегель, смерть и жертвоприношение // Танатография Эроса.– СПб., 1994.– С. 245–267.
3. Батай Ж. Из „Слез Эроса” // Танатография эроса.– М., 1994.– С. 271–308.

4. Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса.– СПб., 1994.– С. 133–175.
5. Кон И. С. Мужское тело в истории культуры.– М., 2003.
6. Фрейд З. Недовольство в культуре // Философские науки.– М., 1989.– № 1.– С. 92–101).
7. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра.– М., 1997.
8. Шелер М. Положення людини в космосі // Читанка з історії філософії. У 6-ти книгах.– Кн. 6.– Зарубіжна філософія ХХ століття.– Київ: Довіра.– 1993.– С. 146–152).
9. Ямпольский М. Демон и Лабиринт. (Диаграммы, деформации, мимесис) // Новое литературное обозрение. Научное приложение.– М., 1996.