

~~~~~  
**socium.txt**  
~~~~~

Никлас
ЛУМАН

ЛЮБОВЬ КАК СТРАСТЬ
Кодирование интимности

~~~~~  
**socium.txt**  
~~~~~



ГНОЗИС/ЛОГОС
МОСКВА 2025

= *editorial-version* =

ЛЮБОВЬ КАК СТРАСТЬ

Кодирование интимности

Никлас Луман. Любовь как страсть. Кодирование интимности
Перевод с немецкого - *Александр Антоновский*.
При участии: *Раиса Барац* (гл. 14); *Олег В. Никифоров* (гл. 15-16).
Ред. пер. – *Олег В. Никифоров & Александр Антоновский*
– Москва : Изд-во «Гнозис»/«Логос», 2025. – 256 с.

ISBN 978-5-6046631-9-6 (серия socium.txt)

В социологии давно известно, что чувства и действия в интимных отношениях ориентированы на культурные императивы и что даже сдерживание и усиление сексуальных отношений в фантазиях и на практике обязаны этому влиянию. Семантические коды, контролирующие это влияние, и сами подвержены историческим изменениям.

Вот уже добрых триста лет развивающаяся форма любовной семантики реагирует на возрастающее социальное обособление личной, приватной интимности. Эта форма развивается в направлении от идеализации через парадокс к сегодняшней проблемной ориентации. В XVII веке в нее включались темпоральные представления: страстная любовь выходит за рамки «нормы» и потому неизбежно преходяща. В особенности для женщин решиться на любовь было очень трудным, и это со своей стороны требовало от них «страсти».

В XVIII веке добавляется и понимание того, что важные аспекты интимных отношений, особенно полнота личного самопереживания, некоммуникабельны; поэтому в любви человек вынужден быть неискренним, даже и особенно если он желает доказать искренность своих чувств. Более того, в семантику любви инкорпорируется и получает соответствующую оценку сексуальность. Но лишь романтизм утверждает единство любви и брака. Тем самым нестабильной любви придается защитная форма брака, а самому браку придается смысл, что делает возможным для индивидов воплотить свою специфичность и свой мир. Начиная с XIX века отчетливо проявляются те тривиальности, которые оказываются неизбежными в условиях, когда код любви оказывается всеобщезначимым. В то же время разница между общей и личными сферами жизни становится настолько велика, что можно предположить, что это различие только и порождает устойчивый спрос на любовь, которая, однако, теперь может избавиться от гламура традиционных формул и снова приближается к тому, что раньше понималось как «дружба» или как «партнерство».

– В том числе об этом – исследование Никласа Лумана классика современной социологии, «*Любовь как страсть*. Кодирование интимности» (1982).

Contents

Глава 1: Общество и человек: личные и безличные отношения	7
Глава 2: Любовь как символически обобщенный медиум коммуникации	15
Глава 3: Эволюция возможностей коммуникации	40
Глава 4: Эволюция семантики любви	49
Глава 5: Свобода любви: от идеала к парадоксу	59
Глава 6: Страсть: риторика избыточности и опыт нестабильности	76
Глава 7: От галантности к дружбе	108
Глава 8: Ведущая дифференциация <i>plaisir/amour</i>	121
Глава 9: Любовь против разума	136
Глава 10: На пути к индивидуализации. Брожения XVIII столетия	140
Глава 11: Вовлечение сексуальности	158
Глава 12: Открытие некоммуникабельности	177
Глава 13: Романтическая любовь	188
Глава 14: Любовь и брак. Идеология воспроизводства	202
Глава 15: Что теперь? Проблемы и альтернативы	220
Глава 16: Любовь как система взаимопроникновения	246
[Переводчики:	255]

Глава 1: Общество и человек: личные и безличные отношения

Конечно, было бы ошибочным охарактеризовать современное общество как безличное массовое общество и на этом остановиться. Такой взгляд отчасти проистекает из слишком узких теоретических определений понятия общества, отчасти из оптических иллюзий. Тот, кто представляет себе общество прежде всего в экономических категориях, то есть понимает его в терминах экономической системы, неизбежно приходит к мысли о преобладании безличных отношений, ибо для экономической системы это действительно верно. Но экономика – лишь один из аспектов общественной жизни наряду с другими. Даже если встать на позицию отдельного человека, то, конечно, верно, что с большинством других людей он может устанавливать исключительно безличные отношения. Поэтому общество, если понимать его как совокупность возможных отношений, выглядит как нечто преимущественно безличное.

В то же время, однако, для каждого индивида верно *в том числе и* то, что у него есть возможность в некоторых случаях интенсифицировать личные отношения, общаться с другими и находить в других подтверждение многого из того, что он понимает как самое сокровенное. Также и эта возможность, учитывая что она, как возможность, предоставляется каждому и реализуется многими, в свою очередь является массовым явлением; она – как один из признаков современного общества – свободно доступна каждому и почти не обременена необходимостью, учитывать отношения с другими людьми.

В дальнейшем мы будем исходить из того, что по сравнению с более старыми общественными формациями современное общество характеризуется ростом в

двойном аспекте: все больше возможностей для безличных отношений и все более интенсивные личные отношения. Эта двойная возможность может быть расширена, потому что общество в целом становится сложнее; потому что оно лучше регулирует взаимозависимости между разнообразными социальными отношениями и может лучше фильтровать интерференции.

Можно говорить об усилении способности к безличным отношениям, потому что во многих областях уверенными в успехе общения могут быть даже те, кто не знает лично партнеров по коммуникации вообще и оценивает их только по нескольким моментально воспринимаемым ролевым маркерам (полицейский, продавщица, телефонистка). Ведь каждая отдельная операция зависит от бесчисленного множества других операций, функционально не гарантированных свойствами личности, которые были бы известны тому, кто на них полагается. Как ни в одном обществе до этого, существуют невероятные, контингентные гарантии успеха, которые нельзя интерпретировать как природу и которые не могут обеспечиваться знанием соответствующих личностей.

Расширение возможности вступать в личные отношения нельзя понимать как чистую экстенсивность, как умножение числа и разнообразия коммуникативных отношений, которые могут быть успешно осуществлены. Такое расширение быстро достигло бы предела того, что может выдержать каждый отдельный человек. Личностный момент в социальных отношениях не может экстенсивно расширяться, но только интенсифицируется. Другими словами, становятся возможными такие социальные отношения, в которых получают значение скорее индивидуальные, неповторимые качества личности или, наконец, каждое качество индивида принимается как значимое. Мы хотим обозначить такие отношения понятием *межлическое взаимопроникновение*. В этом же смысле можно говорить и об отношениях интимности.

Это понятие характеризует разные степени. Оно предполагает, что совокупность того, что конкретно составляет отдельного человека, его воспоминания, его установки, никогда не сможет стать доступной другому, хотя бы уже потому, что она недоступна и ему самому (как это считается с попыток Тристрама Шэнди написать свою биографию). Но есть, конечно, некое «большее или меньшее» из того, что можно знать и наблюдать в отношении другого человека. И существуют правила или кодексы, особенно на коммуникативном уровне, которые определяют то, в чем в определенных социальных отношениях человек в принципе должен быть открыт всему тому, что есть другом; не может проявлять равнодушие к тому, что другой человек считает личностно важным, и со своей стороны не должен оставлять без ответа вопросы как раз – и особенно – тогда, когда они направлены на что-то личное.

Хотя в действительности межлическое взаимопроникновение может усиливаться *континуально*, пока общество предоставляет для него пространство и воздерживается от вмешательства, утверждение такой возможности должно получить *дисконтинуальную* фиксацию на уровне коммуникативных норм. В этом случае формируется особый тип системы – система интимных отношений, в рамках коммуникации которой не разрешено избегать лично-значимых вопросов. На основе всех социологических знаний и предположений¹ о соци-

1 Ср., например, знаменитые заключительные формулировки Эмиля Дюркгейма (De la division du travail social, Paris 1893; цитируется по немецкому переводу: Über die Teilung der sozialen Arbeit, Frankfurt 1977, S. 443; его же: Leçons de Sociologie: Physique des mœurs et du droit, Paris 1950, p. 68; Georg Simmel, Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft), Berlin-Leipzig 1917, S. 71; Louis Dumont, Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications, London 1970. О параллельном, часто обсуждаемом развитии данной семантики см. Также: Norman Nelson, Individualism as a Criterion of the Renaissance, Journal of English and Germanic Philology, 1933, iss. 32, pp. 316-334; Angel Sanchez de la Torre, Los comienzos del subjetivismo jurídico en la cultura Europea, Madrid 1958; Colin Morris, The Discovery of the Individual

альном генезисе личностной индивидуальности, нельзя исходить из того, что потребность в личностной индивидуальности и возможность стилизовать себя и других как уникальных объяснялась бы антропологическими константами; напротив, эта потребность и возможность ее выражения и признания в коммуникативных отношениях, соответствуют социально-структурным условиям, и, прежде всего – сложности и типике дифференциации системы общества.¹

Мы не рассматриваем здесь эту тему социогенеза индивидуальности и сопутствующей ей семантики в полном объеме, а ограничиваемся важным в данном контексте частным вопросом: вопросом о возникновении символически обобщенного медиума коммуникации, на который возлагается специфическая задача создания условий возможности, взращивания и продвижения коммуникативного обращения с индивидуальностью. Разумеется, следует исходить из того, что человеческая индивидуальность в смысле телесно-психического единства, в смысле самодвижения и, прежде всего, в смысле ее собственной смерти является общепризнанным опытом во всех обществах. Даже христианская неразрушимость души и представление о том, что спасение души – это соответствующая индивидуальная судьба, не предопределенная принадлежностью к страте, роду или даже обстоятельствами смерти, даже полемический индивидуализм Ренессанса, индивидуализация управления эмоциями и естественной рациональности

1050-1200, London 1972.

- 1 Другой вопрос, который не следует путать с этим, касается степени социальных обязательств и контроля, налагаемых на индивидов. В этом отношении в некоторых социальных системах существует высокая степень свободы, но это не интерпретируется как социальное признание или даже требование индивидуальности. Ср., например: John F. Embree, Thailand – A Loosely Structured Social System, *American Anthropologist* 52 (1950), pp. 181-193, и, продолжая эту тему, см.: Hans-Dieter Evers (ed.), *Loosely Structured Social Systems: Thailand in Comparative Perspective*, New Haven 1969.

(в смысле, например Хуана Луиса Вивеса), даже индивидуализм самоутверждения в стиле барокко, – все это по сути, не выходит за рамки этой антропологической фактичности; они лишь укрепляют ее социальную легитимность перед лицом растущих трудностей с укоренением индивидов в рамках социальных структур.

Личность по-прежнему определяется ее социальным статусом, т.е. положением в стратификационной системе; но при этом ослабляются утверждаемые тем самым позиции личности в функциональных областях политики, экономики, религии, профессиональной науки (*gelehrten Wissenschaft*). Однако все это первоначально не приводит к отказу от старой концепции личности, а именно к ее определению через отдельность и неделимость, или хотя бы к ее модификации через представление о человеке².

Развитие в направлении к современному миру, отклоняющему старое понятие личности и дающее новое определение этому слову, имеет несколько аспектов, которые необходимо тщательно различать, поскольку они не только означают разные вещи, но себя взаимно проблематизируют. При переходе от стратификационной к функциональной социальной дифференциации прежде всего усиливается обособление между личностными и социальными системами (строго говоря, это означает, что различие личностных и социальных систем есть различие *система/внешний мир*). Это объясняется тем, что при функциональной дифференциации личность уже не может быть локализована в одной и только одной подсистеме общества, а должна предполагаться как социально-нелокализованная.³

- 2 Сравните: François de Callières, *La Logique des amans ou l'amour logicien*, Paris 1668, p. 118: «Индивид по сути является субъектом, отдельным от всех других, и его нельзя разделить, не уничтожив».

- 3 Применительно к *понятию* индивида это, наряду с прочим, значит, что прежнее направление спецификации: живое существо → человек → член страты → житель определенного города или страны → представитель той или

Это означает не только то, что сами личности теперь отличаются бОльшим разнообразием своих признаков (в чем тоже можно усомниться), но и то, что (применительно к системной референции систем личности) ее отношение к внешнему миру дифференцируется сильнее, так что нужно рассматривать лишь как случай (а не как родовую характеристику), если личности все же выказывают одинаковые свойства.

Эта тенденция к дифференциации, которую успешно объясняет теория систем, означает, что у индивида появляется все больше и больше побуждений интерпретировать свое собственное отличие от внешнего мира (а во временном измерении: историю и перспективу этого различия) возвращаясь к собственной личности, в результате чего переживания фокусируются вокруг данного Я, а внешний мир утрачивает четкие контуры. Для самоидентификации как основы собственных переживаний и действий уже недостаточно знать о существовании собственного организма, иметь имя и фиксироваться общими социальными категориями, такими как возраст, пол, социальный статус и профессия. Напротив, индивид должен найти подтверждение на уровне *системы* своей личности, а это значит: через отличие от своего *внешнего мира* и через типовую манеру, в которой он обращается с внешним миром в отличие от других людей. В то же время общество и образуемые им возможные миры, становятся гораздо более сложными и непрозрачными. Отсюда проистекает потребность

иной профессии —> член той или иной семьи —> индивид, утрачивает свой смысл, тогда как индивидуальность, ранее выступавшая как нечто наиболее конкретное, теперь становится наиболее общим (*das allgemeinste*) в человеке. Вследствие этого также и то, что ранее должно было обозначаться как «высокослучайностное» (*hochkontingent*), теперь понимается как «необходимое» и характеризуется через отношение к миру (*durch Weltbezug*). С другой стороны, это новое понимание, дефиниция индивида через *своеобразное конституирование мира* (*einzigartige Weltkonstitution*), упраздняет понимание индивида как *природы* (*als Natur*), значимое вплоть до, примерно, 1800 года.

во — все еще понятном, привычном, домашнем — ближайшем мире (кстати, таково примерное значение древнегреческого *philos*), который пока еще можно освоить.

Индивидуализация человека и потребность в ближнем мире не обязательно осуществляются параллельно друг другу. Для них даже характерна тенденция противоречить друг другу, поскольку ближний мир оставляет индивидууму меньшее пространство для самораскрытия, нежели предлагают макромеханизмы безличного свойства, базирующиеся на юридических или монетарных, политических или научных основаниях. Поэтому «интенсифицирующаяся индивидуализация личностей» еще не образует адекватного понятия для разрешения проблем, стоящих перед индивидом в современном мире. Нельзя просто вернуться к собственной автономии и сопутствующей ей способности адаптивности. Хотя это и важно, но к этому добавляется то, что индивиду требуется *дифференция* с близкодействующим миром, чтобы уловить безмерную сложность и случайность всего, что указывает на себя как на возможное. Отдельный человек должен уметь использовать это различие, чтобы канализировать приобретаемую информацию. Это возможно только при наличии социального подтверждения в высшей степени персонально перерабатываемых переживаний и диспозиции к действию, а также при наличии социально удостоверенных форм для достижения этого подтверждения. Индивид должен уметь обнаруживать резонансы не только с тем, что он представляет собой, но и с тем, что он сам видит перед собой.

Приходится формулировать это положение таким сложным образом, чтобы иметь возможность понять, что всякая коммуникация в делах большой личной значимости касается этого двойственного аспекта — собственного бытия и проектирования мира; и тот, кто участвует в этом как *Alter Ego*, ангажирован именно в этом двойном смысле — за себя и за другого. Тогда условием обособле-

ния некоторого общего приватного мира становится то, что каждый может со-поддерживать мир другого (хотя сам он и переживает его сугубо индивидуально), потому что ему самому отведено в нем особое положение: поскольку в этом мире другого он выступает в качестве того, кто является предметом любви. Поэтому несмотря на все возможные и уже отчетливо обозначившиеся расхождения между чрезвычайно продвинувшейся индивидуализацией и потребностью в ближнем мире (достаточно вспомнить сентиментальность дружбы и одиночества, характерную для XVIII века), получил развитие общий для обеих проблем медиум коммуникации, задействованный в семантическом поле дружбы и любви. Отдифференциация этого медиума и устойчивость его семантики, направленной на эту глубинную проблематику, – и есть наша тема.

Обособление этого медиума приобретает все более четкие очертания во второй половине XVII века. В то время оно могло основываться на уже признанной самоценности индивидуальности и на задачах, поставленных перед индивидом как индивидом, – таких как самообладание и контроль над аффектами; но этот процесс не мог основываться на том, что индивиды ориентируются на различие между личными и безличными интеракциями и ищут область для сугубо личной, интимно-доверительной коммуникации. И в условиях коммуникации, определяемой принадлежностью к социальному слою, еще полностью отсутствовала потребность в ближнем мире, требующая интерпретационного включения в мир.

Как же вопреки всему этому стало возможным развитие особенного коммуникативного медиума для данной области интимных отношений? Как оно протекало? Прежде чем пуститься в исторические штудии, разработаем этот вопрос, руководствуясь общей теорией символически обобщенных медиа коммуникации.

Глава 2: *Любовь как символически обобщенный медиум коммуникации*

В общем случае символически обобщенные медиа коммуникации представляют собой семантические образования, позволяющие обеспечить успех для коммуникаций, которые сами по себе были невероятными¹.

В данном контексте «обеспечение успеха» означает обеспечение готовности к принятию коммуникации, так, чтобы на нее можно было решиться, и чтобы она не отклонялась бы как не дающая надежды на ее акцептацию. Преодоление этого порога невероятности важно прежде всего потому, что в противном случае не сформировались бы социальные системы, ибо социальные системы возникают только в процессе коммуникации. Иными словами, невероятности обозначают пороги разочарования и, если рассматривать их применительно к эволюции, пороги отклонения едва наметившихся вариаций. Если эти пороги удастся отодвинуть, то возможности системостроительства в социальной системе возрастают, увеличивается число коммуникативно-перспективных тематик, повышается внутренняя степень свободы коммуникации и внешняя адаптивность системы, а вместе с этим возрастает вероятность эволюции².

1 Об этом подробнее: Niklas Luhmann, Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien, in: ders., Soziologische Aufklärung Bd. 2, Opladen 1975, S. 170-192; его же: Macht, Stuttgart 1975; его же: Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation в его же: Soziologische Aufklärung Bd. 3, Opladen 1981, 525-534.

2 Все эти формулировки, конечно, должны сопровождаться оговоркой, что мы имеем дело с увеличением области возможного в очень специфическом отношении, и что ни в коем случае не исключено, что возможное станет невозможным по другим причинам или что эволюция закончится по другим причинам.

В отношении всех медиа коммуникации можно предположить, что в ходе социальной эволюции требования к ним возрастают. Если усложняется социальная система и ее возможный внешний мир, то возрастает и избирательность (селективность) всех ее установок. Что бы ни становилось предметом сообщений, оно должно стать выбором из большего числа других возможностей. Это уменьшает вероятность мотивации к тому, чтобы транслировать и акцентировать этот выбор. И значит, становится труднее путем того или иного выбора (селекции) сообщения мотивировать к тому, чтобы коммуникация была принята. Но именно в этом и состоит функция коммуникативных медиа. Теория социальной эволюции и тезис о том, что при изменении типа дифференциации общества сложность социальной системы скачкообразно возрастает, позволяют предположить, что коммуникационные процессы общества будут следовать такому развитию и стремиться к иному (одновременно более общему и более специальному) уровню комбинирования отбора и мотивации. Любовь, например, вопреки всем традициям, утверждавшим ее как социальную солидарность *par excellence*, теперь объявляется не требующим обоснования личным делом: «Parce que c'était lui, parce que c'était moi», – как это звучит в знаменитой формулировке Монтеня¹.

Ничто не оправдывает предположения о том, что поиск новых форм и новых решений с необходимостью будет успешным и что рост сложности во всех функциональных сферах жизни общества может выдерживаться бесконечно. Поэтому для того, чтобы понять, насколько общество способно воспроизводить собственную эволюцию, насколько оно может соответствующим образом перестраивать свои коммуникативные достижения и

насколько определенные функциональные области отстают от других, производя соответствующие деформации, необходимо работать одновременно с фактическим и историческим, с социально-структурным и историческим анализом идей. Символически обобщенные медиа коммуникации, призванные решать подобные задачи комбинирования селекции [смысла]² и мотивации [к их акцептации], используют семантику, укорененную в реальности: истину, любовь, деньги, власть и т.д. Эти термины *обозначают* свойства предложений, чувств, средств обмена, средств угрозы и тому подобного, и именно в рамках таких ориентаций на фактические обстоятельства применяются данные медиа. Самим фактическим обстоятельствам приписываются те или иные причины. Участники *предполагают* это и держат их «в уме». Но сами эти медиа *не являются* такого рода фактическими положениями дел; скорее, они представляют собой коммуникативные указания, которыми можно руководствоваться относительно независимо от того, имеют ли место определенные факты или нет³.

Поэтому функции и эффекты данных медиа не могут быть распознаны на этом уровне фактически локализованных качеств, чувств, каузальностей, но сами по себе всегда уже социально опосредованы через взаимное согласие по поводу возможных коммуникаций.

В этом смысле сам медиум любви — это не чувство, а коммуникативный код, по правилам которого можно выражать, формировать, симулировать, вменять другим и отрицать данные чувства и при всем этом подстраи-

2 [Здесь и далее выделены квадратными скобками [] и серым – примечания переводчика (Прим. пер.)]

3 См.: Talcott Parsons, Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization, Social Research 41 (1974), p. 193-225 (214). Аффект или любовь «в моем нынешнем понимании – это средство взаимообмена, а не первичная связь солидарности как таковой». Другие социологи также рассматривают семантику любви как «культурный императив» или идеологическое предписание. См.: Willard Waller / Reuben Hill, The Family: A Dynamic Interpretation, 2nd ed. New York 1951, p. 113; William J. Goode, Sociology of the Family, Engl. transl. Munich 1967, p. 81.

1 [Если бы у меня настойчиво требовали ответа, почему я любил моего друга, я чувствую, что не мог бы выразить этого иначе, чем сказав: «Потому, что это был он, и потому, что это был я».] Michel de Montaigne, Essais I, 28 (de la Pléiade, Paris 1950, p. 224.)

ваться под те последствия, которые возникают в случае реализации соответствующей коммуникации. Уже в XVII веке, как мы покажем в последующих главах, при всей акцентуации любви как страсти, полностью осознается, что речь идет о поведенческой модели, которую можно инсценировать, которую нужно представлять себе, прежде чем пускаться на поиски любви; о модели, которой, таким образом, еще прежде чем будет найден партнер, можно распорядиться как ориентацией и как знанием о ее значимости и которая также делает отсутствие партнера ощутимым и даже судьбоносным.¹

В этом случае любовь может первоначально в некотором смысле двигаться в пустоте² и руководствоваться генерализированной поисковой схемой, которая облегчает отбор, но которая также может встать на пути ее – чувственно-углубленной – реализации. Именно это – укорененное в коде – прибавочное значение, делает возможным обучение любви, интерпретацию признаков и сообщение намеков о больших чувствах; именно код дает возможность воспринимать различия и переводит нереализованность в экзальтацию. Следующие рассуждения основаны на тезисе о том, что литературные, идеализирующие, мифизирующие изображения любви не

1 «Многие никогда бы не влюбились, если бы не были слышаны о любви», – пишет Ларошфуко (*Réflexions ou sentences et maximes morales*, № 136, *Œuvres complètes*, éd. de la Pléiade, Paris 1964, p. 421). Несмотря на более личную, индивидуализированную форму любовного этоса, в XVIII веке сохраняется именно этот момент предварительного, квазиигрового познания любви. Этот опыт открытия партнера, превращения игры в мир, очень ярко выражен у Клопштока, «чтобы найти тебя, ах, только тебя, я и учусь любви». (Klopstock, *Ausgewählte Werke*, Munich 1962, 5. 66-68;); или в письме к И. А. Шлегелю от 1 августа 1752 года: «... мой выбор, после того как я так долго учился любви, должен пасть на девушку, которая может сделать меня очень счастливым...», (*Briefe von und an Klopstock*, ed. J. M. Lappenberg, Braunschweig 1867, S. 108). По-видимому, нет никакого противоречия между предварительной мысленной репетицией и энтузиазмом при принятии данных обязательств.

2 Eine Formulierung von Georg Simmel, *Über die Liebe* (Fragment), in: *Fragmente und Aufsätze*, München 1923, S. 47-123 (62).

свободны в выборе тематик и ведущих идей, а реагируют на то или иное состояние общества и на тенденции в его развитии; на том, что даже в своей описательной форме, они не обязательно отражают реальные факты любви, но решают актуальные проблемы, т.е. приводят функциональные необходимости системы общества в форму, которую можно воспроизводить как некую традицию. Соответствующая семантика любви может, таким образом, приоткрыть доступ к пониманию взаимосвязи между медиумом коммуникации и структурой общества. Каждый символически обобщенный медиум коммуникации обособляется, ориентируясь на конкретную проблему преодоления определенного порога. Для медиума любви эта проблема заключается в обеспечении в самой – в высшей степени личностной – коммуникации.

Под высоколичностной коммуникацией мы будем понимать такую коммуникацию, в которой говорящий стремится отличить себя от других индивидов. Это можно осуществить, если делать самого себя темой обсуждения, т.е. говорить о себе самом, но также и посредством того, что в ходе предметно-тематического обсуждения собственное отношение к делу представить узловым пунктом данной коммуникации. Чем индивидуальнее, идиосинкразичнее и необычнее собственные точка зрения и мировоззрение, тем меньше вероятность консенсуса и интереса со стороны других. Речь идет не только о качествах, которыми обладает человек как личность или которые он себе приписывает, то есть не только о красоте и добродетели личности, которые играют решающую роль в любовной литературе XVII и XVIII веков. Личные качества можно было принимать как факты, восхищаться ими или, в конце концов, терпеть. Что из этого должно получиться, как становится ясно только к концу XVIII века, – *это личностно-индивидуальное отношение к миру*.

Если это отношение к миру в свою очередь индивидуализируется, то уже невозможно, будучи партнером по коммуникации, опираться на признание фактических

– приятных, полезных, еще приемлемых или иначе оцениваемых – оснований, которые укоренены в личности другого. Если другой предстает как мироутверждающая индивидуальность, то каждый, к кому обращаются, всегда уже размещен в этом мире и, следовательно, неизбежно сталкивается с *альтернативой подтверждения или отвержения эгоцентрического проекта мира другого человека*. Эта дополнительная роль утвердителя мира вменяется индивиду, хотя соподразумевается и то, что этот проект мира уникален, т.е. своеобразен, а значит, не допускает консенсуса. Это также означает, что индивиду вменяется подтверждающее поведение, которое не способно «подсоединяться» к внешнему миру, которое не может быть представлено где-то в другом месте. Ощущая такого рода притеснение, любой здравомыслящий адресат либо сбежит, либо постарается проигнорировать намечающиеся в коммуникации личные обращения и тактично перейдет в безличный, «анонимно» конституируемый мир.

Таким образом, даже если влюбленным вначале так кажется, любовь — это не «тотальная коммуникация»¹, не тематическая концентрация всех коммуникаций на партнере или на любовных отношениях. Ожидают не тотальности, а универсальности референции в смысле постоянного со-учитывания представлений партнера во всех жизненных ситуациях; можно также сказать: постоянное со-обогащения информационного содержания всех коммуникаций перспективой «ради него». В этом смысле не *тематический* уровень коммуникативного процесса, а его *кодирование* является отправной точкой, основываясь на которой следует понимать и практиковать любовь.

1 Это понятие формулируется здесь (Dieter Wyss, Lieben als Lernprozeß, Göttingen 1975, S. 42, 46) для того, чтобы затем потребовать соответствующего решения путем обращения к процессу обучения. О сомнениях по поводу возможности применения этого подхода к современной любви см. здесь: Pascal Bruckner / Alain Finkielkraut, Le nouveau désordre amoureux, Paris 1977, p. 140.

Особый «код» любви формируется тогда, когда вся информация дублируется с точки зрения того, что она означает в общем, анонимно конституированном мире, и что она означает для Тебя, для нас, для нашего мира. Различие не может быть трактовано таким образом, чтобы какая-то одна информация так и оставалась одной и принадлежала либо одному миру, либо другому, ибо, конечно, каждый частный мир проецирует свои бесконечности в тотальный горизонт мира, который в отношении всех остальных индивидов остается одним и тем же. Но информация должна быть продублирована, чтобы пройти проверку и удостоверить свое значение в обоих мирах (в зависимости от актуальной потребности).

Подобно тому, как это имеет место в письменности, и здесь дублирование нужно для побочного использования, что не умаляет единства информации, лежащего в ее основе. То, что успех коммуникации в условиях нарастающей индивидуализации отношения к миру при сохранении анонимно конституированного мира становится все менее вероятным, будет еще более очевидным, если принять во внимание особую диспозицию приписываний тех или иных селекций в переживаниях и действиях участников². Индивид (если он не читал Фихте) не может представить себе свое отношение к миру как свое собственное действие, переживаемые им селекции смысла он не может приписать себе самому как его действие. Он регистрирует целый массив селекций (какими бы идеосинкразийными они ни выглядели в качестве ответа на те или иные ожидания, как бы они ни дифференцировались и ни оценивались) именно как селекцию самого этого мира. Другой, принужденный к роли мироутвердителя, вынужден действовать противоположным образом, ведь он должен был бы сообщать, почему он не разделяет те или иные взгляды. В силу этой пороговой проблемы и невероятности такой глубоко личностной

2 Понятия данного подхода см.: Niklas Luhmann, Erleben und Handeln, und: Schematismen der Interaktion, в его же: Soziologische Aufklärung Bd. 3, Opladen 1981, S. 67-100.

коммуникации распределение приписываний тех или иных селекций смысла получает асимметричную упорядоченность: любящий, вынужденный подтверждать идиосинкразические селекции смысла Другого, должен осуществлять именно *действия*, ведь он оказывается перед выбором; возлюбленный, напротив, лишь воспринимает эти селекции как свои *переживания* и ожидает от другого идентификации с этими переживаниями. Один должен проявлять активность, другой (изначально привязанный к своему проекту мира) только проектирует. Поток информации, трансляция селективности от Альтера (возлюбленного) к Эго (любящего) таким образом переводит переживание в действие. Особый (и, если угодно, трагический) аспект любви заключается в этой асимметрии, в необходимости отвечать на переживание действием, на изначальную связанность [с проектом мира] – связыванием с ним¹.

С другой стороны, любовных отношениях *действия* любящего (Ego) могут *подсоединяться* к другим *действиям* только потому, что переживание любимого человека предписывает *редукции*. Тема бесконечности, неоднократно возникающая в семантике любви, имеет также и тот смысл, что в мире переживаний другого человека не установлены границы для собственного действия Эго; особенно для того, кто входит в этот мир в свою очередь в статусе возлюбленного. Асимметрия переживания и действия содержит в себе тогда *шанс на предвосхищение*: Эго и тогда может ориентироваться на переживание Другого, когда Другой еще и не совершил соответствующего действия, даже когда еще не высказал никого желания брать на себя каких-то приписываний селекций себе самому. Это подразумевается и тогда, когда семантика любви требует выхода за рамки

1 Чтобы облегчить сравнение с другими конstellациями медиа, мы воспроизводим здесь таблицу, которая также используется в других местах и которая проецирует возможность двойной атрибуции как опыта или действия на позиции *alter* и *ego*, где *ego* – это тот, кто должен принять или отвергнуть сообщенный выбор.

требований галантности или когда она выражает «молчаливое» согласие; это проявляется, когда влюбленные не нуждаются в процедурах согласования, чтобы иметь возможность действовать согласованно по отношению к третьим лицам.

	Ego erlebt	Ego handelt
Alter erlebt	$A_e \rightarrow E_e$ Wahrheit Wertbeziehungen	$A_e \rightarrow E_e$ Liebe
Alter handelt	$A_h \rightarrow E_e$ Eigentum/Geld Kunst	$A_h \rightarrow E_h$ Macht/Recht

Утверждение о том, что любовь направлена на отдельное лицо, на «индивидуума» и захватывает возлюбленного всецело и неделимо, характеризует данный медиум не в полной мере. Ведь тем самым другой человек все еще понимается по аналогии с вещью. И это всего лишь отрицается, но не замещается другими идеями, если его называют «субъектом». Только путем взаимовстраивания теории систем и теории коммуникации можно в значительной степени преодолеть эту исследовательскую ситуацию. То, что обозначается как «переживание», может быть далее разбито на два направления, и оба направления немедленно влекут за собой чрезвычайные требования к процессу наблюдения и соответствующему ему действию. Теперь мы истолковываем Другого как психическую систему. Переживание означает, что система в своем исчислении обстоятельств и событий относит их к своему *внешнему миру*. Наблюдателю чрезвычайно трудно включить в свое наблюдение в том числе и внешний мир наблюдаемой системы; ибо, с одной стороны, это означает, что он должен схватить переживание не как фактичность, а как избирательное отношение другой системы к ее внешнему миру (а отношения нельзя наблюдать, а можно лишь исчислять); и, кроме того, он сам (по крайней мере, когда дело касается любви) является частью, а зачастую

и важной частью этого внешнего мира, поэтому он не только упирается в собственные системные границы, но и, так сказать, – посреди этого мира – ограничен обязывающими самореференциями в отношении самого себя¹.

Второе соображение связано с концепцией информации. Как правило *input* и *output* можно наблюдать лишь в отношении других систем. Кто-то видит, что другой слушает, что-то видит, что-то читает и реагирует на это. Однако это еще не предполагает постижения информации и процесса ее переработки. Информация – это избирательное трактование различий; она состоит в том, что переживающий проецирует события на фоне горизонта других возможностей и фиксирует свое собственное системное состояние через опыт «этого, а не чего-то другого», «этого, а не этого». Поэтому вряд ли возможно извне определить, какие другие возможности в какой момент действуют у Другого в качестве сравнительной схемы, а без соучитывания данного горизонта селекций информацию наблюдать невозможно. Нужно было бы тогда проследить в том числе и за его самореференциальной переработкой информации или, по крайней мере, быть в состоянии истолковывать ее адекватно, чтобы «понять», как *Input* работает в Другом в качестве информации и как свой *Output* (например, то, что он говорит) он вновь выводит из собственной переработки информации.

Обеспечить возможность невероятного, – такова функция коммуникативного медиума любви. В повседневном языке это кодируется словом «понимание», выражается в виде желания «найти понимание» и – в форме сожаления об отсутствии понимания – вытесняется за границы технически-достижимого. Если стремиться к этому выходу за пределы наблюдаемого, то понятно, почему в конце концов отбрасываются все объективные, обобщенные индексы любви (достижения, красота, до-

1 Эти самореференции следует отличать от самореференций во внутреннем мире наблюдаемого любимого человека, к которым мы вернемся через некоторое время.

бродетели), а принцип, призванный сделать невероятное возможным, становится все более персонифицированным. Этот медиум обращается к личности. Ее нужно познать как можно лучше, чтобы постичь или хотя бы предугадать, что для нее является ее внешним миром и как в ней работает ее схема сравнений.

Следует понимать и то, что в XVIII веке осуществлялась десубстанциализация понятия субъекта; поскольку становится действительно важным разложить Другого на его отношения, с одной стороны, к его собственному внешнему миру и его отношения к самому себе, и тогда истолковывать Другого уже не в терминах тех или иных его качеств, а исходя из типа его функции. Опора, необходимая для такого понимания, может быть получена только от самого человека – и ни от его природы. Основания для такого понимания могут быть считаны только с самой персоны, но ни с ее природы, ни с ее морали. Если принять случайность такого развития и отказаться от того, чтобы опираться на внешние основания (в виде расчетов и ценностных суждений), то можно продвинуться немного дальше в попытках настроиться на внешний мир возлюбленного, на то, что является для него информацией, на то, что действует на него как квазипринуждение, на то, что он понимает как свою свободу; можно понять на фоне каких горизонтов совместного функционирования в каждом случае проступают основания его действий и переживаний. Но понимание любви настолько обременительно в когнитивном смысле, что более оптимальными выглядят ориентация на само чувство и смирение с его нестабильностью. Однако, как мы подробно покажем, этот выход препятствует институциональному решению проблемы сопряжения любви и брака. В то же время становится ясно, что любовь решает стоящие перед ней коммуникативные проблемы весьма своеобразно. Она может, как это ни парадоксально звучит, интенсифицировать коммуникацию путем почти полного отказа от комму-

никации. Она в значительной степени использует не-прямую коммуникацию, опирается на предвосхищение и на изначальное пред-понимание. Путем эмплицитной коммуникации, через вопросы и ответы, ее можно – довольно неприятным образом – затрагивать в коммуникации, поскольку тем самым можно выразить то, что непонятно само собой. К классическому коду относится и «язык взглядов», а также наблюдение, что влюбленные могут бесконечно разговаривать друг с другом, не имея ничего сказать друг другу¹.

Иными словами, для настройки на любовь не нужны никакие коммуникативные действия, никакие вопросы, никакие просьбы со стороны возлюбленного; переживания возлюбленного должны вызывать действия любящего как можно более непосредственно. Ведь любовь не будет адекватно понята, если представить ее только как реципрокность взаимно-удовлетворяющих действий или как готовность исполнять желания. Любовь высвечивает прежде всего переживание чужих переживаний и тем самым изменяет мир как горизонт переживаний и действия. Она – интернализация субъективно систематизированного мироотношения Другого; она придает особую убедительную силу тому, что другой переживает или мог бы пережить в самих предметах или событиях. И лишь во вторую очередь она мотивирует к действию, которое выбирается не ради его конкретных эффектов, а в силу его символически-экспрессивного значения, выражающего любовь, или предлагается как реализация особых свойств того мира, в котором человек понимает себя в единстве с любимым (и ни с кем другим): мира общего вкуса и общей истории, общего отклонения, обсуждаемых тем, оцениваемых событий. К действию вызывает не желаемая польза, а несамопонятность некоторого проекта мира, полностью настроенно-

го на индивидуальность того или иного лица. В той мере, в какой речь идет об «отдаче», любовь, следовательно, означает: дать Другому возможность что-то отдать, чтобы он остался таким, каким есть.

В семантике медиума любви эта функция не формулируется, а символизируется. Влюбленному не предписывается удостоверять свой приватный мир вопреки общественному мнению; напротив, любовь описывается с помощью символов, выражающих, что происходит, когда человек любит. Ведущий символ, организующий тематическую структуру медиума любви, сначала называется «страсть», и страсть выражает то, что человек *страдает* от чего-то, что он не может изменить, и то, за что он не отвечает. Другие образы, некоторые из которых имеют очень древнюю традицию, обладают тем же символическим значением, как, например, когда говорят, что любовь – это своего рода болезнь; любовь – это безумие, *folie à deux*²; оковы любви.

Другие речевые обороты трактуют любовь как тайну, как чудо, ее нельзя ни объяснить, ни обосновать.³

- 2 Конечно, все это всегда оставалось аналогиями или метафорами. Только в Средневековье и во второй половине XIX века господствовала наивная (а потом научная) убежденность в наличии физически и психологических патологических фактов. Критику этого см.: Gaston Danville, *L'Amour est-il un état pathologique?* Revue Philosophique 18 (1893), pp. 261-283; его же: *La Psychologie de l'amour*, Paris 1894, pp. 107. И даже сегодня все еще реализуются эмпирические исследования, посвященные подтверждению или опровержению связи между романтической любовью и психологической незрелостью. Ср., например: Dwight G. Dean, *Romanticism and Emotional Maturity: A Preliminary Study*, Marriage and Family Living 23 (1961), p. 44-45; его же: *Romanticism and Emotional Maturity: A Further Exploration*, Social Forces 42 (1964), p. 298-303; William M. Kephart, *The »Dysfunctional« Theory of Romantic Love: A Research Report*, Journal of Comparative Family Studies 1 (1970), p. 26-36.
- 3 Сведенные воедино представления о любви в восемнадцатом веке см.: Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Paris 1960, 4. Ed. 1969, p. 466: «Любовь – это тайна, самое иррациональное движение души, перед которым разум остается беспомощным; это мистификация, в которой воображение не перестает скрывать и метаморфизировать природу; это

1 «Любовь – самое разговорчивое из всех чувств и состоит в основном в болтливости», – отмечал также Роберт Музил. Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* (Gespräche über Liebe), Hamburg 1952, Neudruck 1968, S. 1130.

Все это указывает на выход любви из-под нормального социального контроля, которая, однако, все еще должна толерироваться обществом как некая болезнь и вознаграждаться указанием на некую особую роль¹.

С обособлением этого символически генерализированного медиума коммуникации связано далее то, что ссыла на органическую фактичность совместной жизни должна получить спецификацию. Ни одна коммуникативная система не может полностью абстрагироваться от факта телесного участия людей, и функциональная специализация семантики того или иного коммуникативного медиа требует сопутствующей символизации этой референции к телу. Назовем символы, выполняющие эту функцию, симбиотическими символами или симбиотическими механизмами – «механизмами» в том смысле, что они обозначают ориентированные на ожидания органические процессы².

Для этого существуют различные возможности, но в целом их всего несколько. Эти возможности следует различать в случаях, когда коммуникативные медиа обособляются друг от друга. Восприятие (включая восприятие восприятий), сексуальность, удовлетворение (изначально элементарных) потребностей и физическое насилие, – все это различные и соответственно в высшей степени пластичные органические процессы; они взаим-

отчуждение, которое отделяет человека от самого себя и обрекает его на всевозможные мучения; наконец, любовь никогда не бывает достаточной сама по себе». На ту же тему с современной точки зрения см.: Francis E. Merrill, *Courtship and Marriage: A Study in Social Relationships*, New York 1949, p. 23; Waller/Hill a.a.O., p. 113; Vilhelm Aubert, *A Note on Love*, в его же: *The Hidden Society*, Totowa N.J. 1965, p. 201-235.

1 См. интерпретацию роли больного и ее институционализации в: Talcott Parsons, *The Social System*, Glencoe 111. 1951, особенно p. 428

2 Общий обзор этих механизмов см.: Niklas Luhmann, *Symbiotische Mechanismen*, в его же: *Soziologische Aufklärung Bd. 3*, Opladen 1981, S. 228-244. Специально об эротике в этой функции см.: Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs N.J. 1966, p. 31.

но влияют друг на друга, могут мешать или содействовать друг другу и при всем этом, когда присутствуют несколько партнеров, образуют диффузную основу для коммуникации³. Если же ситуация должна регулироваться одним и только одним медиумом коммуникации, то внешние возмущения должны быть исключены. Это осуществляется путем концентрации на одном и только одном симбиотическом механизме. Для комплекса власти – это физическое насилие, для истины – это восприятие, направленное на теоретически релевантные данные, для денег – это удовлетворение (все более отвлеченных) потребностей, а для любви – сексуальность. В той мере, в какой коммуникация в соответствующей области медиа ограничена закрепленным за ней симбиотическим механизмом, этот механизм остается условием ее отдифференциации и разрастания. В этом свете не случайно, что важнейшие медиа общественной коммуникации подбирают для себя специфические, но в то же время весьма пластичные, вариативные отнесения к органическим процессам, а там, где это невозможно, там и такого рода ассоциация медиа с функциональными системами вызывает трудности⁴. В случае сексуальной близости отношения между симбиотической основой и символическим обобщением приобретают особые черты, которые можно описать более подробно⁵.

Прежде всего, это основание на сексуальности делает правдоподобным тот факт, что партнеры ценят «бытие-вместе», непосредственность и близость, что

3 Что имеет отношение и к коммуникации невербальных сообщений. Вспомните язык глаз, который неоднократно используется в любовных историях.

4 Применительно к случаю системы религии и коммуникативному медиуму «вера» см.: Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977, S. 134. Об отсутствии медиума коммуникации, специализирующегося на воспитании, см.: Niklas Luhmann / Karl Eberhard Schorr, *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*, Stuttgart 1979, S. 54.

5 См. «Эротику» Георга Зиммеля, его фрагмент «О любви», где он подходит к этой проблеме, не приходя к ясному понятийному решению.

они предпочитают посещать места, в которых надеются увидеть друг друга. Кроме того, особенностью сексуальных отношений является то, что они реализуются не на глазах у посторонних, без оглядки на одобрение окружающих и обретают смысл и могут обогащаться сами по себе, избегая принуждения к тому, чтобы демонстрировать их окружающим. Сохраняются возможности давать и брать, вознаграждать и отказывать, подтверждать и исправлять, но меру всего этого трудно зафиксировать, приписать каким-то интересам, не говоря уже о целеполаганиях.

Моменты и интенции обмена, санкционирования, поучения и научения выполняют свои функции, но их трудно развести, индивидуально атрибутировать и вербализовать. Они сливаются в неразличимое. За исключением крайних случаев, это препятствует точному уравниванию выгоды и ущерба, оптимизации собственной ситуации и асимметризации отношения соответственно различиям в достижениях, рангах и интересах. Благодаря такой диффузности сексуальных контактов даже относительно несбалансированные отношения могут переживаться как одинаково благотворные для обеих сторон и не допускающие сравнения. Это, в свою очередь, позволяет упорядочить широкий спектр душевных и духовных интересов без вычисления их меновой стоимости.¹ Поэтому в той степени, которая вряд ли достижима в иных случаях, формируются установки, что собственные переживания идентичны переживаниям партнера. Это не в последнюю очередь связано с рефлексивностью взаимных желаний. При физическом взаимодействии индивид переживает, что его собственное желание и его удовлетворение также желает и Другой, и, следовательно, он также тем самым понимает, что Другой желает быть желаемым. Это не исключает ситу-

ацию, в которой «бескорыстие» производилось бы как основание и форма собственного действия; но, скорее, сила собственного желания становится мерилем того, что в состоянии дать партнер².

При всем этом сексуальность разрывает схематизм *эгоизма/альтруизма*, а также разрушает иерархизацию человеческих отношений, выстроенной по схеме *чувственность/разум*. Исторически засвидетельствовано в том числе и то, что отдифференциация интимных отношений на сексуальной основе, регулируемых кодом любви, как мы далее подробно покажем, подрывает обе эти староевропейские дистинкции морали и антропологии.

Кроме того, в пространстве отнесений к сексуальности рассмотренная выше невербальная коммуникация способна получить дальнейшее развитие и содержательное обогащение. Неверно, что все это состояние изначально-понятного может редуцироваться к этой невербальности! Но невербальная коммуникация телесных контактов открывает важный нелогический горизонт интерпретаций для вербально выраженных сообщений, дает возможность для подрыва и дополнения языковых выражений, для конкретизирующей интерпретации произнесенного слова с точки зрения того, какие полагания и намерения оно подразумевает. В способах коммуникации любви можно выразить невыразимое, усилить или ослабить сказанное, тривиализировать, взять назад, перечеркнуть; можно – путем перехода на другой уровень коммуникации – компенсировать недопонимание и корректировать сбой; и на этом метауровне, расположенном ниже вербально артикулированной коммуникации, возможно наткнуться как на взаимность, так и на блокировку.

Как и всегда в случае с символизацией, так же и здесь отрицания не исключаются, но используются. Так,

1 См. об этом экскурс о верности и благодарности: Georg Simmel, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 2. Aufl. München-Leipzig 1922, S. 438.

2 См. об этом: Rupprecht Gerds, *Tabu statt Liebe*, in: Helmut Kentler u. a., *Für eine Revision der Sexualpädagogik*, 3. Aufl. München 1969, S. 89-113

код власти основан на исключении любого физического насилия, если речь не идет об исполнении закона. В семантике любви исключение возможных сексуальных отношений играет значительную роль – начиная с *amour lointain*, придворной любви в Средние века, с введения в заблуждение и притворства, описываемых в объемных романах XVII века, с перехода от нацеленности на собственно удовольствие к состоянию «пока нет» и сохранения добродетели как тактики принуждения к браку¹, и заканчивая позитивным учением о сексуальности², которое постепенно утверждается с эпохи Просвещения XVIII века, но все еще ориентировано на то, как будучи отклоненным фактически чувствовать себя объектом лишь тайных желаний. В языковом воплощении данного медиума использование отрицания может выглядеть как «двусмысленность», как момент семантической структуры оно получает довольно ясный смысл в контексте обособления и обогащения специфических типов коммуникации и коммуникативных успехов. Ингибирование того, что само по себе возможно, становится предпосылкой семантического кондиционирования доступа к консумации, и именно на этом кондиционировании выстраиваются определенные степени свободы коммуникативных процессов.³

1 Опровергающе об этом в: Henry Fielding, *An Apology for the Life of Mrs. Shamela Andrews*, London 1741, Neudruck Folcroft Pa 1969.

2 Жан Гуйттон (Jean Guitton, *Essai sur l'amour humain*, Paris 1948, p. 9) применительно к девятнадцатому веку говорит о «позитивной социологии». Более подробнее см.: Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit* Bd. 1. Frankfurt 1977. Материалы из США см.: Sidney Ditzion, *Marriage, Morals and Sex in America: A History of Ideas*, 2. Ed. New York 1969.

3 Подобное «функциональное знание» возникает не только в контексте социологических исследований и теоретизирования. Тот факт, что откладывание удовольствия позволяет увеличить интенсивность любви, что настоящая любовь состоит в надежде на любовь, является культивируемой темой с XVII века, причем знание этого факта не равносильно потере мотива. Любовь характеризуется как нечто, отклоняющееся от представлений, которые влюбленные имеют о себе. Несмотря на то, что иллюзорные черты люб-

Прежде чем переходить далее к историческому анализу, следует обратить внимание на *самореференцию* данного медиума коммуникации. Также и здесь речь идет об всеобщем требовании, утвердившемся во всех коммуникативных медиа. Вместе с разобособлением структуры и процесса коммуникации в свою очередь дублируется и самореференция, так что мы должны различать два ее уровня. На уровне *семантической* структуры коммуникативного медиума самореференция проявляется как систематизация тематик коммуникации. Каждая отдельная точка зрения, характеризующая любовь, понимается во взаимосвязи с другими. Поскольку это верно для *каждой* точки зрения, т.е. для *каждой другой* точки зрения, то каждая тема обнаруживается в каждом другой теме как *другое другого*. Таким образом, через самореференцию достигается закрытость кодирования на семантическом уровне. Благодаря этому задействуются обращения к симбиотическому механизму: в любви нельзя думать о чувственности, как и, наоборот, движения в направлении к сексуальным отношениям ставят вопрос об истинной или лишь притворной любви.

Самореферентная систематизация становится тем более важной, чем менее вероятен коммуникативный успех, чем менее определены социальные отношения. Чем меньше уверенности в том, как партнер выстроит свои реакции на те или иные ожидания, тем более необходимым оказывается умение интерпретировать свои высказывания и вытекающие реакции в перспективе соответствующей системы, т.е. уметь читать каждое из них как указание на что-то другое, на что-то дальнейшее, на что-то, на что можно надеяться. Эта связь очень четко прослеживается в XVII веке. Признание свободы женщины вступать в любовные отношения приводит к систематизации кода *amour passion*. Используя тео-

ви предаются огласке, сила любви считается более интенсивной. Влюбленные также любят свои иллюзии, и ориентация на сексуальность кажется тайной гарантией того, что это работает.

ретическую терминологию, *двойная контингентность обособляется* в направлении особенных интересов, что приводит к *самореферентной систематизации* особого кода любви. *Неопределенность*, возникающая в результате двойной контингентности, может стать *темой* этого кода, – например, как альтернатива истинной и ложной любви. В этом случае такого рода неопределенность обуславливает значение семантики, и в то же время она приводится в форму, которую можно использовать далее.

Если особого рода семантика для специального коммуникативного медиа отдифференцировалась в достаточной степени, то процессы, упорядоченные этим медиумом, могут приобретать самореферентный характер. Самореференцию на этом уровне коммуникативных процессов мы назовем *рефлексивностью*.

При условии достаточной изоляции данного особого феномена можно постулировать, что любовь может быть мотивирована только любовью: любовь обращается к любви, ищет любовь, усиливается в той мере, в какой она может найти любовь и реализовать себя как любовь. Только в рефлексивности процесса (или точнее, в смысловом кодировании процесса как рефлексивного) завершается обособление и формируется универсальная доступность этого медиума; и только в таком виде может быть разрешена проблема инклюзии и «равенства возможностей». До тех пор пока любовь зависела прежде всего от *редких качеств* возлюбленных, от богатства и молодости, красоты и добродетели, интенсификация чувства была ориентирована на эти раритетные ценности и требовала в них своего обоснования. Такая точка зрения, господствовавшая в XVII и еще в XVIII веке, должна была привести, если бы она всерьез завладела умами, к неразрешимым проблемам распределения партнеров; ибо кто бы тогда получил преимущество, ориентируясь на условия необычности качеств, ведь подлинно красивых и добродетельных дам и кавалеров очень

мало¹. Развитие семантики этого медиума постепенно нейтрализует все эти предпосылки любви, не заключенные в самой любви. Формой для этого служит рефлексивность, а функцией: открытость для всеобщего доступа в условиях автономного и более не программируемого извне самоуправления в области данного медиума².

На базе обеспеченной таким образом рефлексивности те качества, что необходимы для того, чтобы любить и быть любимым, могут быть тривиализированы и поставлены в зависимость от историко-биографических совпадений. Здесь нетрудно обнаружить параллели и в других медиа. В искусстве даже уродливые, повседневные предметы, никак не предрасположенные к тому, чтобы стать произведениям искусства, становятся достойными их изображения. Право перестает быть просто углублением и адаптацией того, что и так является правом по своей природе, но охватывает все, что производится в качестве права согласно правовым нормами (процессуально). Так же и политическая власть благодаря тому, что всякую власть подчиняет другой власти, приобретает универсальную восприимчивость к темам любого рода, в той мере в какой они допускают политизацию, она становится доступной для людей всякого рода, в той мере, в какой они участвуют в политических выборах. Многие важные тенденции современного общества благоприятствуют такому сопряжению универсализации и спецификации путем рефлексивности, и медиум интимных отношений, хотя и ориентирован на крайнюю партикуляризацию для этого отдельного случая, все-таки следует именно этому тренду. Кодирование, как ни-

1 Ниже мы увидим, что иррациональность и неясность оценки несколько смягчают эту проблему (но только несколько).

2 Нельзя не признать, что универсальность все же имеет свои пределы и создает неравенство возможностей, но после обособления данного медиума это связано прежде всего с пределами возможностей семантически регулировать сексуальность: с относительной автономией базового механизма. Очевидно, что одним людям здесь легче, чем другим, независимо от семантического кодирования их поведения.

какой другой медиум коммуникации, рано проявилось в любовной семантике, причем как прямое следствие книгопечатания. Не последнюю роль в этом контексте играет и ранняя пародия на сам роман. Уже в XVII веке всем известно: дама читала романы и знает код. И это усиливает ее внимание. Она предупреждена – и именно поэтому подвержена опасности. Чуть позже жертвой романа становится и чувствительный мужчина¹.

Романы знакомят с клише и жестами, которые относятся к искусству обольщения. Приходится считаться с тем, что дамы видят их насквозь, хотя известно, что эти клише тем не менее работают. Таким образом, этот код не только регулирует поведение, но и фиксирует то, как он воспроизводится в той области поведения, которую он регулирует. Ни код власти, ни код денег не могли в то время выдержать такой прозрачности. Только в любви книгопечатание в этом смысле оказывает раскалывающее действие; и несмотря на это именно здесь, к счастью, можно было опереться на интересы, которые обеспечивают функционирование кода. Наконец, при том, что символически обобщенные медиа коммуникации уже существовали, следует иметь в виду, что их способность образовывать соответствующие специализированные социальные системы не являлась самоочевидной. В социокультурной эволюции медиа оказывали избирательное (в отношении соответствующих коммуникаций), но не обязательно стабилизирующее воздействие. В типичном случае медиа прежде всего должны пробивать себе дорогу вопреки общественному давлению, вопреки господствующим установкам и стандартным ожиданиям. В эпоху раннего модерна эта проблема обостряется, поскольку после изобретения книгопечатания к коммуникативным медиа начали предъявлять более высокие, бо-

лее невероятные требования. В медиа-кодах появляются символы, соподразумевающие и подчеркнуто «несоциальные», или, по крайней мере, метаморальные коннотации, – такие, как *государственные резоны* в сфере медиума власти, *прибыль* в области медиума *собственность/деньги* или *болезнеподобная страсть* в сфере любви. Тем самым одновременно получает выражение то обстоятельство, что медиа, способные на этой основе обеспечить образование социальных систем, не могут заимствоваться у общества как некой целостности, производиться на основе морального конформизма или обеспечиваться посредством стратификации, но должны получить новое развитие. В некоторых медиальных областях это осуществляется посредством организаций – особой формы корпоративного системобразования, разработанной специально для этой цели. В сфере коммуникации любви такая возможность была исключена².

Что же приходит на место организации? Сначала, видимо, прежде всего, сформулированное осознание проблемы, а затем формулируются требования к браку. Поэтому при последующем историческом анализе семантики любви необходимо всегда иметь в виду, что ее воображаемый мир выполняет также функции защиты от определенных ожиданий и поэтому нередко представляется экстравагантным. Для социальной жизни в рамках старых, локально сосредоточенных социальных систем были характерны сложные сети отношений, которые блокировали самоисключение отдельных людей, «частную жизнь», а также уход в парные отношения. Предполагается, что человек делит свою жизнь с другими в рамках, прозрачных для всех остальных. Интимная жизнь в паре была почти невозможна, или, по крайней

1 «Я читал кое-какие романы и полагаю, что влюблен», – сообщает герой Шарля Дюкло: Charles Duclos, *Les confessions du Comte de ...*, 1741, p. 38. Обратите внимание на отточенную формулировку, которая лишь намекает на известное обстоятельство.

2 Но и другие сферы коммуникации с тенденцией ко все более невероятной коммуникации сталкиваются с аналогичными проблемами. Применительно к любви см.: Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977; в отношении искусства см.: Niklas Luhmann, *Ist Kunst codierbar?* В его же: *Soziologische Aufklärung* Bd. 3, Opladen 1981, S. 245-266

мере, не поощрялась, но максимально редуцировалась¹.

Поэтому обособление системных условий для интимности должно сначала пробивать себе дорогу вопреки ряду доминирующих убеждений и чувственных установок²; и это еще больше осложнялось, поскольку не все возрастные группы одинаково заинтересованы в этой возможности³. Кроме того, двусторонние отношения, выходящие за рамки социальных сетей, были довольно редкими и проблематичными в силу также и собственных условий. Как показывают социометрические исследования, взаимный выбор на основании взаимной проекции происходит редко и фундирует чаще всего непродолжительные отношения⁴.

Эти условия помогают понять, что кодирование (основанной на сексуальности) интимности изначально начиналось вне всякого специально утвержденного порядка и что за эту возможность приходилось платить «уступками» в семантике – прежде всего признанием неразумности, иллюзорности, нестабильности любви. Только после утверждения такой программы можно было всерьез приступить к встраиванию социальной рефлексивности и нацеливаться на стабилизированное

ее системообразование, с тем успехом, который все еще оспариваются и сегодня. Брак по любви – это результат такого развития, а расширение возможностей развода – его корректив. Таким образом, от самого брака зависит, будет ли он долговечным или нет.

- 1 О таких домашних отношениях см.: Vgl. z. B. Howard Gadlin, *Private Lives and Public Order: A Critical View of the History of Intimate Relations in the United States*, in: George Levinger / Harold L. Raush (ed.), *Close Relationships: Perspectives on the Meaning of Intimacy*, Amherst 1977, p. 33-72; David H. Flaherty, *Privacy in Colonial New England*, Charlottesville Va. 1972, p. 70.
- 2 Об этом в особенности см.: Guy E. Swanson, *The Routinization of Love: Structure and Process in Primary Relations*, in: Samuel Z. Klausner, *The Quest for Self-Control: Classical Philosophies and Scientific Research*, New York 1965, p. 160-209; William J. Goode, *The Theoretical Importance of Love*, *American Sociological Review* 24 (1959), p. 38-47; Philip E. Slater, *On Social Regression*, *American Sociological Review* 28 (1963), p. 339-364.
- 3 С этой точки зрения неинтересно, что отношения между дядей и племянником относятся к ранним примерам, отмеченным как сомнительные и в то же время защищенные ритуализацией. См.: S. N. Eisenstadt, *Ritualized Personal Relations*, *Man* 96 (1956), p. 90-95.
- 4 Ср.: Jean Maisonneuve, *Psycho-sociologie des affinités*, Paris 1966, p. 322, 343.

Глава 3: *Эволюция возможностей коммуникации*

Для теоретического введения в последующее историческое исследование нам потребуется еще одна глава. Остается выяснить, как эволюционные изменения культурного разнообразия собственно воплощаются в коммуникации. Это невозможно полноценно прояснить, анализируя только историю слов и понятий. Даже тезис о переходе к функциональной дифференциации¹ и обособлении соответствующих коммуникативных медиа, имеющий дело со структурой общества, остается для этого слишком абстрактным. Помимо всего этого необходим более точный анализ самого процесса коммуникации, призванного устанавливать и постоянно воспроизводить интимные отношения. Здесь мы ориентируемся на два первоочередных тезиса:

(1) Условием интимной коммуникации является то, что участвующие в ней лица должны быть индивидуализированы настолько, чтобы их поведение «считывалось» специфическим образом с помощью некоторого различия, а именно – различия между собственным непосредственным интересом (или собственными привычками) и тем, что делается в интересах другого или принимая во внимание отношение к этому другому.

(2) В интимных отношениях, более чем во многих других отношениях, играет роль различие между действием и наблюдением. Это наблюдается Альтером именно как действователь с учетом различия, сформулированного в первом тезисе. Речь может идти как о действиях, которые были задуманы как предназначенные для коммуникации, так и о других действиях и, конечно же, о тех аспектах коммуникативного действия,

которые не были интендированы для коммуникации. Как известно из эмпирических исследований, такое разделение действий и наблюдений приводит к расхождению приписываний и, в конечном счете, к конфликту таких атрибуций: действователь рассматривает свои действия как обусловленные особенностями ситуации, а наблюдатель относит их в большей степени к личностным характеристикам действователя². Соответственно, участники по-разному исчисляют причины действий, и уже одно это приводит к конфликту.

Оба тезиса исходят из соответствующих предположений теории атрибуций. В них не принимается теоретический подход, объясняющий любовь через эмпатию или симпатию, что сводилось бы к (описательно обогащенной) тавтологии³. Основной вопрос состоит в том, какие «реальные» причины приписываются поведению; и значит, о том, как направляемое таким образом наблюдение за поведением может быть использовано, чтобы тестировать установки партнера по поводу предписаний кода для интимных отношений; и значит, о том, как ожидание такого наблюдения (включающего то приписывание причин, которое его направляет), может быть использовано для предварительной адаптации.

Провозглашенные в данных тезисах условия в совокупности затрудняют воспроизводство интимных отношений, а зачастую и вовсе делают его невероятным. Браки заключаются на небесах, а распадаются в автомобиле. Ведь тот, кто сидит за рулем, действует в зависимости от ситуации и едет, как ему кажется, в меру своего умения, а тот, кто едет рядом и наблюдает за ним, свя-

2 Эта само по себе известная дивергенция обнаруживается не только в поведении, которое специализируется на наблюдении, но и в партнерских отношениях, в которых оба партнера действуют и наблюдают попеременно, см.: Harold H. Kelley, *Personal Relationships: Their Structures and Processes*, New York 1979, S. 101.

3 См.: Lauren G. Wispé, *Sympathy and Empathy*, in: *International Encyclopedia of the Social Sciences* Bd. 15, New York 1968, p. 441-447.

1 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, 2 Bde. Frankfurt 1980-81.

зывает с манерой езды отношение к себе и приписывает это свойствам водителя. Он может действовать только одним способом – комментировать и критиковать, и весьма маловероятно, что при этом он получит одобрение водителя. В такси не возникает (за исключением крайних случаев) повода общаться на эту тему. Однако в интимных отношениях именно эта ситуация становится проверкой ответа на вопрос: основывает ли он свои действия на моем (а не на своем) мире? И как можно – в случае сомнений – удержаться от того, чтобы попытаться прояснить это ситуацию, ведь в противном случае пришлось бы молча и безропотно признаться себе и другому в страхе перед такого рода проверкой чувств?

Этот пример может служить ориентиром в поиске обобщений. Прежде всего, он учит нас тому, что необходимо предположить очень высокую степень взаимного и взаимо-осознаваемого знания, и значит – очень высокую степень культурной предопределенности, которая не имеет ничего общего ни с индивидуальностью, ни с любовью, но которая подходит для выделения нюансов поведения, допускающего атрибутирование. (Он «срезает на поворотах», хотя знает, что мне это не нравится; она «упрямо занимает левый ряд на автостраде», хотя знает, как педантично я всегда соблюдаю правила). В этом смысле общительность и социальный лоск, вплоть до тонко стилизованной манеры поведения, раньше считались необходимым, или по крайней мере, достаточным, условием для того, чтобы заранее пронаблюдать и оценить партнеров для более близких отношений; что не в последнюю очередь выступало условием для того, чтобы зафиксировать и просчитать возможные свободы в контексте налагаемой на них формы. «Великосветские» праздники как раз предоставляли такую возможность.¹

1 Характерное замечание по поводу «великосветских» отношений см. у Стендаля: Stendhal, *De l'amour* (1822), Paris 1959, p. 33. См. также: Christian Garve, *Über Gesellschaft und Einsamkeit*, Bd. I, Breslau 1797, S. 308.

Лотта не танцевала, она резала черный хлеб². И это могло удовлетворить чувствительную душу; правда, только такую чувствительность, которая способна обратиться ко всему миру, чтобы познать в нем любовь и страдание. Но это уже выходит за рамки возможной коммуникации. Диалог соблазнения, сопротивления и самоотдачи, на который, как считалось до некоторых пор, можно было ориентироваться, подрывается новыми обстоятельствами, и реальный опыт любви – от Вертера до Люцинды – возвращается назад в любящий субъект, который уже не способен коммуницировать адекватно и прежде всего достигать достаточного успеха. Если сегодня вновь пускаются в коммуникацию, то, принимая все вышесказанное, следует знать, во что приходится ввязываться, как себя ограничивать и какие узкие и опасные мосты выстроены на этом пути. Исходя из изложенных выше тезисов, проблеме интимной коммуникации можно уточнить. На основе каких бы тем и каких бы наблюдений она ни осуществлялась, речь идет о воспроизводстве избыточностей смысла, из которых можно заключить, что любовь продолжается

Способность присутствовать в мире других людей и действовать в нем (*Das In-der-Welt-des-anderen-Vorkommen-und-daraufhin-handeln-Können*) должна постоянно актуализироваться. Для этого необходимо, чтобы действительность предлагал себя наблюдению другого как человек, пренебрегающий рамки своих привычек и интересов. Такое желание, так же, как и приветствие, подарок, прощальный поцелуй, не должно превращаться в привычку; это должно повторяться, не приобретая свойства повторности; или, поскольку это почти неизбежно не удастся, оно должно пониматься хотя бы как намерение. Напряженное наблюдение другого за каждым знаком, который подадут (намеренно или ненамеренно) как указание на возможность ответить на него знаком любви, является одной из важнейших заповедей классиче-

2 Страдания юного Вертера. Письмо от 16 июня.

ской семантики любви¹. В основе лежит взгляд, который гласит, что только постоянное внимание и постоянная готовность действовать, принимая во внимание другого, могут действительно символизировать любовь.

Установки, возвещающие любовь, должны быть выражены в действии, поскольку речь идет не просто о мнении, не просто о впечатленности другим; они должны считываться с этого действия, но не должны состоять в самом событии действия. Теоретики атрибуции требуют приписывания стабильной, темпорально и предметно (но не социально!) обобщенной диспозиции. Поэтому момент действия должен обещать длительность.² Это происходит за счет идентичности действующего, а именно благодаря тому, что он накладывает на действие смысл таким образом, чтобы наблюдатель полагал, будто воспринимает, что действующий «отождествляет» себя со своим действием. Помимо всяких нюансов искренности и неискренности и вопреки частой нерешаемости именно этого вопроса о состоянии искренности, связь между действием и индивидуальной неповторимостью³ является ключом к проблеме генерализации – и именно по этой причине здесь учитывается только предметное и временное, но не социальное (общезначимое) обобщение.

Это уже звучит достаточно сложно, но в одном существенном отношении даже этого будет недостаточно. Использовать собственную идентичность в качестве гарантии длительности нужно не статично, а динамично,

не так-как-обычно, а как усиливающуюся в процессе любви. Обращение к собственной идентичности делает отчетливым прежде всего независимость от обстоятельств, независимость от влияния других. Эту [статичную] смысловую референцию следует элиминировать или заменить на концепт идентичности-в-трансформации. И к нему относится, что именно тому, кого любишь (и кто видит себя самого постоянно-любимым), следует засвидетельствовать, что – благодаря ему и благодаря любви к нему – только и раскрывается собственное Я. Таким образом, идентичность должна трактоваться одновременно и как понятие стабильности, и как понятие интенсификации.

Наконец, такая идентичность должна быть привнесена в ситуации, характеризующиеся различием перспектив действия и наблюдателя, о котором говорилось выше. В условиях особых требований интимных отношений это различие, как правило, не уменьшается, а увеличивается, поскольку Альтер как наблюдатель мониторит действия Эго в поисках особых признаков любви, а Эго неизбежно также отвечает на требования ситуации. Им помогает частая сменой позиций Эго и Альтера, конденсация данной интеракции. И именно поэтому структуры или ситуации, блокирующие такую смену – будь то жесткая ролевая дифференциация (женщина готовит, мужчина ждет еду), будь то технические требования (вождение автомобиля), становятся для них проблемой. Интеракция любящих, с ее особенностью взаимного благоприятствования, должна обособиться от других. Помимо телесных прикосновений, особенно подходящей формой для этого является разговор. Конденсация здесь становится настолько интенсивной, что оба партнера могут наблюдать и действовать одновременно на двух уровнях: на уровне обоих взаимодействующих индивидов и на уровне социальной системы, которую они образуют⁴.

4 Келли (Kelley a.a.O., 1979, S. 81, 84) называет это «двойной контингентностью» в смысле, отличном от обычного упо-

1 В XVII веке для этого использовался технический термин «Soins» (забота, ухаживание – фр.). Кстати, соответствующим образом было развито искусство избегать именно тех случаев, которые предоставляли такие возможности. Ср.: François Hedelin, Abbé d'Aubignac, Les Conseils d'Ariste à Celimène sur les moyens de conserver sa réputation, Paris 1666.

2 Из этого литература второй половины XVII века сделала вывод об иллюзорности, а литература первой половины XVIII века – о неискренности как ингредиенте любви. Сегодня эту системную позицию, похоже, замечает управление конфликтами атрибуции. Мы еще вернемся к этому вопросу.

3 [*individuellem Selbststein*, буквально – *индивидуальным самоцветом* (прим. пер.)]

Как и всегда в случае с невероятными запросами на контакт, возможны эпизодические, а иногда частые сбои в коммуникации. Особенно это касается постоянно возможных расходящихся перспектив в приписывании друг другу тех или иных наблюдений и действий. Кроме того, формируются ожидания в отношении любви и поведения любящего, которые чреваты разочарованием. Индивидуальность, управляющая этим процессом атрибуций, претендует на признание своего идеосинкретического миро- и самопонимания, и таким образом, становится навязчивой. Любящий может принимать и терпеть эту навязчивость и даже провоцировать ее, желая обрести счастье в позитивной реакции. Но насколько долго? И какие решения конфликтов между двумя индивидами тем самым намечаются в будущем?

Давно замечено, что высокая степень индивидуализации личности ставит под угрозу брак и в целом предъявляет к интимным отношениям трудновыполнимые требования. Это верно не в последнюю очередь потому, что именно личностно-ориентированный медиум коммуникации предлагает все конфликты приписывать личностям, а значит, запрещает трактовать их как исключительно поведенческие или ролевые¹. Любовь как раз и тестируется на поведении в условиях конфликтов, – и конечно, в менее благоприятных условиях. Вместе с персонализацией социальных отношений и сама любовь выделяется как особый уровень регуляции конфликтов, расположенный выше поведенческих и ролевых ожиданий, поскольку она и сама затронута конфликтом².

требления этого понятия.

1 Harriet B. Braiker / Harold H. Kelley, Conflict in the Development of Close Relationships, in: Robert L. Burgess / Ted L. Huston (Ed.), Social Exchange in Developing Relationships, New York 1979, p. 135-168.

2 Эта проблема недооценивается, если мы указываем только на положительные функции конфликтов (как это в течение некоторого времени было принято в социологии). Ср.: John Scanzoni, Sexual Bargaining: Power Politics in the American Marriage, Englewood Cliffs N. J. 1972, p. 61. (Отметим также ориентацию на экономические и политические метафоры и

С учетом этих соображений и опыта можно задаться вопросом, не слишком ли много обещала семантика интимно связывающей любви, не слишком ли невероятные перспективы она сулила. Типовой ответ на этот вопрос вводит в действие временные ограничения: любовь неизбежно прекращается и должна быть заменена более умеренными формами взаимной поведенческой адаптации. Возможно, это старая и правильная мысль. Но оно не отвечает на вопрос, почему, зная это, человек вообще изначально пускается на любовь и – пусть ненадолго – тратит силы на такое трудное предприятие.

Это мотивационное состояние не объясняется антропологически (и уж тем более не объясняются грубым указанием на потребности в сексуальном удовлетворении). Мотивы не возникают независимо от семантики, описывающей их возможность, понятность и выполнимость. И мотивы, со своей стороны, являются продуктом эволюции символически обобщенных медиа коммуникации. Они и сами суть артефакты социокультурной эволюции. Рискованность любви и соответствующая комплексная, нагруженная ожиданиями повседневная ориентация возможны только при опоре на культурные традиции, литературные модели, убедительные языковые образцы и ситуативные образы, одним словом, – при опоре на заложенную в традиции семантику. Эта семантика должна иметь наготове «соответствующую сложность». С другой стороны, воспроизведение такой семантики во все новых и новых вариациях возможно только при условии наличия интереса к ней, а с момента изобретения книгопечатания – всеобщего интереса, интереса читателя. Таким образом, мы сталкиваемся с проблемой генезиса самореференции, с проблемой развития форм, которые и самих себя полагают условиями своей возможности. Именно на такие вопросы отвечает теория социокультурной эволюции.

отсутствие глубокого анализа интимной жизни в «социологических» описаниях такого рода.)

Итак, в нашем исследовании мы ставим вопрос, объединяющий теоретические и исторические перспективы. Он комбинирует общественно-теоретические, эволюционно-теоретические, коммуникативно-теоретические и атрибутивно-теоретические основания в рамках понятия символически генерализованного медиума коммуникации, а затем связывает этот теоретический подход с исследованиями в области эволюции идей, т.е. с исследованиями эволюции в контексте исторической семантики, которая (коррелятивно тем возможностям, которые развились в рамках соответствующих социальных структур) учитывает опыт усвоения в коммуникативной практики того или иного комплекса идей.

Глава 4: *Эволюция семантики любви*

В контексте общей теории символически генерализованных медиа коммуникации можно показать, каким особым требованиям должен отвечать медиум, специализирующийся на любви. Потребность в нем очевидна, если исходить из того, что различие между высоколичностными, интимными, с одной стороны, и безличностными, внешне-мотивированными социальными отношениями, с другой, стало осознанным и типическим. Опыт этой дифференции стабилизирует потребность в подходящих формах коммуникации и воспроизводит их поиски. Однако такой опыт возможен лишь тогда, когда любовь вводится как коммуникативный медиум, который служит для обособления особой формы подходящей для нее коммуникации. Переживание различий, которое делает возможной институционализацию медиума, возможно только с помощью данного медиума. Только задействуя самореференцию, медиум может дифференцировать социальные системы и реализоваться в качестве их кода. В связи с этим возникает вопрос, как мог появиться такой медиум, если опыт различения между личными и безличными социальными отношениями, который нужно было предварительно уже произвестить, еще не был возможен. Иными словами, как синхрония самореференции могла быть исторически диахронизирована, разложена на последовательные этапы развития? Или лучше: как вообще могут возникать *новые* самореферентные формации, если сама их структура предполагает, что их стабилизационные основания служат им лишь тогда, когда они уже существуют? Ответить на этот вопрос, ссылаясь на антропологически заданную потребность в любви, конечно, невозможно.

Отвлекаясь от того, что такого рода – не зависящее от форм коммуникации – состояние аффектов или

эмоций, вряд ли можно было бы зафиксировать: наша проблема заключается в самих формах коммуникации. Насколько само собой разумеющимся представляется то, что в качестве одной из внешнемировых предпосылок дифференциации форм в системе общества должна предполагаться базовая антропологическая оснащенность (например, сексуальность), настолько же малоприменимым в дальнейшем окажется это указание на уровне системы общества и его эволюции. Вместо этого ключ к эволюционно-теоретическому объяснению мы ищем в обособлении того уровня обращения со смыслом, который мы называем «упорядоченной семантикой» («gepflegte Semantik»). На этом уровне могут достигаться и, получив временные основания убедительности, на некоторый период стабилизироваться эволюционные трансформации, даже если они еще не пригодны для использования в контексте их конечной функции.

Этот вопрос и его эволюционная подоплека делают понятным тот факт, что исторические эпохи ни в их целостной реальности, ни в их семантической обработке, не разделены на четкие вехи. Это противоречило бы и самореферентности всякой смысловой переработки информации. Иными словами, нельзя обнаружить ни одного исторического процесса, который можно было бы подразделить на этапы соответственно образованию новых феноменов. Изменения как раз и зависят от стабильных структур и устоявшейся системы идей. Тем не менее, существуют четкие различия, которые, утвердившись, по-новому перемеривают прошлое и открывают новый доступ к будущему. Таким образом, то, что характеризует эпоху, не обязательно должно быть «новым» в смысле первообразования; эпохальное смыслообразование вполне может работать с уже известными образами, которые только сейчас попадают в фокус исторического значения. И именно для радикальных структурных трансформаций раннего модерна характерно обращение к – допускающей цитирование – системе идей долгой

традиции; и при этом лишь усиливаются возможности оценки, способности к подсоединению системных элементов и селективность тех или атрибуций смысла.

Если в рамках этой концепции искать не эпохальные вехи, а центральные моменты атрибуции смысла, то в области семантики любви можно обнаружить явные сдвиги в тех базовых ориентирах, которые образуются параллельно с усиливающейся отдифференциацией интимных отношений. Для любовной поэзии и особенно для придворной любви в Средние века главной задачей, по-видимому, было *отмежевание от вульгарности*. Отсюда – маргинализация ориентации на чувственность, отсюда – идеализация, сублимация, жесткие формы, и лишь на фоне этого профилирует новая свобода выражения. Много раз обсуждавшийся вопрос о том, могли ли миннезингеры надеяться на исполнение своих желаний, относится к совершенно вторичной проблеме.

Главная задача в процессе нарастающей аристократизации стратификационных структур Средневековья состояла в умении дистанцироваться от вульгарного, низменного, непосредственного удовлетворения чувственных потребностей. Во всем этом решающее значение имеет притязание на принадлежность к своей страте (а не на выражение индивидуальности), чему и способствовало смещение любви в сферу идеалов, чего-то невероятного и достижимого благодаря исключительно особым заслугам (но не браку!). На этом фоне – при всей тематической континуальности – лишь в Новое время проявляются новые черты любви. В качестве таких эпохальных вех во второй половине XVII века и около 1800 года мы соответственно различаем понятия *amour passion* и *романтической любви*. Чтобы – в предельном огрублении и схематизации – иметь возможность изобразить эту связь между воспроизведением смыслового ядра и смысловым изменением, мы выделяем четыре области смысла любви: (1) форма кода, (2) обоснование любви, (3) проблема, на которую реагирует трансформа-

ция любви, пытаясь эту проблему разрешить и (4) антропология, подстраивающаяся к этому году.

Форма кода указывает на принцип, в соответствии с которым формулируется единство кода, перекрывающее все различия в сфере, которую этот код упорядочивает. Она имеет решающее значение как условие возможности, а значит, и для трансформации этих возможностей, и тем самым, есть то, что образует смысловой центр эпохи. Без от-дифференциации некоторой семантики кодирования интимных отношений не может быть такой формы и, следовательно, не осуществляется эволюции в этой специализированной области. Форма этого кода меняется во второй половине семнадцатого века в направлении от *идеализации* к *парадоксализации*. В процессе перехода к романтической любви на рубеже восемнадцатого и девятнадцатого года форма меняется вновь, превращаясь в форму рефлексии автономности, или, по-другому, – самореференции. Таким образом, единство кода первоначально является идеалом, затем парадоксом и, наконец, функцией, а именно – функцией рефлексирования над автономностью. После утверждения этого изменения функцией кода становится, наконец, ориентация в проблемах *повседневной жизни*. Соответственно, варьируются точки зрения, которые *могут быть использованы для обоснования любви*. Пока речь шла об идеале, было необходимо *знакомство со свойствами объекта*¹. В области парадоксального кодирования любовь оправдывает себя через *воображение*. После того как автономия интимных отношений утверждена и отрефлексирована, для ее оправдания достаточно того (необъяснимого) факта, *что человек любит*. Любовь оправдывает себя как самореферентная коннективность коммуникации.

Красота возлюбленной, например, теперь уже не является ни необходимым фактом, ни необходимым воображением; красота уже не причина, но – для самих

влюбленных – есть следствие любви. И тогда речь идет, в конечном счете, о том, чтобы совместно распознавать и решать проблемы интимных отношений.

Эти трансформации семантики медиума, его концепта единства и степени свободы в обоснования любви, которые делает возможными этот код, связаны с *внедрением в данный код новых проблем*. Это проблемы, которые в ходе выделения особой области интимных отношений должны быть сопорядочены коду и разрешаться с его помощью. Исторический анализ показывает, что не проблема заставляет реорганизовать семантику, а, наоборот, сначала осуществляются эволюционные изменения в коде, которые затем делают возможными выстраивание проблемы, т.е. разрешение соответствующих противоречий². Уже в Средние века начался процесс систематизации и концентрации семантики в контексте «придворной любви», «*fin amor*» [«совершенной любви»].³

Старое различие между воспроизводством рода в доме и любовными аферами вне дома не устраняется, а переосмысливается в идее великой любви к одной-единственной женщине, благосклонность которой нужно заслужить, но не завоевать, и главное – не достичь путем принуждения. Эротика направлена на то, что можно получить только от одной конкретной женщины (а не от более или менее каждой). Это заставляет рыцаря встать на колени. В то же время в такой ориентации эротические коннотации в контексте высших идеалов становятся неизбежными; и так возникает по крайней мере одна сфера высокой степени стилизации, в которой различие между *ratio* и чувственностью не действует с привычной остротой, и человек уже не может аккуратно провести различие между тем, что роднит его с ангелами, и тем, что роднит его с животными.

2 Конечно, всегда можно сказать, что эта проблема была скрытой движущей силой пересмотра кода. Но сильно ли это поможет?

3 Мы следуем этой интерпретации: Maurice Valenc, In Praise of Love: An Introduction to the Love-Poetry of the Renaissance, New York 1958.

1 Ruth Kelso, Doctrine for the Lady of the Renaissance, Urbana, 1956.

XVII век преодолевает эту первую концентрацию любви и сексуальности. Идеал превращается в клише. Парадоксализация семантики любви завершает разрешение старого противопоставления «высокой» и «чувственной» любви и начинает конструировать *сексуальность* как сущностную составляющую любви. Обособление любовных отношений позволяет осознать, что данный код есть «только один из кодов», а любовь – это литературно пред-оформляемое, почти предприсваиваемое чувство, уже не управляемое общественными силами, такими как семья и религия, но в своей свободе пожалуй тем в большей степени ориентируемое на собственную семантику и тайную цель сексуального наслаждения. Осознание этих проблем, безусловно, присутствует в литературе и в литературно-ориентированной дискуссии XVII века. Оно выражается здесь в терминах подозрительности, разоблачения или как откровенная фривольность¹. Но прежде чем это осознание подключится к великой форме, достойной сохранения, оно должно было дожждаться перестройки кода. Только

1 Глубинная структура этого контекста сама подвергается изменениям, особенно в последние два десятилетия XVII века. *Подозрение в мотивах* было сначала радикализировано религиозными средствами (прежде всего янсенистами), потом становится универсальным, и, наконец, так сказать, уходит в забвение. Вслед за этим трансформируется *техника разоблачения*. Вместо разоблачения греховности и эгоизма акцент (начиная с Ла Брьюера) делается на разоблачении посредственности человека и банальности его мотивов. *Фривольность*, которая могла бы гарантировать себе возможность реализации через осознание того, что каждый может быть разоблачен и что только фривольное поведение является честным, теперь теряет характер мужественного поведения и становится, таким образом, последним убежищем от банальности. Банальности можно избежать путем ее вуалирования. Все это окажется ненужным в тот момент, когда можно будет открыто обратиться к «позитивизму» культурного кодирования поведения (включив религии в рамки культуры). Следует также отметить, что не разоблачение греха, а разоблачение посредственности человеческих мотивов наносит решающий удар по стратификационной структуре системы общества. Когда буржуазия стремится подвести мотивы к общему знаменателю банальности, аристократия может спастись только обращением к фривольности.

романтизм освящает связь между сексуальностью и любовью, и только XIX век приводит к завершению мысль о том, что любовь есть лишь идеальное представление и систематизация полового влечения².

Все это в конечном счете воздействует на вопрос о том, как человек вовлечен в любовь. Медиакод производит для себя подходящую антропологию. Пока любовь была идеалом, человека в конечном счете должен был представлять *разум*. *Страсть* и *plaisir* находились под его контролем или, по крайней мере, понимались через их отличие от разума. Парадоксализация кода открывала путь к антропологии, которая ценила *страсть* и *plaisir*, и именно их различие полагалось решающим. XVIII век перенял эту семантику и продолжил ее в концепции, подчеркивающей собственные права *чувства* и отличающей подлинные чувства от *goût, esprit* и *délicatesse* (вкуса, духа, деликатности) как минимальных предпосылок для доступа к реализации сексуального, поскольку речь теперь идет прежде всего именно об этом. При этом человек сталкивается с некоммуникабельностью подлинности чувства.³ Это обстоятельство вновь теряет в своем значении в той мере, в какой романтизм переносит единство кода в самореференцию самой любви. Что требует иной антропологии – антропологии, которая уже не навязывает любви заданных стандартов, а живет за счет обращения к ней самой. Отношение между независимыми и зависимыми переменными, так сказать, переворачивается. Любовь возникает как бы из ни-

2 «Исключительная и сознательная систематизация его сексуального инстинкта». См.: Gaston Danville, *La Psychologie de l'amour*, Paris 1894, p. 63. И схожим образом: Th. Ribot, *La Psychologie des sentiments*, Paris 1896, p. 244. Решающий поворот в этом эволюционном процессе обозначен как: «появление индивидуального выбора» (p. 251).

3 »Деликатес, который мы воспринимаем, подобен 'яйцам', 'свежим яйцам' и 'исключительно свежим яйцам' («Delicacy, we perceive, is like 'eggs', 'fresh eggs', and 'strictly fresh eggs'») – так описывает этот опыт Роберт Аттер. Robert P. Utter / Gwendolyn Needham, *Pamela's Daughters*, New York 1936.

чего, возникает с помощью скопированных паттернов, скопированных чувств, скопированных способов существования и затем, в случае фиаско, может заставить нас осознать именно это. Ключевое различие – это различие между любовью и дискурсом о любви, между влюбленными и романистом, который уже заранее знает, о чем, собственно, должна идти речь.¹

Наконец, требования инклюзии оказывают свое влияние. Те экстравагантности кода, которые иницируют и способствуют от-дифференциации системы, не могут проектироваться, ориентируясь на всех членов общества. Как и всякие высокие формы, они остаются уделом высших классов, прежде всего, аристократии. С другой стороны, эволюция общества в целом при переходе от стратификационной к функциональной системной дифференциации вынуждает к более жесткой и по возможности самой широкой инклюзии всех слоев населения во все функциональные сферы.² И здесь эволюция связана с противоречивыми требованиями, которые, как можно предположить, запечатлены в семантике: с одной стороны, необходимо сделать возможным нечто особенное и невероятное; с другой стороны, в конечном итоге именно оно должно быть достижимо для всех. С одной стороны, общество нуждается в стратификации для внедрения невероятного и перестройки в направлении к обособлению функциональных систем, а с другой стороны, сама эта перестройка подрывает необходимость и возможность стратификации.

Задача семантики, а в нашем случае – семантики любви, как представляется, состоит в том, чтобы «снять» эти противоречия, обозначить различные требования, обнажить их в их контроверзах, соотнести их друг с другом, опосредовать их. Понятно, что потреб-

ность в инклюзии возникает только после того, как новые формы были перенесены на бумагу. Они связаны с тенденциями к новому уравниванию и ре-нормализации, но отныне они избирательно настраиваются на культурные инновации. Парадоксальное кодирование страстной любви (*amour passion*) сменяется установкой на нравственные чувства, которые захватывают и вовлекают, как минимум, читающую буржуазию. Любовь редуцируется до дружбы при сохранении психологической рафинированности, выработанной в рамках предупредительной галантности. То, что раньше развивалось как искусство наблюдения, обольщения и последующего отстранения, пережило критику галантности и теперь используется для того, чтобы сделать возможными настраивание на индивидуальность партнера в интимных отношениях. После того, как синтез всех этих усилий выразился в виде романтической любви, которая теперь формулировалась как условие брака, предпринимаются усилия по формированию новых условий инклюзии. Код формулируется как «идеология» (Дестют де Траси), как знаковая система для управления воображением, которое, в свою очередь, управляет процессом воспроизводства общества. Это позволяет всем временно опьяняться представлениями о любви и воплощать в себе способ существования «человека-копии»³, независимо от того, как некоторые избранные люди переживают (и переживают ли вообще) вершины и глубины любовной страсти. Итоговая формулировка гласит, что все ведут скопированный образ жизни и именно это оказывается предпосылкой для того, чтобы иметь возможность обрести и наслаждаться страстью.

На данном этапе наш грубый набросок будет достаточен в качестве введения в более детальные изложения в следующих главах. В деталях некоторые вещи

1 То, что эта версия могла развиваться только постепенно, видно на примере развития Стендаля от его трактата «О любви» (1822) к великим романам последующих лет.

2 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik* a.a.O. Bd. 1, S. 31.

3 Формулировка Стендаля («О Любви»). Stendhal, *De l'amour*, Paris 1959, p. 276. Эта мысль восходит к: Edward Young, *Conjectures on Original Composition*; *The Complete Works*, London 1854, Vol. 2, p. 547-586.

выглядят более сложными и взаимосвязанными, чем в теоретически ориентированном обзоре. Обзор, сделанный широкими мазками, лучше показывает, насколько трансформации семантики соответствуют тому, что можно было бы ожидать в качестве параллельного развития, вытекающего из усиливающейся от-дифференциации системы интимных отношений:

- ослабление хватки пронизывающей общество морали в отношении того, какое поведение считается правильным и уместным в рамках интимных отношений;
- и реакция на возникающие проблемы автономии этих отношений, приписывания смысла и возможностей представлять индивидуальностью¹.

Сама история представляет собой гораздо более сложную картину, поскольку в ней всегда есть избыточность, излишества, традиции и вариации. Тем не менее основные линии эволюционно обусловленной трансформации общества и его семантики не утрачены, и в целом мы сможем их обосновать в последующих исследованиях, которые далее будут в большей степени обращены к историческим деталям, с многочисленными ограничениями и расширениями, модификациями и дополнительными пояснениями.

1 Как и в других функциональных сферах, автономия только кажется тем, что требует стремления к ней, востребованности ею и борьбы за нее. Эта мысль проводится в семантике, требующей защитить любовь от принуждения со стороны разума, религии, семьи и интересов. Однако с социально-структурной точки зрения автономия возникает в результате перестройки общества дифференциалистского типа, как некое неизбежное следствие, которое семантика должна затем учитывать в своих попытках определения смысла. О параллельной проблеме в функционально-обособленной сфере образования см. Niklas Luhmann / Karl Eberhard Schorr, Reflexionsprobleme im Erziehungssystem, Stuttgart 1979, p. 46.

Важные особенности специального кода страстной любви (*amour passion*) возникают в XVII веке, распространяются преимущественно во Франции, и получают осознанную кодификацию во второй половине столетия². Конечно, у этих взглядов было много предшественников: античная и арабская любовная поэзия, средневековые миннезингеры, богатая любовная литература итальянского Возрождения. В той мере, в какой эта литература стремится зафиксировать серьезную семантику любви, которая – в ее противоположности обыденному знанию, аферам и чувственной реализации – была бы достойна сохранения, она пользуется простым средством *идеализации*. Ее кодекс фиксирует идеалы. Любовь находит свое оправдание *в совершенстве объекта*, к которому ее влечет (подобно тому, как всякое стремление, согласно античному учению, определяется сообразным ему объектом).³ Любовь, таким образом, есть идея совершенства, проистекающая из совершенства своего объекта, почти принуждающая к ней им и потому являющаяся «страстью».

- 2 Хороший обзор дает сборник отрывков, упорядоченных по ключевым словам, под редакцией Жана Корбинелли, *Sentimens d'amour, tirez des meilleurs poètes modernes*, 2 vols. Paris 1671; а также несколько педантичный сборник вопросов о любви с ответами Шарля Жолнея (*Charles Jaulnay*), *Questions d'amour ou conversations galantes. Dédiées aux Belles*, Paris 1671 г. Именно такие вторичные издания демонстрируют интерес к кодификации.
- 3 Соответственно, трактаты о любви неизменно начинаются с представления своего предмета, из которого они выводят действующую причину любовной страсти. См.: Flaminio Nobili, *Trattato dell' Amore Humano* (1567), переизданное в Риме в 1895 г. с маргиналиями Торквато Тассо. О Средневековье, которое в этом отношении не следовало за уважаемым в других отношениях Овидием, а подчеркивало идеальность и «моральность» любви, см. также: Egidio Gorra, *La teorica dell'amore e un antico poema francese inedito*, in *Fra Drammi e Poemi*, Milan 1900, pp. 199-500.

Конечно, совершенство не означает улучшения в одном измерении. Любовь переживается как полная противоречий¹ и, особенно в сонетах Возрождения, изображается как горькая любовь (*amare amaro*).² Это важные источники всего того идейного наследия, которое впоследствии словно играючи переоформляется в парадоксы. Идея заключается в желаемом единстве, а проблема – в различии между влюбленными, которое должно быть познано и выстрадано также и как телесное различие. Установки в отношении чувственной любви у разных авторов различаются, но общим основанием для включения телесности остается цель найти спасение в высших формах любви. Половая любовь переоформляется посредством любви духовной.³ Таким образом, любовь всегда очарована возможностью ее углубления в обращении к неземным объектам. Для великой любовной семантики Средневековья *дифференция* между любовью к Богу и любовью к женщине – это то различие, которое подразумевается – *в обоих случаях* – как провозглашенное мистическое единство⁴. Высокая любовь, таким образом, представляет свой объект так, что-

бы он включал в себя религиозное содержание, – и не только как нечто, что – в отношении собственного автономно установленного желания – определяло бы различие между удовлетворением или неудовлетворением. Высокая любовь предполагает достаточное знакомство с объектом⁵.

Таким образом, она развивается параллельно иерархиям⁶ и идее морального порядка, т.е. порядка, регулирующего то, что заслуживает уважения, а что – неуважения; поэтому на уровне сформулированной семантики она избегает риска (пусть всегда и необходимо помнить, что интерес к любви питается и из других источников). Эта *теория* любви согласуется с *представлениями* самих влюбленных, или, по крайней мере, она утверждает это соответствие.

Все это еще служило стандартом в XVII веке. Начиная, по крайней мере, с эпохи миннезингеров Средневековья наряду с традиционным представлением об *amicitia* и *caritas* культивировалась идея о том, что в ухаживании, нацеленном на любовь, было важно завоевать любимую, которая признавала и поощряла бы самоуважение и самообладание любящего. Это – исходное основание для всей социальной рефлексивности любовной семантики. Кроме того, до XVII века в основе семантики любви лежало понятие «служение», в котором долг и энтузиазм совпадают и которое можно применить к аристократическому поведению в целом. Это

- 5 Характерную с этой точки зрения деталь можно найти в романе мадам де Ла Файетт «Принцесса Клевская». Любовь начинается с танца, который вызывает восхищение всех зрителей и проходит в полной гармонии, несмотря на то, что партнеры не знают друг друга.
- 6 Ср. Аристотель, «Никомахова этика», 1158b. Широко обсуждавшаяся природа привязанности должна измеряться в зависимости от социального положения, даже и особенно если дружба или любовь сами по себе предполагают или создают взаимное равенство. Привязанность какого-то одного человека, так сказать, стоит больше, чем привязанность какого-то другого. И это также исключает возможность того, что одной только любви было бы достаточно, чтобы завоевать любовь.

- 1 О позднесредневековых стилизациях см. например, William George Dodd, *Courtly Love in Chaucer and Gower*, 1913, reprint Gloucester Mass. 1959, p. 78
- 2 Обзор источников, некоторые из которых весьма разнородны, см. в Luigi Tonelli, *L'amore nella poesia e nel pensiero del Rinascimento*, Florence 1933; John Charles Nelson, *Renaissance Theory of Love: The Context of Giordano Bruno's Eroici Furori*, New York 1958. В качестве примера см: *Amor mi sprona in un tempo et affrena* etc. в сонете Петрарки CLXXVIII, цит. по: *Le rime di Francesco Petrarca* (ed. Giuseppe Salvo Cozzo), Florence 1904, p. 181 f. Если считать элегии Жана де Лафонтена (*Œuvre* vol. 8, Paris 1892, pp. 355-376), то вряд ли это даст что-то новое.
- 3 Тем не менее, мы уже видим характерное для XVII века преобразование в ступенях совершенства, кульминацией которого становится уже не спасение, а чувственная реализация любви: проявление высшей благосклонности. См. также: Gogga op. cit. p. 219; Nelson op. cit. p. 52.
- 4 Питер Дронке именно в этом, а не в обычных топиках о придворной любви, усматривает подлинную новизну вклада Средневековья в семантику любви. Ср. *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, 2 vols. 2nd ed. Oxford 1968.

понятие служит для обозначения преодоления эгоистической самоотнесенности и, следовательно, является моральной идеей. Тем не менее в XVII веке изменился по крайней мере один решающий аспект: недостижимость боготворимой женщины переносится в область решений самой этой женщины. В Средние века это гарантировалось сословными различиями.¹ В Италии, по крайней мере, согласно французской литературе XVII века, предположительно осуществлялся эффективный внешний контроль.² Уже только привлечение внимания возлюбленной, встреча с ней и обмен взорами, – все это требует усилий.³ Во Франции, напротив, обеспечивают более свободное социальное положение женщины, ее способность принимать самостоятельные решения. В связи с этим возникает различие между «*précieuses*» и «*coquettes*» («прециозницами»⁴ и «кокетками»): первые всегда говорят «нет», вторые – «да». Соответственно, первые считаются более желанной целью.⁵ В любом случае предполагается свобода выбора: «*La liberté est de*

l'essence de l'amour».⁶ А раз так, то и влюбленный может настаивать на самоопределенности своего желания; тогда ему уже не нужно никакого оправдания, кроме самого желания. Имманентное совершенство любимого человека утрачивает значение, культ совершенства регрессирует, фигура предупредительного кавалера (*des cavalière servente*) теряет убедительность. И это желание само прячет свой предмет за прекрасной внешностью, у которой оно находит благосклонность. Свобода выбора любви утверждается с помощью иллюзий, которые, в свою очередь, просматриваются насквозь. Возникает необходимость в коде, который не только предуготовливает формы для прославления собственных чувств, но и призван регулировать коммуникацию между двумя партнерами.

Обособление «двойной контингенции» как двусторонней свободы в пользу того, решаться ли или нет на вступление в любовные отношения, стимулирует развитие особой семантики, которой можно придерживаться *вместо того*, чтобы ориентироваться на социальные отношения, теряющие в своей определенности.⁷ Нельзя не подчеркнуть, что свобода выбора любви, о которой здесь идет речь, касается персон, *состоящих в браке*, и *внебрачных* связей. Незамужние дочери достаточно эффективно защищены от соблазнения, и их соблазнение вряд ли «прославило» бы героя. Свобода начинается с брака.⁸ Применительно к эволюции семантики любви это означает прежде всего то, что готовность вступить в брак не принимается как доказательство любви. Речь идет о людях, которые уже не могут предложить такое доказательство, ведь они больше не могут вступить в

6 «Свобода – это сущность любви». Jaulnay а.а.О., р. 68

7 Мы уже отмечали, что это общий аспект развития символически генерализованных, самореференциально-систематизированных медиа коммуникации.

8 Это четко сформулировано в указании для вступающей в брак женщины по использованию этой свободы и связанных с ней стимулов для женихов: François Hedelin, Abbé d'Aubignac, *Les conseils d'Ariste à Célimène sur les moyens de conserver sa réputation*, Paris 1666.

1 Об этом аспекте любви см. Erich Köhler, *Esprit und arkadische Freiheit*, Frankfurt 1966, pp. 86.

Дифференцированный социологический анализ представлен здесь: Herbert Moller, *The Social Causation of the Courtly Love Complex*, Comparative Studies in Society and History 1 (1959), pp. 137-163.

2 И французы прекрасно понимают недостаток этого средства: после снятия или обхода контроля уже не приходится считаться с внутренним сопротивлением дамы. Но именно это и важно во Франции. В качестве примера такого часто встречающегося сравнения см. Сент-Эвремон, «Комедии», цит. по *Œuvres en Prose* vol. III, Paris 1966, pp. 42-60, где испанка замечает по поводу французской галантности: «*Que d'esprit mal emploie ... A quoi bon tous ces beaux discours, quand ils sont ensemble*» («Что за неправильное использование ума... Какой смысл во всех этих прекрасных речах, когда они вместе»). См. также: Pierre Daniel Huet, *Traité de l'origine des romans*, Paris 1670 (репринт Stuttgart 1966), p. 91.

3 См. инструкции, составленные Франческо Сансовино, Francesco Sansovino, *Ragionamento d'amore*, 1545, цитировано по изданию: Giuseppe Zonta (Ed.), *Trattati d'amore del Cinquecento*, Bari 1912, p. 151-184.

4 [«утонченными» – фр.]

5 Один из вопросов любви (Jaulnay а.а.О., р. 42), строится на этом противоречии: «соблазнить ли мудрую прециозницу или сосредоточиться на кокетке?»

брак, и которым именно поэтому приходится изводить свое воображение, чтобы найти формы, с помощью которых они могли бы доказать свою любовь или выяснить, искренна ли эта любовь или нет.

Таким образом, ситуация с культивируемой ранее этикой любви к середине XVII века становится необычайно сложной. Многочисленные побуждения накладывались друг на друга, приводя к переопределению семантического кода любовной страсти.¹ В решающие десятилетия² контроль над страстной любовью еще считался возможным, но уже и проблематичным. Он возможен только как (моральный) самоконтроль и как признание самоустановленной законности любви. В результате эта самоустановленная законность и образует центр дискуссии. Именно в «прецизионном» понимании жизни возникает ситуация амбивалентности: с одной стороны, мастерства, а с другой – его смехотворности, причем разделить их не представляется возможным.³ Гипертрофированные, суперлативные, «инволютивно»-выработанные⁴ формы языка все больше пропитываются свойством психологической проницательности, посредством которой только и можно постичь и рассчитать свободу выбора.

1 К аналогичной точке зрения мы возвращаемся при рассмотрении предыстории романтической любви. И здесь в основе новации лежит ситуация, когда семантика «переопределяется» за счет переплетения разнородных вызовов.

2 Луиза Горовиц (Louise K. Horowitz, *Love and Language: A Study of the Classical French Moralists*, Columbus Ohio 1977) еще более резко сужает рамки 1660-1680 годами. О параллельно протекающей трансформации интереса к роману см: Max Freiherr von Waldberg, *Max Freiherr von Waldberg, Der empfindsame Roman in Frankreich*, Bd. I, Straßburg 1906, S. 1

3 О «движении прецизников» в 1650-1660 годах см.: Daniel Mornet, *Histoire de la Littérature Française classique 1660-1700: Ses caractères véritables, ses aspects inconnus*, Paris 1940, p. 25. Эта работа (Edouard de Barthélémy, *Les Amis de la Marquise de Sablé*, Paris 1865, Introduction p. 1-72) также дает хорошее представление об изменении моральных установок двора.

4 Об интеракциях в высших слоях общества см.: Gesellschaftsstruktur und Semantik a.a.O. Bd. 1, S. 72-161.

В то же время сопряжение салонной коммуникации и книгопечатания расшатывает однозначность ориентации на правила. Максимумы, выработанные и получившие убедительность в непринужденном галантном общении, будучи представленными в печати, предстают предписаниями, от которых вновь приходится дистанцироваться, чтобы не демонстрировать свою подчиненность им. Благодаря этим новым импульсам вновь достигает расцвета риторика – и тут же устареваает в связи с книгопечатанием.

В результате возникает невыносимый педантизм крепких слов и насмешек. В этой ситуации растворяется та форма, в которой прежде оформлялась вся культурная семантика любви как формы высшего совершенства.

В этой форме даже невозможно уже не только притязание на свободу, но что еще важнее, – отказ от свободы. Если предоставить возлюбленному (-ой) свободу решать по своему усмотрению и в соответствии со своим чувством, что должно произойти, то регуляция на основе *идеалов* разрушается. Вместо этого возможности интенсификации любви переносятся в сферу воображения⁵. В воображении человек распоряжается свободой другого, переплавляет ее с собственными желаниями, перекрывает двойную контингентность на метауровне, который приписывает своему и Другому Эго то, что собственное Эго проецирует для обоих. Но как возникает воображение, как оно создает себе пространство, а главное – как оно создает время? Ответ, как мы покажем более подробно, кроется в концентрации на последней благосклонности – и в ее отсрочке. Фигура идеала сменяется темпорализацией семантики любви.

5 В формулировке конца XVIII века, довольно поздней для такого сдвига, это требование гласит: «Кажется, что любовь не стремится к реальным совершенствам; кажется, что она их боится. Ей нравятся лишь те, кого она создает» («Il semble que l'amour ne cherche pas les perfections réelles; on dirait qu'il les craint. Il n'aime que celles qu'il crée» (Chamfort, *Maximes et pensées*, цитировано по: *Œuvres complètes*, Bd. I, Paris 1824, Перепечатка: Genf 1968, p. 337-449.)

Более того, включение свободы другого в рефлексию социальных отношений должно подорвать ориентацию на *свойства* партнера и заменить ее ориентацией на его *любовь*, в которой, именно потому, что она дается свободно, возлюбленный может вновь обрести себя. Но как ни стара идея о том, что только любовь может породить любовь, отказ от разведывания свойств партнера проходил гораздо сложнее, чем парадоксализация идеалов; этот отказ вряд ли можно было вменить реальному поведению, и уж во всяком случае в обсуждаемую здесь эпоху он еще не интегрирован в код любви.¹ В этом вопросе, как правило, встречаются либо открытые противоречия, либо вторичные соображения. В версии легенды о Купидоне и Психее, разработанной Лафонтеном, от любви ожидают того, что она переживет некоторые, не слишком серьезные недостатки добродетели (любопытство Психеи) и даже недостатки красоты (временное очернение), поскольку это делает любовь более независимой от времени и случая.²

Буланже³ подчеркивает, что любовь может быть завоевана только любовью, что только любовь определяет цену любви; но тут же добавляет: одной любви недостаточно, необходимо еще совершенство характера влюбленных, и одной из пяти причин этого совершенства опять-таки является сама любовь как *passion dominante*. Любовь еще не автономна, она еще не может

полагаться на себя саму, но вынуждена включать в себя в том числе и нормальные общественные ценности благородства (в частности, у Буланже: стремление к *gloire*). Только в XIX веке она обретает строгую формулировку: «Красота, свергнутая любовью» (*La beauté détrônée par l'amour*).⁴ Запущенный таким образом поворот к воображаемому может быть особенно хорошо обобщен на одном примере. В Средние века зародившаяся еще в античности идея о том, что любовная страсть — это своего рода болезнь, все еще воспринималась в совершенно медицинском смысле. Была разработана симптоматика и предложены соответствующие терапии (например, коитус). Сексуальность рассматривалась как нормальное телесное поведение, страсть же, напротив, — как болезнь.⁵

В XVII веке от этого осталась лишь метафора, риторическое клише; но ведь к врачу с метафорой не обращаются. Кроме того, вряд ли соответствует предполагаемой свободе любовного выбора влечение к женщине как к лекарству, отпускаемому по рецепту. Эта фигура непрерывно воспроизводится, но только как метафора, прозрачная для обеих сторон. Свобода, конечно, утверждается, но было бы ошибкой выводить из этой свободы утверждение индивидуальности.⁶ Как считается уже с противоположности типов «утонченной» женщины («прециозницы») и «кокетки», свобода первичным образом интересна как центрированная вокруг борьбы за женщину и ее сопротивления; свобода здесь имеет, так сказать, только одно измерение. Это облегчает запуск нового семантического развития и упрощает

1 См., например, подробное рассмотрение таких разведывательных стратегий в книге: d'Alquié, La Science et l'école des amans : Ou Nouvelle découverte des Moyens infallibles de Triompher en Amour, 2nd ed. Amsterdam 1679, pp. 49., 64. С другой стороны, это соответствует пониманию того, что для завоевания любви недостаточно ухаживать, необходимо также проявлять такт, приносить подарки и т.д. Ср.: René Bary, L'esprit de cour ou les conversations galantes, Paris 1662, p. 233.

2 «Мужайтесь, господа любовники!» — комментирует один из слушателей рассказа: Jean de La Fontaine. Les amours de Psyché et de Cupidon, Paris 1669, цитируется по изданию: Œuvre de Jean de La Fontaine vol. 8, Paris 1892, p. 224.

3 Georges Ernest Jean Marie Boulanger. Morale galante ou L'art de bien aimer, Paris 1669 Bd. 1, p. 101.

4 Так гласит название двадцать седьмой главы «О любви» Стендаля: Stendhal, De l'amour (1822), цитировано по изданию: Henri Martineau, Paris 1959, 41.

5 Jacques Ferrand, Traité de l'essence et guérison de l'amour, Toulouse 1610; также: Aldo D. Scaglione, Nature and Love in the Late Middle Ages, Berkeley 1963 p. 60.

6 Отсутствие в романтической литературе XVII века попыток дать индивидуальную характеристику влюбленным отмечалось многими: Egon Cohn, Gesellschaftsideale und Gesellschaftsroman des 17. Jahrhunderts, Berlin 1921, S. 107.

обособление системы. Соответственно, можно выделить относительно безличные источники развития подобных идей, в которых персонажи, если не считать их пол, оказываются взаимозаменяемыми: пасторальный роман, особенно гигантский роман Астрей¹, любовное письмо, специально изготовленное и переписываемое снова и снова как риторический формуляр², салонные беседы на темы любви и особенно салонная игра в «вопросы любви», как и ее литературное выражение.³

Суд любви (*cour d'amour*) и школа любви (*école d'amour*) служат метафорами, характеризующими возможности оценивать любовное поведение, а также его

- 1 Ср.: Jacques Ehrmann, *Un paradis désespéré: L'amour et l'illusion dans «l'Astrée»*, Paris 1963. О бледности личностных характеристик в романах того времени см. также: Sévo Kévorkian, *Le thème de l'amour dans l'œuvre romanesque de Gomberville*, Paris 1972, p. 23
- 2 Ср.: Mornet op. cit. p. 318; Bernard Bray, *L'art de la lettre amoureuse: Des manuels aux romans (1550-1700)*, The Hague-Paris 1967. Что особенно бросается в глаза в этих книжечках-образцах для писем, так это то, что на первый план – применительно к письмам всех видов, включая любовные, – ставятся тщательность формулировок и концентрация комплиментов. Влюбленные же вдохновляются иными образцами, нежели те, кто в качестве поводов для написания писем выбирает рекомендации, благодарности и т.д. Ср.: например: Jean Puget de La Serre, *Le Secrétaire de la cour ou la manière d'écrire selon le temps*, новое издание Lyon 1646; Boursault, *Lettres de Respect, d'Obligation et d'Amour*, Paris 1669. Следует также отметить книгу: Raymond Lebègue, *La sensibilité dans les lettres d'amour au XVIIe siècle*, Cahiers de l'Association internationale des études françaises 11 (1959), pp. 77-85 с тезисом о том, что подлинность выражения чувств и, соответственно, общественное восприятие этого вопроса возросли настолько, что в последней трети XVII в. стали публиковаться и любовные письма женщин.
- 3 С. Rouben, *Un jeu de Société au Grand Siècle: Les «questions» et les maximes d'amour, XVIIe Siècle* 97 (1972), pp. 85-104. См. также: René Bray, *La préciosité et les précieux*, Paris 1960, pp. 148. О дальнейшем развитии событий в Англии см.: Wilhelm P. J. Gauger, *Geschlechter, Liebe und Ehe in der Auffassung von Londoner Zeitschriften um 1700*, Diss. Berlin 1965, S. 49. Здесь вопросы задаются журналу и на них отвечают редакторы с расчетом на аудиторию, которая (как можно предположить) в целом заинтересована в них. Таким образом, форма постановки вопросов и ответов на них уже оторвана от контекста дифференциации по слову и происхождению.

способность к обучению.⁴ Роман часто представляет собой скорее демонстрацию галантности, чем правдоподобное повествование.⁵ Предполагается, что правильные установки и поведение могут быть кодифицированы, и книгопечатание, похоже, укрепляет это предположение. Рецептология любви написана так, как будто существуют надежные способы оболыщения, а свобода говорить «да» или «нет» уже этим предполагается.

То же, что может быть признано как индивидуальное, облачается в риторические преувеличения, и тем самым вновь стандартизируется. Во всех этих формах приводится в действие процесс открытия, ориентированный на самоопределенность искусства любви и потому интересуются именно типичным, а не индивидуальным.⁶ Романы дают героям общественный ранг и имя – и этого достаточно, чтобы их охарактеризовать. Соответственно, их поступки оцениваются по общепринятым критериям. Так, например, обсуждается вопрос о том, насколько правильным было знаменитое признание в любви принцессы Клевской, с точки зрения ее ситуации.⁷

Индивидуальное присутствует лишь как случай применения общего. Именно поэтому можно копировать фразы и комплименты, не опасаясь, что адресат воспримет их как неуклюжие или бестактные. А индивидуаль-

- 4 Что часто используется в романах. См.: Du Peret, *La cour d'amour ou les bergers galans*, 2 Vol. Paris 1667. Так же анонимного автора: *L'escole d'amour ou les héros docteurs*, 2. Ed. Grenoble 1666, p. 90. О средневековой традиции см.: Pio Rajna, *Le corti d'amore*, Mailand 1890; Paul Remy, *Les «cours d'amour»: légende et réalité*, Revue de l'Université de Bruxelles 7 (1954-55), p. 179-197; Theodor Sträub, *Die Gründung des Pariser Minnehofes von 1400*, Zeitschrift für romanische Philologie 77 (1961), S. 1-14; Jacques Lafitte-Houssat, *Troubadours et cours d'amour*, 4 Ed., Paris 1971.
- 5 Типичная здесь ситуация описывается в книге: Jean Regnault de Segrais, *Les Nouvelles François ou les Divertissemens de la Princesse Aurelie*, Paris 1657.
- 6 Важные оговорки, которые здесь следует сделать, вытекают из самих фактов, к чему мы еще вернемся.
- 7 Взгляды на эти обсуждения см.: Paolo Russo, *La polemica Sulla »Princesse de Clèves«*, Belfagor 16 (1961), p. 555-602

ное презентируется в беседе лишь постольку, поскольку темы никогда не обсуждаются без учета присутствующих лиц, и в особенности любовные темы никогда не обсуждаются без вовлечения в них присутствующих дам.¹ Игнорирование присутствующих не одобряется (уже независимо от их сословно-родовой принадлежности), но это также означает, что никто не может проявлять себя или рассматриваться слишком индивидуально, потому что это не позволит проявить себя другим.

От-дифференциация семантики любви имеет естественное основание в обособлении специфической интеракции между влюбленными. С учетом этого и разрабатывается код. Тем не менее, обособление специфического интеракционного процесса сохраняет своеобразную амбивалентность. Как и в Средние века, влюбленным советуют хранить тайну; но за ними постоянно наблюдают, о них говорят, и, похоже, есть люди, для которых это становится главным занятием.² Очевидно, что сохранение тайны любви – это форма, обоснованная социальной дифференциацией, которая носит столь же рекомендательный, сколь и недостижимый характер. Проблема не решается на интерактивном уровне, она решается на уровне семантики кода любви. Здесь, прежде всего, необходимо считаться с моральными понятиями и поведенческими максимами, которые в целом предусмо-

трены для поведения представителей определенного социального слоя. Этот фон общения особого типа, все еще привязанного к определенному слою и тем самым придающего уверенность в успехе, делает возможным и в то же время поддерживает обособление любовных отношений и, следовательно, соответствующие процессы от-дифференциации данного кода. В «Астрее» этот код представлен в виде досуга. Но и позднее знатность и, прежде всего, богатство считаются почти неизменными условиями любви.³ В лучшем случае и с большими усилиями они могут быть компенсированы добродетелью, но вряд ли – индивидуальной неповторимостью личностных качеств.

В этом отношении поведенческая модель любви прочно висит на шарнирах стратификационной социальной дифференциации. Но в то же время на уровне семантических формулировок появляются признаки, преодолевающие эти условия, а именно – выраженные в парадоксах, сознательно создаваемые иллюзии, формулы с возможностью противоположных оценок, короче говоря, стратегические амбивалентности, опосредующие переход к иной социальной структуре.⁴ Как бы

1 Общее впечатление можно получить здесь: René Bary, *L'esprit de cour* op. cit.; его *Journal de Conversation*, Paris 1673 г. Сравните также с текстами, вышедшими из-под пера участника-наблюдателя: Michel de Pure, *La pretieuse ou le mystère des ruelles*, Paris 1656-58. В формате рамочного повествования см.: François Hedelin, Abbé d'Aubignac, *Histoire galante et enjouée*, Paris 1673. А также: Georges Mongrédien, *Madeleine de Scudéry et son salon*, Paris 1946.

2 О влиянии этой точки зрения смотрите максимы графа Бюсси Рабутена в отношении случая, когда на возлюбленного падает подозрение: «Vous me montrez en vain que vous êtes innocente. Si le public n'en voit autant, Je ne puis pas être content». («Вы напрасно демонстрируете мне свою невиновность. Если ее не видит публика, я не могу быть счастливым»). *Maximes d'amour*, in: Bussy Rabutin, *Histoire amoureuse des Gaules*, Paris 1856.

3 Ср.: *Recueil de pièces galantes en prose et en vers de Madame la Comtesse de La Suze et de Monsieur Pellisson*, 4 Vol., Paris 1684, Vol. I, p. 267: «L'Amour triomphe avec plus d'éclat dans un coeur qui a esté formé d'un sang noble, et la noblesse donne mille avantages aux Amants» «В сердце, движимом благородной кровью, любовь торжествует ярче, а благородство дает влюбленным тысячу преимуществ». О непереносности наличия богатства см. также: François de Caillieres, *La Logique des amans ou l'amour logicien*, Paris 1668, p. 6., 22. С другой стороны, использование богатства для вызова любви – это уже одна из амбивалентностей кода. С одной стороны, как коротко и ясно свидетельствует Рене Бари, (René Bary а.а.О. (1673), p. 178.) «point d'argent point de Dorimene, que point d'argent point de Suisse» («Нет денег, нет и Доримены, нет денег, нет и Швейцарии»). С другой стороны, «Il faut être dupe ou Allemand pour gagner les femmes par la dépense» («Чтобы завоевать женщин, тратя деньги, нужно быть дурачком или немцем»). Chevalier de Mailly, *Les Disgrâces des Amants*, Paris 1690, p. 64).

4 Доказательства, прежде всего, см. здесь: Max Freiherr von Waldberg, *Die galante Lyrik: Beiträge zu ihrer Geschichte*

удивительно это ни звучало, но *парадоксализация*, как мы вскоре покажем, оказывается техникой, обладающей мощной *систематизирующей* силой, а систематизация – это та форма, в которой можно добиться стабильности даже для невероятных требований к поведению.

Прежде чем перейти к деталям, необходимо кратко рассмотреть парадоксальное кодирование. Вообще говоря, функция кодов символически генерализированных медиа коммуникации состоит в том, чтобы обеспечить достаточную вероятность акцептации невероятных ожиданий. В конечном итоге именно *этот* социально-структурный парадокс всегда переносится на семантический уровень и выражается как парадокс, заложенный в с самом предмете (в сущности религии, познания, любви). Усиление значение и раскрытие базового парадокса, порождающие обособлению коммуникативных медиа, приводят к появлению эксплицитно формулируемых парадоксов, которые, с одной стороны, вуалируют базовый парадокс, а с другой – операционализируют его для определенных сфер коммуникации.

Парадоксализация не означает неспособности к действию. Она также не означает необходимости делать выбор и принимать решения. Влюбленные не сталкиваются с принудительными моделями выбора или несовместимыми альтернативами. Скорее, парадокс связан с уровнем ожиданий, которые человек адресует своему партнеру по интимным отношениям, а любовь символизирует то, что исполнение всех ожиданий все же возможно. Через парадоксализацию (а не уже через идеализацию) все обычные ожидания отфильтровываются, и как бы создается сцена, на которой может появиться любовь. В культуре, которая ценит рациональность и полагает логику чем-то здоровым, парадоксальная мо-

тивация понималась с патологической точки зрения (самое значительно исключение Блэз Паскаль).¹ Согласно широко распространенному сегодня мнению, она порождает шизофрению² или, по крайней мере, компульсивное повторение патологического поведения.³ С другой стороны, это еще и индульгенция, оправдывающая всякое поведение. В одном отношении парадоксальная коммуникация оказывает разрушающее воздействие на личность, а в другом отношении – на социальную систему. На одно следствие указывает психиатрия, на другое, например, дискуссии вокруг концепции романтической любви. То, что превращение невероятного в вероятное сопряжено с такими рисками, вряд ли удивит социологов. Вопрос лишь в том, можно ли более точно зафиксировать условия, которые приводят к патологии. Если мы поставим этот вопрос применительно ко всем символически генерализированным медиа коммуникации, то можно заметить, что во многих случаях их можно противопоставить самому процессу коммуникации⁴. Гёделевская неразрешимость практически не имеет значения для исследований.

То же самое относится к парадоксам «господина/раба» и практике успешной или неуспешной политической коммуникации.⁵ Применительно к экономике эта

und Charakteristik, Straßburg 1885, S. 44; Henry T. Finck, *Romantische Liebe und persönliche Schönheit: Entwicklung, ursächliche Zusammenhänge, geschichtliche und nationale Eigenheiten*, 2. Aufl., Breslau 1894, Bd. I, S. 339; Vilhelm Aubert, *A Note on Love*, in ders., *The Hidden Society*, Totowa N.J. 1965, p. 201.

1 Hugo Friedrich, *Pascals Paradox*, *Zeitschrift für romanische Philologie* 56 (1936), S. 322-370.

2 Gregory Bateson / Don D. Jackson / Jay Haley / John Weakland, *Toward a Theory of Schizophrenia*, *Behavioral Science* 1 (1956), p. 251-264.

3 Gregory Bateson, *The Cybernetics of «Self»: Toward a Theory of Alcoholism*, *Psychiatry* 34 (1971), p. 1-18; „Steps to an Ecology of Mind“, New York 1971.

4 Это упускается из виду в том названии главы книги, которое предложил Энтони Уилден: «The Double Bind: Schizophrenia and Gödel»: Anthony Wilden, *System and Structure: Essays in Communication and Exchange*, London 1972, p. 110.

5 Здесь решающим прогрессивным шагом в развитии мне представляется переход от констелляций из двух человек к констелляциям из трех человек с облегчением круговой самореференции. Подробнее: Niklas Luhmann, *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, Munich 1981,

развилка четко прослеживается у Адама Смита: общий моральный парадокс альтруистического эгоизма – пусть и не для моральной теории, но для экономической теории – разрешается таким образом, что соответствующее поведение перестает выступать раздражителем. Так, беспрепятственное следование собственным целям с автоматически возникающим эффектом порядка прославляется как возникновение порядка из беспорядка. Такая форма решения проблемы: уплотнение уровня данных интеракций как реакция на парадокс, а значит, и уплотнение текущей коммуникации как реакция на этот парадокс, при всем признании парадоксальной конституции системы, — все это не может быть перенесено на случай любви, поскольку любовь регулирует интимную коммуникацию, а интимная коммуникация не образует систем вне уровня интеракций. Поэтому такая дифференциация основанной на парадоксе макросистемы и регулируемой интеракции, которая благоприятствует той иллюзии, будто современное общество – это специфически-рациональное общество (Макс Вебер), здесь отказывает. В интимной коммуникации приходится принимать и даже экспрессивно применять ее парадоксальную конституцию. Убежать в иллюзорную рациональность здесь не получится.

Причины этого можно выяснить, задавшись вопросом, какие специфические структурные проблемы интимного общения решаются с помощью применения парадокса. Они – в их различии – являются результатом их зависимости от свободного решения. Это исключает возможность понимать правила поведения так, будто бы оно непосредственно кондиционируется этими правилами. Если же, в противовес этому, осуществлять парадоксализацию этого кода, то ориентированное на него поведение может быть представлено как смыслообусловленное, упорядоченное и в то же время как свободное. Кроме того, форма парадокса помогает не разрешить (lösen) проблемы каузальной атрибуции, а их разложить (auflösen). В

этом случае не может быть четкого приписывания обязанностей и ответственности (как в современной литературе по ведению семейного хозяйства). Интимность также не понимается как отношение обмена. Во всем, что происходит, человек находит причины и в другом, и в себе, и всякое управление их атрибуцией себе (Ego) или Другому (Alter) уже само по себе является прегрешением против кода любви. Мы вернемся к этому в следующей главе в связи со снятием различия между пассивным и активным.

Но как этот парадокс превратить в семантически приемлемую реальность? Здесь нет недостатка в предлагаемых решениях. Как мы увидим далее, классическая эпоха развивала рациональность урегулированной иррациональности, а романтизм – предложил концепт иронии и опирался на идею возрастающего значения неискренности. Однако это были слишком требовательные формы (и в любом случае применимые только к определенному классу). То, что возобладало, предстает, скорее, своего рода тривиализацией парадокса. Семантика любви может предоставить каждому те слова и чувства, которые он хочет вызвать. Она делает возможным свободное и гибкое поведение, которое обязано своей согласованностью не коду, которому оно следует, но, – если это вообще возможно, – учитыванию интересов партнера и истории системы интеракций. Эта модель решения могла бы быть достаточной, если бы было верно то, что обычно предполагается сегодня: что у людей – в особенности в современных жизненных условиях – есть спонтанная потребность в личных отношениях и интимной коммуникации, так чтобы не приходилось преодолевать чрезмерно больших барьеров невероятности такой коммуникации. Но так ли это на самом деле?

Глава 6:

**Страсть: риторика избыточности
и опыт нестабильности**

Облачение высказываний о любви в форму парадоксов – это не изобретение XVII века, а античная и средневековая традиция¹. Именно она породила *любовную казуистику*, поскольку парадоксы могут быть разрешены только в каждом конкретном случае и только благодаря действию самих влюбленных². На этом основана близость любви к форме повествования. Любовь есть тема для романа *par excellence*. На уровне образов, формул и метафор – здесь, как и везде, – трудно определить, что же является действительно «новым».³ Однако если взглянуть на код как на целое, то становится очевидным своеобразный разворот в этой тенденции: если Средневековье цеплялось за мистическое единство (*unio*), перекрывающее все семантические противоречия, то в XVII веке начинают придавать парадоксу собственное значение, продвигают его ради него самого и именно в этом усматривают единство кода любви. Парадокс становится завершающей формулой кода, и это позволяет легитимировать нестабильность и психологическую утонченность.

«Казуистическое» разрешение парадокса смещается от *экземплярности* к *индивидуальности*, а это, в свою очередь, означает, что парадокс должен быть составлен по-другому. Парадоксальные отношения между придворной дистанцией и всепобеждающей страстью в XVII-ом веке уступают место прежде всего проблемам време-

ни. Новый акцент на парадоксе можно распознать, сравнив рассказ Лафонтена «Любовь Психеи и Купидона»⁴ с античной моделью (Апулей): прорицание оракула в начале рассказа превращается из обычного вуалирования смысла в тему, раскрывающую парадокс любви.

Центральная тема гордыни (*Hybris*) переформулируется в (оправданное) желание исполнения последнего все еще открытого желания. (Временный) отказ от исполнения этого желания не вытекает из нуминозности божественного, а является простым капризом и, следовательно, моментом самой истории любви. История (по крайней мере местами и насколько позволяет материал) переписывается в смысле типичной психологии любовного процесса, а парадокс оракула («чудовище» обеспечивает высшее счастье; траурное платье на пути к любви) становится законом природы, предписывающим любовь. Именно тема любви отлично подходит для демонстрации того, как меняется положение парадокса, поскольку эта тема хорошо подходит для провозглашения стабильности нестабильного. Гилас в «Астрее», все еще приверженной мистическому *unio*, или Дон Жуан представляют соответствующие модели поведения, укorenенные гораздо более глубоко, чем это представляют последующие морализации.

Непостоянство теперь становится необходимо-стью. Даже если, как теперь говорят, невозможно всегда любить один и тот же объект, нужно верить, что любить будут всегда⁵. Даже в отдельных случаях влюбленный

4 Œuvre de Jean de La Fontaine Bd. 8, Paris 1892, p. 1-234.

5 Bussy Rabutin, Histoire amoureuse de France op. cit. p. 242. Но то же самое и в противоположность прециозности: «L'amour n'est pas seulement une simple passion comme partout ailleurs, mais une passion de nécessité et de bienséance: il faut que tous les hommes soient amoureux» («Любовь – это не простая страсть, как везде, а страсть необходимости и уместности: все люди должны быть влюблены»), – говорит Мадлен де Скюдери в «Великом Кире». De Planhol op. cit. Однако методы были разными: либертины стремятся достичь длительности через смену [партнеров], прециозники – через избегание финальной благосклонности.

1 См. выше, гл. 5.

2 Эта связь парадокса и казуистики отмечена также здесь: Ilse Nolting-Hauff, Die Stellung der Liebeskasuistik im höfischen Roman, Heidelberg 1959, S. 5.

3 Тот же самый вопрос в отношении Средневековья поставлен здесь: Peter Dronke, Medieval Latin and the Rise of the European Love Lyric, Oxford 1965, vol. 1, p. XVII, 2, 50, 57.

должен действовать вопреки здравому смыслу, руководствуясь фикцией продолжительности: «Il doit agir comme si son amour ne pouvoit jamais finir» («он должен действовать так, как будто любовь не закончится никогда»)¹, а на вопрос о продолжительности он отвечает в стиле вопросов «максим любви»: «Il n'y en a que dans l'idée et dans les promesses des amants» («Она только в идее и обещаниях любовников»)². Так может формулировать тот слой, который еще не уверен в своем словесном статусе; но если парадоксы и иллюзии вообще могут быть восприняты всерьез и формулироваться как код, то это также создает на семантическом уровне стабильность для нестабильного, способную пережить свои начальные условия. Структура тематик в рамках любви-страсти (amour passion) содержит достаточно материала, на котором можно на отдельных случаях продемонстрировать эффект данной трансформации. В то же время эта структура демонстрирует, как такая трансформация сводит к единству код медиума любви. Далее мы выделим наиболее важные моменты, чтобы обосновать эту историческую и контекстуальную связь. Пожалуй, самые важные вопросы, касающиеся от-дифференциации и особого трактования любви, а также внутреннего упорядочивания соответствующего кода, решаются через понятие *страсти*.

В этом понятии, в зародыше, заложена возможность освободиться от социальной и моральной ответственности в вопросах любви. Изначально под «страстью» понималось такое состояние души, при котором человек оказывается пассивно страдающим, а не активно действующим. Это само по себе не исключает обязанности отчитываться за действия, совершенные в результате страсти. Страсть не является оправданием, если охотник стреляет в корову. Однако ситуация переворачивается, когда страсть признается как своего рода

институт и ожидается в качестве условия образования социальных систем; когда ожидается и, более того, требуется, чтобы человек подпадал под действие страсти, сделать с которой он ничего не может, пока не вступит в более близкие любовные отношения. Поэтому семантика страсти используется для прикрытия институционализированных свобод, т.е. для их защиты и одновременного сокрытия. Страсть обращается в свободу действий, которые не нуждаются в оправдании ни как таковые, ни по своим последствиям. Активность маскируется под пассивность, свобода – под принуждение.³ А семантика пассивности (как страдания) риторически используется для того, чтобы принудить женщину к ответу на любовь: в конце концов, ее красота причинила любовь, и мужчина невинно страдает, если она ему не поможет.

Однако это отнюдь не было первоначальным значением термина «страсть». В Средние века это понятие занимало центральное положение в теории и теологии. С него считывалось то, как следовало применять всеобщее различие телесных и бестелесных вещей применительно к человеку. *Passio* трактовалось как чувственная самоактивация человеческого тела. Если, по Августину, предполагалось резкое разделение души и тела, то только душа могла рассматриваться как носитель высших качеств, тело же подчинялось влечениям. Если же принималась единственность души и тела (Фома Аквинский), то именно страсть как самоактивация тела становилась «субъектом» добродетелей⁴, или, по крайней мере, ареной самопреодоления, борьбы высших и низших влияний. Это понятие, таким образом, должно было нести на себе все бремя проблемы, перешедшее в антропологию из центрального для староевропейской мысли различие-

3 С этой точки зрения Бюсси Рабутен защищается от топоса «молниеносности поражения любовью»: «Ты не любишь, если не хочешь любить». Bussy Rabutin, a.a.O. 1972, p. 390.

4 См.: Marie-Dominique Chenu, Les passions vertueuses: L'anthropologie de saint Thomas, Revue philosophique Louvain 72 (1974), p. 11-18.

1 Recueil La Suze. Pellisson a.a.O. Vol. I, p. 242.

2 Jaulnay a.a.O., S. 83.

ния *res corporales* / *res incorporales*, и его судьба зависела преимущественно от того, что здесь выражалось сильнее – различие или единство. По мере разложения этого контекста, который почти полностью заполнял объем этого понятия, «страсть» становилась доступной, так сказать, вне контекста. Предметная наполненность этого понятия может использоваться и с новыми акцентами – в соответствии с новыми потребностями. Традиция передает нам смысл драматизма и борьбы с самим собой. Точно схваченная пассивность самоактивации тела также остается составной частью этого понятия. Так, понятие любви как страсти в XVII веке изначально оставалось привязанным к старому «пассивному» понятию страсти. Речь идет о том, как выстрадано некоторое впечатление (das Erleiden eines Eindrucks). Само это стремление по-прежнему трактуется по-старому, как пассивное, как *faculté appetitive*, которое выражается во впечатлении от качеств желаемого объекта. По-прежнему можно сказать, что добродетель (*virtus, vertu*) «квалифицирует» страсть как ее носителя. «La passion est la reception de la vertu de l'agent; comme quand de beaux yeux donnent de l'amour». («Страсть – это принятие добродетели действующего, как когда красивые глаза дарят любовь.»).¹ Но поскольку это происходит с обеих сторон, то действие и страсть на обеих сторонах интегрированы друг с другом. «Bien souvent l'agent pâtit en agissant, et le patient agit sur son agent».² «L'Amant et l'Amante sont agents et patients à la fois».³ «Страдающая сила» и «действующая сила» люб-

ви начинают различаться и именно поэтому рассматриваются как две формы одного предмета.⁴ Становится понятно, что условия социальной интеракции сплавляют действие и страдание в новое идейно-историческое единство; они активизируют *Passion* (страдание), так сказать, как мотив страстного действия.⁵

Во второй половине XVII века эта активизация страсти привела к позитивной переоценке данного понятия. От противопоставления страсти и чести (*passion und honnêteté*), как это все еще предполагал, например, шевалье де Мере, можно отказаться, и страсть, таким образом, могла получить оценку с точки зрения антропологии и принадлежности к соответствующему социальному слою. Переход от пассивного к (в том числе) активному понятию страсти также является предварительным этапом для любой возможной индивидуализации, потому что только действие, а не переживание, может быть приписано индивиду. Тот факт, что эта активация страсти осуществляется путем реагирования на рефлексивные социальные условия любви и что активация роли любящего влечет за собой наполнение этой роли личностными характеристиками, мы считаем решающим стимулом для перестройки семантики любви от идеальных к парадоксальным поведенческим ожиданиям. В любом случае, на этом этапе особенно легко понять, как социально-структурные условия вызывают трансформацию семантики и способствуют отдифференциации систем коммуникаций. Любовь теперь можно представить как некую суперстрасть, которая берет на службу все остальные страсти, или как квинтэссенцию страстей как таковую.⁶ Она становится принципом

- 1 De Caillieres op. cit. p. 84. О понятии любви в «Астрее», которое до сих пор полностью находится в этом русле, см. также: Ehrmann op. cit. Также смотритесь влиятельный подход в ее переопределении у Декарта «Les passions de l'âme» («Страсти души») уже в 1649 году. Здесь уже сама душа становится фактическим местом атрибуции страстей, а дух – фактором их порождения, сохранения и усиления.
- 2 [«Очень часто действительный страдает, действуя, а страдающий действует на своего действительного»] De Caillieres a.a.O., S. 85.
- 3 [«Любовник и любовница суть действующие и страдающие»] De Caillieres a.a.O., S. 85.

4 Cp.: Charles Vion d'Alibray, L'amour divisé: Discours académique, Paris 1653, p. 12

5 О переоформлении «страдания» («Passion») в целом см.: Eugen Lerch, »Passion« und »Gefühl«, Archivum Romanicum 22. (1938), S. 320-349.

6 О прообразах этих идей у Августина Блаженного см.: Abbé de Gérard, Le caractère de l'honeste-homme morale, Paris 1682, p. 21

активности, и тот факт, что этот принцип называется страстью, означает лишь то, что не нужно объяснять, оправдывать или извинять ее это состояние активности. На примере любви можно проиллюстрировать, что (и как) эта страсть принуждает к служению противоположные средства: присутствие и отсутствие любимого (-ой), надежда и отчаяние, смелость и страх, гнев, уважение, — все это служит любви только для ее собственного укрепления.¹

Единство любви становится рамочным представлением для изображения практических парадоксов жизни. Делая акцент на страсти, изначально утверждается, что любовь разыгрывается вне сферы рационального контроля. Можно подумать, что это лишает продуманное поведение и мастерство возможностей для раскрытия. На самом деле все обстоит с точностью до наоборот. Именно иррациональность страсти должна сделать невероятным одновременное поражение ею двух людей по отношению друг к другу. Амур не выпускает две стрелы одновременно. Любовь может поразить случайно, но обычно это двойная случайность; поэтому ей нужно помогать — не в последнюю очередь для того, чтобы путем ухаживания и соблазнения укрепить и собственное чувство. Беззащитность по отношению к собственной страсти и искушенность по отношению к страсти другого вступают между собой во все более усиливающуюся связь: чем больше страсть, тем больше благоразумия и продуманного планирования поведения, причем с обеих сторон, если оба еще не уверены в страсти другого и поэтому переживают ситуацию как асимметричную. Поэтому не стоит доверять первому впечатлению о несовместимости семантических обозначений: эта про-

екция на социальные отношения, отмеченные двойной контингентностью, делает комбинацию противоположного возможной, более того, необходимой.

Коммуникативный медиум любви полагает свою системную референцию не в психической, а в социальной системе. Поэтому традиция *ars amandi* (искусства любви) получает продолжение. Если рассматривать многочисленные описания, трактаты и советы по искусству обольщения, то, конечно, не стоит читать их слишком поверхностно. Они презентуются как тайное знание, но их публикуют и обсуждают в салонах. Из этого следует сделать вывод, что в отношении дам они также выполняют функцию предупреждения.² Однако предупреждение и само по себе опасно, и мужьям рекомендуется не предупреждать жен о соблазнителях³, поскольку это привлекает внимание и интерес и, как всякая самозащита, тем в большей степени подвергает женщину опасности любви. Как всегда: никогда нельзя чувствовать себя в безопасности, полагаясь исключительно на мастерство. Как только соблазнение становится учением и литературой, оно превращается в игру двух партий. Тогда это может быть только прозрачная игра, в которой участвуют только те, кто хочет участвовать. Человек подчиняется коду и его правилам, позволяет себе себя соблазнить или хотя бы на время поиграть с огнем, при этом привлекательность заключается не в последнюю очередь в том, что игра может выйти из-под контроля, причем и в этом случае — для обеих сторон.

Слияние активности и пассивности с обеих сторон в новом понятии страсти не означает, что снимается асимметрия в отношениях между полами. Но она должна быть реконструирована на основе этого един-

1 Подробное объяснение этого тезиса см.: Le Boulanger op. cit. Vol. I, p. 29. Письмо посвящено кронпринцу и особенно подчеркивает героическую силу, необходимую для контроля над такой почти неукротимой страстью. Таким образом, воинское сословие может продолжать свойственный для него героизм и в любовных делах, в результате придавая ему форму галантности и удовольствия.

2 Это относится уже к Средневековью. Обоснование см. здесь: John F. Benton, Clio and Venus: An Historical View of Medieval Love, in: F. X. Newman (Ed.), The Meaning of Courtly Love, Albany N. Y. 1968, p. 19-42.

3 Так, в одном из рассказов де Вильдьё: Madame de Villegieu. Annales Galantes, Paris 1670. Перепечатка: Genf 1979, vol. 2.

ства действия и страдания, и это происходит через *две параллельные асимметрии*. С одной стороны, любовь характеризуется как *сражение*¹: как осада и завоевание женщины. С другой стороны, безусловное самоподчинение воле любимого – это форма, в которой любовь себя представляет и является «желаемой».²

Абсолютное подчинение означает полный отказ от своей индивидуальности. Мистические традиции Средневековья³ и платонизм итальянского Возрождения⁴ служат постоянной моделью для этого. В

1 «Невозможно любить без насилия», — утверждается здесь: Jaulnay a.a.O., p. 19. «Любовь, как и война, требует большой осторожности» пишут здесь: Recueil La Suze — Pellisson. vol. I, p. 237. О метафоре «осады» см: vol. III, p. 177. О распространении метафоры сражения см.: d'Alquié a.a.O. (1679); Louis Ferrier de la Mattinière, Precepts galans, Paris 1678, p. 86. In: Ovide amoureux ou l'école des amans, Den Haag 1698, p. 24; (Ortigue) de Vaumoriere, L'Art de plaire dans la conversation, 1688, 4. ed. Paris 1701, p. 395. Мужчина ценит сопротивление женщины как условие интенсификации своих усилий, а женщина также ценит настойчивость и выдержку в усилиях мужчины, и оба знают, что оба это знают. Это знание знаний дает им обоим уверенность, необходимую им для продолжения, и возможность относиться друг к другу как к равноправным противникам. «Любовь — это тип войны, в которой нужно продвигаться вперед как можно дальше и расслабляться как можно меньше» (de Vaumoriere a.a.O.).

2 «Как только отдашь свое сердце красавице, надо думать только о том, чтобы доставить ей удовольствие, нельзя иметь никакой другой воли, кроме ее воли; и в каком бы настроении человек ни находился, ему приходится силой управлять своими чувствами. Мы должны изучить все ее мысли, смотреть на все ее действия, аплодировать им и забыть все, чтобы помнить только ее и воздавать должное ее красоте.» Recueil La Suze — Pellisson a.a.O. Vol. I, S. 222. Покорности как таковой недостаточно, она должна сопровождаться ответной нежностью, она зависит от формы, «от того, как» (ор. cit., p. 249). Покорность также не должна быть просто уловкой ухаживания и прекращаться, когда любовь услышана; она должна длиться до тех пор, пока длится любовь (ор. cit., p. 255).

3 Их отношение к придворной любви, которая, как представляется, также сама по себе порождает догму о беспрекословном подчинении, является спорным. См.: Moshe Lazar, Amour courtois et Fin'Amors dans la littérature du XII siècle, Paris 1964, passim, esp. p. 68.

4 См. Heinz Pflaum, Die Idee der Liebe: Leone Ebreo, Tübingen 1926, о переходе к особому стилю придворного обще-

«Астрее» также доминирует этот принцип самоотречения, уничтожения и возрождения в других.⁵ Это требование явно соответствует старой «пассивной» концепции страсти. Соответственно, любовь достигает кульминации в утрате идентичности, а не в обретении идентичности, как можно было бы подумать сегодня. Даже самоотверженный влюбленный чувствует себя вправе требовать любви взамен и даже настоятельно настаивать на ней, почти как на обязанности; но для него речь идет о «сохранении» своей жизни, о «sibi per conservare se», как выразился Фламиньо Нобили.⁶ Таким образом, мы также приходим к принципу взаимной любви (vicendevole amore), но на фоне обреченного настроения, а не намерения создать настоящего человека. Французская классическая музыка до сих пор отдаленно помнит эту систему идей — особенно благодаря «Астрее»; но придает ему значительно более утонченные черты. Даже во второй половине века любовь можно определить как самоотчуждение.⁷

Таким образом, любовь сочетает в себе, казалось бы, противоположности: завоевание и самоотдачу. Это возможно при дополнительном условии, что человек не поддается сопротивлению женщины⁸: это было бы грехом против святого духа любви. И здесь безусловность символизирует дифференциацию. Как нечто сверхдо-

ния в любовных разговорах, S. 36. Также Friedrich Irmen, Liebe und Freundschaft in der französischen Literatur des 17. Jahrhunderts, Diss. Heidelberg 1937, S. 35.

5 René de Planhol, Les Utopistes de l'amour, Paris 1921, p. 51; Antoine Adam, La théorie mystique de l'amour dans l'Astrée, Revue d'histoire de la philosophie 1936, p. 193-206; Kevorkian a.a.O., p. 163

6 Flaminio Nobili, Trattato dell' Amore Humano (1567)

7 У Буланже (a.a.O. Bd. 1, p. 97) это означает: «Любовь, если дать ей четкое определение, — это всеобщее отчуждение того, кто любит: это движение без договора и без надежды на возвращение, при которой человек отдает себя полностью и без остатка любимому человеку».

8 См. соответствующую цитату из «Астреи»: «это правда, за исключением случая, когда она приказывает не быть любимой»: Gustave Reynier, La femme au XVIIe siècle: ses ennemis et ses défenseurs, Paris 1929, p. 17.

статочное – и не только как «чистая» любовь – любовь не терпит учета интересов.¹ Ее ход во времени также следует своему собственному закону, в то время как интересы, с иной точки зрения, могли бы объединяться, но также и растворяться в общем интересе.² Совместимость завоевания и самопорабощения обусловлена еще одним важным моментом в тематической структуре кода: в представлении влюбленных существуют только положительные качества возлюбленных.³ Это позволяет усилить влечение и обеспечить принятие любви. Это условие воспроизводится в соответствующей метафоре слепоты и зрения: любовь, с одной стороны, делает слепым, а с другой – зорким. Она управляет глазами, использует язык глаз, может даже воспринимать негативные вещи, но последнее не производит никакого впечатления.⁴

Подобные парадоксы можно дополнить и усилить впечатление в том, что важно через противоречие побудить к чему-то, что в противном случае не было бы возможным. Так, любовь называют тюрьмой, из которой не хочется бежать, или болезнью, которую предпочитают здоровью⁵, или травмой, за которую пострадавшему при-

ходится расплачиваться⁶. Очевидно, что цель состоит в том, чтобы охарактеризовать контраст с нормальностью, необычную ситуацию, которая заставляет необычное поведение казаться понятным и приемлемым. И когда говорится: «Les Amants aiment mieux leurs maux que tout les biens»⁷, или «L'Amante la plus misérable ne voudroit pas ne point aimer»⁸; или: «La plus grande douceur est un secret martyre»⁹; или: «Les plaisirs d'Amour sont des maux qui se font désirer»¹⁰, – все это также показывает обособление ценностной схемы любви: даже ее отрицательная ценность принадлежит ей так, что не может быть превзойдена ценностями иного происхождения¹¹. Благодаря включению в парадокс меняется семантическая позиция (а значит, и религиозная интерпретируемость) страдания в любви. Человек страдает не потому, что любовь чувственна и вызывает земное желание; человек страдает потому, что она еще не исполнена или не дает того, что обещает в случае ее исполнения. Иерархия отношения человека к реалиям мира заменяется самоопределенностью и темпоральной структурой относительно автономной области его жизни и опыта. Самообоснование,

6 Bussy Rabutin a.a.O. (1972), p. 369.

7 [«Влюбленные любят свои несчастья больше, чем все свое имущество»] Jaulnay a.a.O., p. 35.

8 [«Самый несчастный влюбленный не хотел бы не любить»] Madame de Villegieu, Nouveau Recueil de quelques pièces galantes, Paris 1669, p. 120

9 [«Величайшая нежность – это тайное мученичество»] Benec de Cantenac, Poésies nouvelles et autres œuvres galantes, Paris 1661, p.69.

10 [«Удовольствия любви – это зло, которое делает себя желаемым»] Le Boulanger a.a.O. Vol. 2, p. 78.

11 Соответственно, тесная взаимосвязь радости и печали, надежды и страха в любви – одна из стандартных тем литературы. Радость и печаль настолько сильно связаны друг с другом именно в силу своей противоположности, что разорвать эту круговую самореференцию извне с помощью других ценностей просто невозможно. Одним из следствий этой семантической структуры является то, что и код целиком может быть отвергнут из-за содержания в нем страданий и бессмысленных поведенческих ожиданий, как это имеет место у Мейли (de Mailly a.a.O. 1690), или в контексте того нового энтузиазма в отношении дружбы, который формируется около 1700 года (см. ниже).

1 С другой стороны, это также означает: «Несовместимость союза сердец с раздельными интересам» (Jaulnay op. cit., p. 60), а следовательно: любовь не может измениться, не может преодолеть различие интересов. Дифференциация *qua excess* одновременно делает любовь бессильной по отношению к чему-либо, кроме нее самой.

2 Laurent Borgeon, Remarques ou Réflexions critiques, morales et historiques, Paris 1690, p. 162

3 См. стереотипное представление о совершенной красоте как объективной данности (пусть и в стране иллюзий) в «Астрее», а затем сознательное включение иллюзии в код любви во второй половине века, например, здесь: Jaulnay op. cit. pp. 8, 23 и далее. См., в частности, возвращение к идее *самолюбия*, op. cit., p. 23: «Человека с хорошим умом занимает тонкость самолюбия, которая заставляет нас видеть любимый объект только с того места, где он может нас порадовать, чтобы санкционировать его выбор»

4 Bussy Rabutin, Amours des dames illustres de nostre siècle, 3. Ed. Köln 1682. p 5; Recueil La Suze – Pellisson a.a.O. Vol. III, p. 154.

5 Recueil La Suze – Pellisson a.a.O. Vol. I, p. 140.

включающее в себя и страдание, – раньше эта характеристика относилась только к Богу.

Кстати, это также явно утверждается, когда сам парадокс становится предметом обсуждения. В одном из романов д’Обиньяка¹ одна из дам достаточно наивна, чтобы усомниться в том, что «что мученичество, тирания, огонь и оковы – очень приятные вещи», и требует объяснить парадокс. В ответ на это проводится различие: Любовь – это не желание, но по своей природе она обязательно порождает желание быть любимой, и это желание, пока оно не удовлетворено, порождает все радости и все страдания любящего. Это уже означает, но еще не говорит о том, что социальность является источником парадокса; напротив, причины любви явно приписываются сердцу, в смысле *volonté parfaite d’être aimé* [совершенной воли к тому, чтобы быть любимым]. И в заключение говорится, что не следует сомневаться в истинности парадокса: «il ne faut donc pas s’opiniâtrer dans la contradiction d’une vérité si publique» [«не нужно, следовательно, упорствовать в противоречии с такой всем известной истиной»].

Кроме того, качество кода меняет способности обучаться любовному поведению. Обучаемость пропагандируется и отрицается одновременно. В учебном тексте «Школы любви»² любовь описывается³ как «та, о которой никто не знает, кто она, откуда пришла и как»⁴, и говорится: «и с помощью этих терминов, которые нас ничему не учат, они учат нас всему, что можно о них

знать». Пустая формула как формула обучения! Только так можно познакомиться с кодом, единство которого должно быть выражено как парадокс.

Противоречия любви иллюстрируются двумя ее типами – надеющейся и разочаровавшейся. Для последнего случая, помимо латинских источников, особенно показательны «Португальские письма» Гийерага⁵. Исполненная, счастливая любовь задумана без противоречий, она отменяет все противоречия, она – точка отсчета, гарантирующая единство парадоксов семантики. Но она не может реализоваться. Несчастливая любовь и, в особенности, «Португальские письма» как раз и иллюстрируют то, насколько сильно человек страдает согласно самим правилами этого кода.⁶ Самое интенсивное самовыражение прибегает к формам, которые для этого и созданы. Любовь остается искренним чувством, соблазнение остается делом соблазнителя – и то и другое в конечном счете является следствием кода. Переход от идеализации к парадоксу как форме для конституирования кода формирует установки сознания. Идеал по-прежнему сохраняется как *желательная форма*⁷ и как таковая обеспечивает защиту от абсолютной необузданности.

Однако в то же время парадоксы уже позволяют по-новому дистанцироваться от правил, техник и оче-

5 F. Deloffre et J. Rougeot, Paris 1962. Сравните с: La Solitaire, in: de Villegieu a.a.O., p. 108-126.

6 Горовиц (Horowitz a.a.O., p. 131) здесь замечает, что «Тщательный выбор метафоры Гийерагом, его слишком лирические тона, граничащие с банальностью, свидетельствуют не только о наивности Марианны, но и о чувстве, будто ее контролирует мощный код. Марианна, безусловно, настроилась на любовь, настроена любовью, но детерминизм здесь как будто представлен в виде соблазна со стороны могущественных мифов». Сравните с аргументам против аутентичности писем и в пользу их композиции по осознанным правилам стиля (кода) у Лео Шпитцера: Leo Spitzer, Les »Lettres Portugaises«, Romanische Forschungen 65 (1954), S. 94-135. В более ранней истории литературы именно аутентичность «Португальских писем» была предметом восхищения. См.: Max Freiherr von Waldberg, Der empfindsame Roman in Frankreich, Bd. I, Straßburg 1906, S. 45.

7 Фридрих Ирмен сосредоточил свой анализ на этом аспекте: Friedrich Irmen a.a.O.

1 François Hedelin, Abbé d’Aubignac, Histoire galante et enjouée, Paris 1673, p. 126

2 Аноним, а.а.О. (1666), p. 92. Сравните с той же формулой в критически-отрицательном контексте в конце классической эпохи: Laurent Bordeion, Remarques ou Reflexions critiques, morales et historiques, Paris 1690, p. 297.

3 Но необходимость ее описания здесь все же оправдана идеальностью идеи!

4 Эта ироничная формула здесь употребляется в наивном смысле. Чуть позже (с. 100) говорится, что любовь часто бывает глупостью и относится к «женщине с красивым лицом, которое очень часто не имеет в себе ничего особенного». «В школе любви» это, конечно, отвергается.

видных установок. Дистанцироваться от идеалов можно только в форме их плохой реализации; парадоксальные формы вызывают к самодистанцированию и сохранению себя в этом дистанцировании¹. Мистификации любви трактуются как утонченность. Соответственно, разработка кода и широких жестов, которых он требует, всегда сопровождаются ретроспективными переводами – на язык иронии или обычной риторики. Типология вздохов в «Словаре прециозных выражений» является известным примером.² Однако не менее распространенным является включение «чисто риторического» в самоизображение, обращение с формами как формами и с преувеличениями как преувеличениями, открытыми для всеобщего обозрения. И затем все это включается в комплекс тематик кода любви.³

Из парадокса и особенно из включения в любовь усилий, забот и боли вытекает и дифференциация между любовью и интересом, то есть любовью и экономикой (в самом широком смысле, включая домашнюю экономику). В отличие от интересов, в любви невозможно произвести перерасчет, подсчитать затраты; ведь издержки делятся на двоих и служат именно для того, чтобы сделать любовь осознанной и сохранить ее. Поэтому можно исполь-

зовать любовь для удовлетворения интересов, но нельзя не переводить интересы в любовь: «C'est que l'amour sert de beaucoup à l'interest, mais l'interest ne sert iamais de rien à l'amour» [«Любовь очень полезна для интереса, но интерес никогда не бывает полезен для любви»].⁴

Различные парадоксы (завоевывающее самоподчинение, желанное страдание, слепота прозрения, самопричиненная болезнь, добровольная тюрьма и сладостное мученичество) сливаются в центральный тезис кода любви: *чрезмерность и эксцессивность*.⁵ Несмотря на то, что в других случаях умеренному поведению придается большое значение, в любви оно считается решающей ошибкой. Эксцесс – сам по себе является мерилем поведения. Как и все медиа коммуникации, код и здесь должен предусматривать возможности самоисключения; он может быть институционализирован только с помощью встроенной негативной самореференции. Соответственно, более или менее выраженная дистанция между *raison* и *prudence* относится к семантике и репрезентативным требованиям любви: страсть плохо проявляется, если человек показывает, что может ее контролировать.⁶ Со своей стороны, заповедь эксцесса символизирует обособление, а именно нарушение границ, которые прежде всего семья устанавливает для поведения.⁷ Более того, эксцесс выделяет любовь как

1 Или (нужно здесь добавить) – сохранения себя через клевету на женщину, – вариант, неоднократно использовавшийся со времен «Спора о женщинах» (*querelles des femmes*) XVI века.

2 Antoine Baudeau de Somaize, *Le Dictionnaire des Précieuses* 1660/61, Paris 1856, перепечатка: Hildesheim 1972, 8. 131. Здесь следует отметить, что ирония и насмешка особенно подходят в отношении прециозников, поскольку они все еще пытаются сохранить моменты идеальности вокруг собственной невозмутимости, тогда как в интеллектуальном горизонте того времени успех скорее сулил бы парадокс.

3 Так высказано, к примеру в одном опубликованном письме (Cantenac a.a.O., p. 224): «Я иногда вздыхаю, но мои вздохи никогда не вызывают слезы, мои вздохи похожи на парадные вздохи, а не на те, что отягощают преступников» (225), и в этом состоит ответ на вопрос о том, «в какой манере я вас люблю». Или еще в одном письме (*Le Pays, Amitiez, Amours, et Amourettes*, Paris 1672, p. 120) содержится упрек: «Вы скажете, что это напыщенный римский стиль. Ну что ж, вот вам немного обычного языка, чтобы вы были довольны».

4 Michel de Pure, *La Prétieuse ou le mystère des ruelles*, vol. III, Paris 1657 (Emile Magne, Paris 1939, p. 78).

5 «Если любви достаточно, – ее слишком мало; если любят не чрезмерно, любят недостаточно» – гласит одна из максим графа Бюсси Рабютена (Bussy Rabutin a.a.O., p. 239, a.a.O. 1972, p. 385); также см.: Jaulnay a.a.O., p. 79: «В природе любви заложено стремление к совершенству, и если вы не любите безгранично, вы не любите хорошо».

6 René Bary, *L'Esprit de cour* a.a.O., p. 246. См. также критику одного из соперников: Abbé de La Torche, *La toilette galante de l'amour*, Paris 1670, p. 77: «Со своим спокойным, невозмутимым самообладанием он не соответствует требованиям любви и не заслуживает любви своей возлюбленной».

7 Это прекрасно иллюстрирует пятое письмо португальской монахини, которая стала после разрыва любовных отношений ищет способ вернуться: «к моей семье, которая мне очень дорога после того, как я перестала Вас любить». Spitzer op. cit. p. 106.

обособившуюся от установок разговорного общения. Эти различия формулируются сознательно, что не исключало того, что сама формулировка выражала задачу салонов. Ведь именно эксцессы страсти делают социальные формы и характеры более четкими. Пользуясь названием одной книги по этнологии, можно сказать: «Эксцессивность и воздержанность как формы социального контроля среди горцев Парижа».¹ В семантике крайние суждения выполняют функцию выхолащивания нормативных предписаний. Только эксцессивность оправдывает «капитуляцию» женщины.² Это также относится к институционализированным ролевым ожиданиям и взаимному сочетанию прав и обязанностей, к «ius» в том смысле, который все еще преобладал в то время. В результате отходят на второй план и понятия справедливости, которые были так важны в семантике средневековой любви и которые сводились к *признанию* усилий, заслуг, достоинств и причитающегося за них вознаграждения, которое можно было оценить в суде. В то же время дистанцирование от кодекса прав и обязанностей означает обособление любви от *правовой* формы регуляции брака. Любовь начинается только тогда, когда человек выходит за рамки того, что от него можно требовать, тогда как *Право* на любовь не позволяет ей даже возникнуть.³ Это обособление любви от институционализированного брака позволяет зафиксировать и сформулировать то положение дел, которое с тех пор составляет внутреннюю самоопределенность любви как таковое может быть принято только много позже в об-

1 Ronald M. Berndt, *Excess and Restraint: Social Control Among New Guinea Mountain People*, Chicago 1962.

2 Когда вы любите умеренно, вас обвиняют в безумии; когда вы любите безмерно, Ирис, о вас говорят иначе: одна лишь чрезмерность оправдывает вас». Bussy Rabutin a.a.O. (1972), p. 384.

3 Одну из многих вариаций на эту тему см. у Буланже: Le Boulanger a.a.O. Vol. 2, p. 79: «Право быть близким часто служит препятствием для того, чтобы быть близким, а Любовь перестает быть Любовью, как только она становится обязанностью».

новленной трактовке брака: «Я не знаю ничего менее похожего на любовь, чем долг».⁴

Конечно, «эксцессы» не означают, что в таком поведении непременно следовало занимать крайние позиции. Так, безусловное «подчинение» мужчины одновременно апеллировало к великодушию женщины, и женщина как предмет поклонения характеризовалась как жестокая, если не шла навстречу. Семантика неумеренности вводит в действие новые свободы, которые должны быть заполнены и переоформлены через историю любви – но уже не через само общество. Как только эксцесс становится мерилom любви, можно сделать ряд выводов. Прежде всего: любовь тотализирует. Она придает значение всему тому, что так или иначе связано с возлюбленным, вплоть до мелочей⁵, она оценивает все, что попадает в его специфический кругозор. Вся совокупность переживаний и действий возлюбленного требуют постоянного наблюдения и перепроверок с точки зрения таких схематизмов, как *любовь/безразличие* или *искренняя/неискренняя* любовь.

Таким образом, формулируется новый вид универсализма, который отказывается от старого различия между существенными и несущественными качества-

4 *Lettres nouvelles* de M. Boursault, Paris 1698, p. 428. (v. Waldborg a.a.O., p. 106). Кстати, это свидетельствует об относительной «отсталости» развития на Британских островах (которое, однако, впоследствии станет лучшей отправной точкой для рекомбинации любви и брака). Здесь предпринимаются попытки смягчить канон супружеских обязанностей через любовь, но это поначалу мало вдохновляет на переформулирование семантики любви. Об этих основаниях для развития этой семантики в Англии см.: James T. Johnson, *A Society Ordained by God: English Puritan Marriage Doctrine in the First Half of the Seventeenth Century*, Nashville 1970, p. 104. Более жесткое разграничение между супружеским долгом и свободно дарованной любовью, которому уделяли большое значение во Франции, имело гораздо более выраженный стимулирующий эффект.

5 «Что касается влюбленных, то в любви не бывает мелочей» (Bussy Rabutin a.a.O., 1972, p. 378). Аналогичны образом утверждает B.D.R. (de Rêze), *Les Œuvres cavalières ou pièces galantes et curieuses*, Köln 1671, p. 19 (здесь обнаруживается еще одно собрание вопросов о любви и ответов на них).

ми. Соответственно, и любовь предстает как замкнутый круг, в котором все моменты взаимно усиливают друг друга и из которого нет выхода.¹

Поэтому любовь не может позволить себе ни малейшей небрежности. В этом отношении код любви тиранит без принуждения.²

Ошибки (*manquements*) в обращении с возлюбленной непростительны, потому что они поражают сам нерв любви: заповедь эксцесса и притязание на тотальность³. В эксцессе любовь и ненависть могут конвергировать или легко переходить друг в друга. Старая идеалистическая традиция трактовала любовь и ненависть как явные противоположности и, поскольку ненависти не соответствовало никакое собственное совершенство, она понималась лишь как реакция на несправедливость, как уязвленное чувство.⁴ Теперь и отношения между любо-

вью и ненавистью обретают парадоксальность: они являются разными выражениями единой по сути страсти: «Quand le dépit vient d'un Amour extrême, On dit qu'on hait, et l'on sent que l'on aime».⁵ В том же самом направлении и параллельно этому развитию разворачивается «научная» дискуссия в рамках учения об аффектах.⁶ Соответственно, ненависть относится к коду любви: тот, кто не находит ответной любви для своей любви, должен возненавидеть возлюбленную; вопрос лишь в том, способен ли он это осуществить.⁷ Таким образом, любовь и ненависть оказываются в состоянии тесной взаимозависимости и вместе характеризуют отношения, отличные от дружбы.⁸ Кроме того, заповедь эксцесса проблематизирует всякую регламентацию. Таким образом, единство кода обосновывается на уровне, выходящем за пределы всех программ поведения. С правил нельзя считать правильность собственного поведения; тот, кто следует правилам, не следует возлюбленной.⁹ На этом фоне требуют осмысления формулировки, подчеркивающие самоотнесенность любви и тем самым как бы предвосхищающие то, что получит утверждение только в романтизме. Но тем самым отвергается лишь собственная за-

- 1 Негативную трактовку этого положения дел, смотри, например, здесь: *Recueil de Sercy* 1658: «Эти несчастья образуют круг, в котором все части держат друг друга и вообще не позволяют вырваться» (*Discours de l'Ennemy d'Amour, et des Femmes*, in: *Recueil de pièces en prose, le plus agréables de ce temps, composées par divers Auteurs*, Paris 1658, p.332-355).
- 2 Этой линии защиты придерживается Любовь (*Amour*) в диалоге с Дружбой (*Amitié*), отвечая на упрек в своей тирании: *Recueil La Suze-Pellisson a.a.O.* Vol. III, p. 127. Также ср.: *de Caillieres a.a.O.*, p. 125
- 3 «Неразумно допускать любовные ошибки; это безусловный признак либо того, что человек никогда не любил, либо того, что он перестает любить», подчеркивается здесь: *Jaulnay a.a.O.*, p. 93. А за этим следует тезис о том, что те, кто не умеет прощать, любят больше (op. cit., p. 96). И далее (с. 110) речь идет о прощении ошибок, в которых человек признается. Это не противоречие, а скорее указание на спецификацию кода любви. Непростительны те ошибки, что позволяют заключать об отсутствии любви; любовь не может простить ее отсутствия, но она может простить все остальное. Вот почему Бюсси Работен и может утверждать: «Я охотно извиняю и скорее забываю преступление, в котором человек признается, чем пустяк, который он отрицает». *Bussy Rabutin a.a.O.* (1972) p. 377.
- 4 См.: Mario Equicola, *Libro di natura d'amore*, 1526, fol. 145; *Nobili a.a.O.*, fol. 31 R; *Vion d'Alibray a.a.O.* 1653, p. 8; de Chalesme, *L'homme de qualité ou les moyens de vivre en homme de bien et en homme du monde*, Paris 1671, где утверждается о любви и ненависти как опасных склонностях.

- 5 [«Когда злоба происходит из крайностей любви, говорят о ненависти и чувствуют любовь»] *Livre de Chançons*. Corbinelli a.a.O. Vol. I, p. 121. В остальном этот взгляд документально обосновывается ссылкой на знаменитые «Португальские письма».
- 6 Werner Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik: Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim 1971, S. 194.
- 7 Так Куино отвечает на вопрос о любви, сформулированный графиней де Бреги: *Comtesse de B. (Brégy), Œuvres galantes*, Paris 1666, p. 103.
- 8 Так утверждается в 72-ой максиме Ларошфуко: *La Rochefoucauld*: «Если судить о любви по большей части ее последствий, то она напоминает скорее о ненависти, чем о любви» (цит. по изданию *Œuvres complètes*, éd. de la Pléiade, Paris 1964, p. 412).
- 9 «Бесполезно намеренно устанавливать определенные правила в любви, ведь она лишь отнимает верность у самой себя. Такие правила были бы даже опасны, потому что сердце, не терпящее ограничений, заставило бы нас их нарушить». *Jaulnay a.a.O.* p. 67.

висимость от рецептов и правил.¹ С другой стороны, действительно существует искусство соблазнения, техника эксцесса, которая основана на опыте, но которой также можно и научиться.² Несмотря на все оговорки по поводу зависимости от правил, код остается ориентацией, которую можно перевести в соответствующие операции. Там, где ориентация на правила имела бы лишь подчиненное значение, ориентированная на эффект калькуляция целей и средств остается возможной, поскольку возлюбленная не может отрицать себя как цель соответствующих усилий. Помимо достижения этой цели, любое рассмотрение дальнейших последствий (побочных эффектов, альтернативных издержек) не одобряется. Это тоже аспект специфической тотализации: цель доминирует абсолютно.³ И последнее, но не менее важное: эксцесс демонстрирует непродуктивность всех обоснований любви. Приводить ее конкретные обоснования – значит противоречить стилю любви. Невыразимость сама по себе является таким обоснованием. Функцию таких обоснований теперь выполняют доказательства (*épreuves*) любви. Но они относятся не к ее причине, а к ее фактичности. На этот счет существуют разработанные идеи, к которым относится и попытка де Кальера подчинить такое доказательство логическим правилам.⁴

- 1 См. о возвращении к базовому рецепту любви у Бюсси Рабутена: Bussy Rabutin op. cit. (1972), p. 348: «Любите! И будете любимы». Или в отношении обучения любви: «Любовь хорошо обучит вас; любите, и вы будете знать, как любить». Причем и этот аргумент используется в контексте соблазнения (Le Pays op. cit. p. 110). Романтизм объяснит эту ситуацию словами мадам де Сталь как типично мужское отношение, ставящее женщин в неудобное положение. Ср.: De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations, 1796, Œuvres complètes vol. III, Paris 1820, p. 135.
- 2 Этому посвящена работа Феррье де ла Мартиньера, упомянутая выше.
- 3 «Любовь не позволяет нам размышлять о том, что еще может с нами случиться» (Jaulnay a.a.O., p. 33).
- 4 А.а.О. (1668). О проблеме доказательств любви и их неустрашимой, в конечном счете, негарантированности см.: Jaulnay a.a.O., p. 48, 104. Более оптимистичная версия такова: Те, кто любят по-настоящему, неизбежно предо-

Дилемма лежит на поверхности: требование финального доказательства любви женщины не является гарантированным доказательством любви со стороны мужчины.⁵ Вербализация этой проблемы (уже в «Астрее», где об этом говорят, уверяют, пишут), в свою очередь способствует развитию уже сформулированного кода любви. И наоборот, такое кодирование форм выражения порождает сомнения в подлинности чувств. Чувство действует как катализатор длительного действия, вокруг которого накапливаются формулировки, не способные решить саму проблему. Подлинная или фальшивая любовь, искреннее или неискреннее поведение – вот вопрос, который приобретает центральное значение как благодаря различию кода и поведения, так и благодаря оттягиванию достижения цели во времени.⁶ В этот момент, по крайней мере на начальном этапе, мы вновь указываем на стратификацию: способность различать истинные и ложные страсти резервируется за людьми чести.⁷

ставляют доказательства своей любви. Любовь не может скрыть себя. Как огонь, она дает о себе знать через сияние света или, по крайней мере, через дым. (О последней метафоре см.: Receuil La Suze – Pellisson a.a.O. Vol. I, p. 229). Современную версию той же проблемы (в том числе как свидетельство того, что любовная казуистика не совсем вымерла) см.: Judith Nilstein Katz, How Do You Love Me? Let Me Count the Ways (The Phenomenology of Being Loved), Sociological Inquiry 46 (1975), p. 11-22.

- 5 Мужские «ухаживания» и «усердие» («soins» und «empressemens») всегда демонстрируются как знаки любви, но при этом делается различие между «marques» и «épreuve» («знаками» и «доказательствами»). Они не являются финальными доказательствами. И в связи с этим один из вопросов любви звучит так: «являются ли последние благосклонности пищей или ядом для подлинной любви?». De Rêze, Œuvres cavalières op. cit., p. 16).
- 6 См. роман на эту тему: Madame de Viliedieu, Les désordres de l'amour, 1675, Micheline Cuénin, Genf 1970.
- 7 Об этом см. анонимное сочинение: La lustification de l'amour, in: Receuil de pièces en prose les plus agréables de ce temps (Receuil de Sercy) Vol. 3, Paris 1660, p. 289-334 (307). Этот текст с недавних пор приписывают Ларошфуко. См. издание: En amour, J. D. Hubert, Paris 1971. Однако отличие от «Максима» особенно очевидно в цитируемом здесь месте. Атрибуция, вероятно, останется спорной; мы приписываем авторство анониму и цитируем по оригинальному изданию.

Есть ли у экссесса границы? Благодаря тому, что он не определяется как нечто негативное, для него не характерно самоограничение, а значит, не установлены барьеры для порывов, желаний и требований. И тем более отсутствует идея о границах для индивидуальности личности, о пределах того, что можно вменять или ожидать от определенного лица (в его отличности от всех остальных). Любовь, неограниченная во всех этих предметных и социальных отношениях, тем не менее ограничена в другом отношении, а именно – во времени. *Любовь неизбежно увядает быстрее красоты, то есть, быстрее природы.* Ее конец не является частью общего космологического распада, а определяется ею самой. Любовь длится лишь короткое время, и ее конец компенсирует отсутствие любой другой границы. Сама природа любви, ее экссессивность, является причиной ее конца, и наоборот: «В любви нет другой причины перестать любить друг друга, кроме как слишком сильно полюбить».¹ Исполнение любви – это уже почти конец, его нужно бояться и пытаться отсрочить или избежать. Как нечто безусловное она не терпит повторения. «Если обладание не вызывает беспокойств, то желания становятся привычно-безразличными».² Именно по этой причине следует ценить сопротивление, обходные пути и препятствия, поскольку только это придает любви длительность. Медиумом этой длительности становится слово. Слова разделяют сильнее, чем тела, они продуцируют отличия в информации и в поводах продолжить коммуникации. Таким образом, сам код коммуникации производит вербализацию, необходимую для ее гене-

зиса.³ Любовь, однако, существует только в «еще не». Момент счастья и вечность страдания взаимообусловлены и идентичны.⁴ Нет ничего более абсурдного, чем думать о любви в терминах брака.

Любовь заканчивается равнодушием и тактическими проблемами «остывания»⁵ или, согласно идеям Мадлен де Скюдери, фиктивным продолжением «по великодушию».⁶ Жорж Монгредьен⁷ формулирует принцип: «отдаваться со страстью и возвращаться с осторожностью».

Замкнутую между началом и концом любовь можно рассматривать и как процесс. Простирание любви во времени и ее сюжетное наполнение некоторой историей были важны уже в предшествующей литературе; но в XVII веке способ заполнения времени и его событийное наполнение меняется в сторону более выраженного обособления. Рыцарь Средневековья удостоверял свое право на любовь, преодолевая опасности, совершая подвиги, реализуя идею рыцарства.⁸ В XVII веке это удостоверяется ролью самого любовника, и социальные тре-

3 Следовало бы учитывать и то, в каком объеме письменные свидетельства о якобы пережитых любовных отношениях попадают в литературу.

4 Bussy-Rabutin a.a.O., p. 238.

5 Erving Goffman, On Cooling the Mark Out, Psychiatry 15 (1952), pp. 451-463; Jaulnay op. cit. p. 80, 109: краткое обращение, попытка высвободить другого из цепей как последнее уважение к прошлой любви, – «это честная процедура и чисто политическая». Прежде всего, получает обсуждение то, нужно ли возвращать письма, хранить секреты и т. д.: Jaulnay op. cit. p. 121.

6 См. Цитату из романа (De Planhol. Clélie. a.a.O., p. 69): «Я хочу, чтобы любили из великодушия, когда уже невозможно любить по склонности, и даже хочу, чтобы, если уже совсем невозможно любить, мы все же заставляли себя вести себя так, как будто все еще любим: ведь только в этом случае разрешены невинные обманы, и даже прекрасны». Следует обратить на законодательный тон этого пожелания!

7 Libertins et amoureuses: Document inédits, Paris 1929, p. VI.

8 «Заслуга, которая организует, так сказать, ожидание», – формулирует Мирра Лот-Бородин: Myrrha Lot-Borodine. De l'amour profane à l'amour sacré: Etude de psychologie sentimentale au Moyen Age, Paris 1961, p. 73.

Также см.: Louise K. Horowitz, Love and Language: A Study of the Classical French Moralists, Columbus Ohio 1977, p. 33. caractères ou les mœurs de ce siècle, цитируется по Œuvres complètes, Paris 1951, p. 137.

1 Jean de La Bruyère, Les caractères ou les mœurs de ce siècle, Œuvres complètes, Paris 1951, p. 137.

2 Jaulnay a.a.O., p. 31d; De Caillieres a.a.O., p. 90; Recueil La Suze – Pellisson a.a.O., Vol. I, p. 241; Bussy Rabutin a.a.O. (1972), p. 361.

бования выступают здесь лишь как рамочные условия в таких терминах, как *honnêteté*, *bienséance* (честность, благопристойность) и в вербальных формах галантности. Таким образом любовный процесс перестраивается на самодвижение. Она должна ре-динамизировать себя снова и снова¹. Собственная динамика любовного процесса первоначально формулируется как приводимая в действие самопринуждением (под воздействия *plaisir*) к изменению форм и постоянному поглощению чего-то нового². Однако на основе опыта любви очень скоро добавляется более тактический момент. В отличие от того, чего требуют *plaisir* и *любовь*, действия и события не только доставляют удовольствие сами по себе, но и оцениваются с точки зрения того, что они значат для последующих действий и событий. Женщина должна подумать, можно ли ей принимать (не говоря уже о том, чтобы на них отвечать) письма, принимать визиты, выражать пожелания, одалживать кареты, поскольку из этого мог бы последовать вывод о ее установке, допускающей гораздо большее³. И наоборот, тактика соблазнения основана именно на возможности использования подобных знаков в отношении чего-то другого. Чувствительность к нюансам усиливает уплотнение подобных *отношений к другому* в темпоральном горизонте событий. События становятся темпорально самореферентными, так как приходится задумываться о том, что и как к ним можно

вернуться позже, когда вменяются более жесткие требования. И все это пронизано социальной рефлексивностью: дама, подав первые знаки благосклонности, еще может отбиваться от более настойчивых требований; но она уже не может относиться к более откровенным ухаживаниям как к полной неожиданности, как к дерзости. Соблазнитель может рассчитывать на то, что ей придется учесть тот факт, что она подтолкнула его к продолжению. И важно не реальное намерение, а то, что может быть установлено как знак этого намерения и не может быть отменено на этом уровне.⁴

Таким образом, процесс любви имеет свою собственную темпоральную самореференцию. Влюбленные только начинают любить, а их история уже запрограммирована любовным кодом. Любовный процесс, таким образом, обретает собственное время. Начало, как и конец, имеет свои особые характеристики, нетипичные для любви. Здесь все еще возможен разумный выбор. Зная код, любят, так сказать, уже до того, как фактически полюбили, но поначалу способны осуществлять самоконтроль. Решение вступить в любовную связь часто представляется как волевой акт, направленный на вы-

4 Осознание этих темпорально-социальных ограничений в первоначальном изводе выливается в форму рецептов, но позже находит свое выражение прежде всего в художественной литературе. Ср. например, сочинение: Crébillon fils, *Lettres de la Marquise de M. au Comte de R.* Paris, 1970. Здесь осознание времени (основанной на коде любви и соответствующей ему литературы) встроено в сам процесс любви в двойном смысле: как осознание того, что любовь не может длиться долго, что приводит к откладыванию ее фактического исполнения и, следовательно, к обострению чувства, необходимого для любви. В этом отношении рефлексивность времени выступает в качестве функционального эквивалента добродетели, риторическое представление которой одновременно и задействуется, и снимается. Так, маркиза, особенно в первых письмах, намекает на уступки в особой форме: она сообщает нам, что должна опасаться, что такие уступки, если они будут сделаны, будут использованы графом, и поэтому (!) она вынуждена воздерживаться от них; и именно поэтому (!) она снова и снова говорит лишь о том, что не любит его.

1 «Продолжайте ухаживать, даже в мелочах» — одна из рекомендаций Бюсси Рабутена для достижения этой цели (op. cit., 1972, p. 386); следует снова и снова повторять: «Прошлое влюбленного не имеет никакого значения; он хочет, чтобы ему в любое время говорили то, что он и так прекрасно знает.» (op. cit., p. 396).

2 См. сочинение, неправильно приписываемое Паскалю: *Discours sur les passions de l'amour*, in: *L'Œuvre de Pascal* (éd. de la Pléiade), Paris 1950, p. 313-323 (319, 321).

3 См.: François Hedelin, Abbé d'Aubignac, *Les conseils d'Ariste à Celimene sur les moyens de conserver sa réputation*, Paris 1666. Или в более поздней, уже психологической трактовке: «я немного переборщила и поняла это слишком поздно и в душу графа закралась надежда». *Œuvres complètes* Bd. II, Paris 1819, Nachdruck Genf 1968, S. 83-95 (85).

полнение требований необходимой социальной игры¹. Неоднократно подчеркивается важность правильного выбора в этот момент – до того, как будет потерян самоконтроль.² Даже Амур должен сначала оперировать «инкогнито».³ На начальном этапе, который характеризуется скорее любезностью («complaisance») чем любовью, человек часто верит, что любит без любви; или даже играет с любовью, только для того, чтобы воспламениться при первых препятствиях. Эти «препятствия» («obstacles») в общем случае служат реализации и усилению страсти.⁴ Оказание первой благосклонности возлюбленного также имеет особое значение: ее нельзя требовать, но, получив ее, можно закрепиться здесь и продолжить восхождение.⁵ Но будучи запущенным в действие, этот процесс попадает под контроль своего особого кода, и только когда он затухает, снова устанавливается нормальное, благоразумное поведение.

Запуск особого временного периода для соответствующей ему любовной связи является предпосылкой для процесса интенсификации, который получает определенность через снова и снова используемое понятие надежды (с соответствующими опасениями).⁶ Эффект

интенсификации сравним с тем, которого стремятся достичь в экономике с помощью кредита; он основан на непрямом, обходном, «отложенном удовлетворении» и специфическом для данной функции обеспечении текущей континуальности процесса. Возлюбленный может сначала финансировать игру, давая надежду и откладывая собственное согласие. В этом случае любящий в тем большей степени будет склонен ценить охоту больше, чем добычу. Темпоральное откладывание служит для интенсификации, вербализации и сублимации; оно формирует скрытый общий интерес и (если рассматривать его в контексте семантики) не в последнюю очередь является формой, в которой прециозницы (например, Мадлен де Сюдери) и либертины (например, Бюсси-Рабутен) могут конвергировать, соглашаясь в оценке игры как игры.⁷ В то же время, однако, в понятии надежды заложен смысл, что погашение векселей в будущем окажется более дорогим, чем предполагалось. Требуют оплаты сопутствующие издержки, о которых не думали вначале, и пришедшая к финальному исполнению страсть уже не в состоянии их перевесить. Эта рассогласованность еще больше усугубляется в контексте рефлексивной структуры ожиданий самих влюбленных, их общей склонностью к завышенным ожиданиям, которая лежала в основе отношений, и сопоставление прошлых надежд и текущей реальности ускоряет распад.⁸ Отношения не выдерживают собственной темпоральности и распадаются. Занимая время, любовь разрушает

1 Об этом см.: Christian Garaud, *Qu'est-ce que le Rabutinage?*, XVIIe siècle 93 (1971), p. 29-53; C. Rouben, *Histoire et Géographie galantes au Grand Siècle: L'Histoire Amoureuse des Gaules et la Carte du Pays de Braquerie de Bussy-Rabutin*, XVIIe siècle 93 (1971), p. 55-73 (6;).

2 *Receuil La Suze* — Pellisson a.a.O., Vol. I, p. 218.

3 *Receuil* a.a.O. Vol. III, p. 129. В остальном о теме, особенно подходящей для обсуждения в романах, см.: D'Aubignac a.a.O. (1673), p. 96. Также: Claude Crébillon, *Les égarements du cœur et de l'esprit*, Paris 1961, p. 50. («Любовь в добродетельном сердце маскируется долго»).

4 Jaulnay a.a.O., p. 4; de Villedieu, *Nouveau Receuil* a.a.O. (1669), p. 133.

5 Jaulnay a.a.O., p. 53.

6 «Надежда поддерживает любовь, ослабляет боль и удваивает удовольствие» (*Receuil La Suze* — Pellisson op. cit. p. 237), что также демонстрирует связь с односторонностью этой схемы восприятия. Связь между надеждой и нетерпением, надеждой и беспокойством, надеждой и страхом также неоднократно подчеркивается. При этом и сама надежда в очередной раз темпорализуется: в начале отношений она, как правило, выражена скорее в страхе и обретает необо-

димую силу только в самом процессе любви (Jaulnay op. cit., p. 29).

7 B. C. Rouben, *Bussy Rabutin épistolier*, Paris 1974, p. 88.

8 Хорошую иллюстрацию предлагает пассаж (Madame de Villedieu, *Les désordres de l'amour*, a.a.O., p. 67), резюмированный в пятой максиме (p. 85):
*«Счастье влюбленных – в надежде;
 То, что издалика их ослепляет,
 Теряет блеск и обманчивый вид;
 И тот платит дороже за счастье, столь долго желанное,
 На чей вкус оно более достойно презренья,
 Когда с надеждой своей он его сравнил».*

себя. Она также разрушает качества, которые окрыляли ее воображение, и заменяет их привычной близостью. Красивое, повторяясь, кажется менее красивым, а уродливое – более приемлемым.¹ Другими словами, *переориентация кода с природы на воображение* подвергает любовь временной коррозии быстрее (!), чем естественное увядание красоты. Субъективизация и темпорализация идут рука об руку.

Такая форма обработки темпоральности в связи с субъективацией и социальной рефлексивностью особенно поразительна в сравнении с другими моделями сопряжения темпоральности и социальности. В теории повествования темпоральность включается только как потребность в постоянном изменении сюжета. Напротив, в понятии дружбы постоянство и спокойствие рассматриваются как черта, характеризующая эти отношения как совершенные. Таким образом, проблема времени в XVII веке по-прежнему тематизируется преимущественно через различие изменения и постоянства, а не как самосоздающий и саморазрушающий процесс. Только в семантике любви удастся выйти за рамки этой проблемной трактовки и динамизировать связь между темпоральностью и социальной рефлексивностью в виде специфического процесса с собственной историей. И это важный показатель того, что здесь осуществляется обособление и автономизация некоторой функциональной области.

Подрывной характер этой темы временности и преходящности, если не моментальности любви, считается с того, что ей отводится фиксированное место в символически генерализованном коде медиума любви, а затем она трактуется как надежное знание, как

общеизвестный факт. В литературе XVII века утверждают, что это фактически имеет место, но в романах и пьесах XVIII века та же тема предстает уже как знание самих персонажей. Таким образом, временность становится компонентом мотивационной структуры любви². Невозможность стабильности делает любовь трудной, особенно для женщин. Они должны стать несчастными – независимо от того, решаются ли они *все-таки* на любовь или (*как раз в силу ее временности*) или нет³. Литература отражает эффекты литературы, так же как романы читают в романах. Это позволяет трактовать стоящие на переднем плане моральные темы как чисто риторические и делает возможным доминирование тематики времени. То, что заявляется как «добродетель», на проверку оказывается интересом в стабильности, в покое, можно сказать, – в спасении⁴. Это усложнение отношений литературы к литературе, временности к морали и отражение этого усложнения в социальной рефлексивности интимных отношений, конечно, уже не может стать общим достоянием. Кодирование как условие успеха в социальной коммуникации достигает здесь

2 Ср. с другими обоснованиями, характерными для восемнадцатого столетия: Georges Poulet, *Etudes sur le temps humain*, vol. II, Paris 1952; Clifton Cherpak, *An Essay on Crébillon fils*, Durham N.C. 1962, p. 28; Laurent Versini, *Laclos et la tradition: Essai sur les sources et la technique des Liaisons Dangereuses*, Paris 1968, p. 436.

3 Сравните два эпистолярных романа Клода Кребийона: Claude Crébillon (fils): *Lettres de la Marquise de M. au Comte de R.; Lettres de la Duchesse de ... au Duc de ...* in: *Œuvres complètes*, London 1777 vol. 1 or vol. 10 et 11, Genf 1968.

4 Также и здесь – применительно к XVII или XVIII векам – нелегко зафиксировать в этом отношении действительную новизну. Вероятно, это временной контекст, отражающий воздействие со стороны семантики. И речь безусловно не идет только о предупреждении о том, что, независимо от моральных проблем, не стоит решаться на измену, поскольку партнер может оказаться ненадежным. Такие свидетельства см., например, здесь: *Livre des Trois Vertus* (1405) der Christine de Pizan bei Charity C. Willard, *A Fifteenth-Century View of Women's Role in Medieval Society: Christine de Pizan's Livre des Trois Vertus*, in: Rosemarie Thee Morewedge (Ed.), *The Role of Woman in the Middle Ages*, London 1975, p. 90-120.

1 Также и здесь заметна экспансия психологического наблюдения: Пьер де Вилье в своей книге (*Pierre de Villiers, Reflexions sur les défauts d'autrui*, Amsterdam 1695, p. 132) формулирует так: «Красота и уродство – почти одно и то же, и оба уменьшаются, чем чаще их видишь, и трудно сказать, почему красивая женщина выглядит менее красивой, а уродливая – менее уродливой, когда видишь ее во второй раз».

своего предела. Пьер де Мариво, но не Клод Кребийон, достигает авторского успеха как для современников, так и потомков.¹ Эта тема заслуживает отдельного продолжения. Как бы то ни было, временная структура любовного процесса способствует обособлению образующегося для него кода. Прежде всего, она заставляет разделить (что всегда обсуждалось) любовь и брак.² Контраст между любовью и браком представлен так остро³, что мы не ошибемся, если предположим, что это различие между страстью и общественно-конституируемым, семейно-ориентированным браком больше, чем что-либо другое способствует осознанию обособления любовных отношений⁴. Например, пишут, что в порыве гнева бог любви привел влюбленных к браку и тем самым – к гибели.⁵ Вступление в брак – это достойный способ порвать с возлюбленной, говорит Бюсси-Рабютен.⁶ При всех пре-

красных качествах возлюбленной: «достаточно жениться, чтобы не любить»⁷. Или: тот, кто хочет жениться на своей возлюбленной, желает ее ненавидеть⁸. У Шарля Котена находим стихотворение под названием «Любовь без примера»: «Ирис, я мог бы любить тебя, даже если бы ты была моей женой»⁹. Рене Ле Пэи¹⁰ сообщает в письме о смерти и браке как о двух несчастьях, которых он избежал, несмотря на лихорадку и давление родителей, спасших ему жизнь. Это не аргументы против института брака (хотя в рамках феминистского движения это также имеет место), но аргументы в пользу обособления любви, и центральным пунктом различия является проблема времени – продолжения.

1 В отзывах знатоков недостатка нет, но литературная историография до сих пор не завершила необходимую переоценку.

2 Следует отметить, что пастушка Астрея выступает как против изменчивости, так и против обособления любви и брака, сознательно противопоставляя себя господствующему мнению современников. Но слабость ее позиции принуждает ее перейти в стан пастухов. В частности, трудно себе представить, как страсть в смысле самоотречения от собственной личности и абсолютного подчинения может практиковаться в браке. Роману поручено работать над иллюзорными формулами, хотя автор и подчеркивает: клятвы вечности и покорности должны быть не просто сказаны, а произнесены искренне. Во второй половине XVII века роман критиковали именно за это. Ср. Abbé de Villars, *De la délicatesse*, Paris 1671, p. 8. Читателя не интересовала любовь, ведущая к браку, поскольку это было невозможно; он желал, чтобы его слабости были санкционированы, его интересовала *amour déréglé*.

3 De Cantenac a.a.O., p. 7.

4 Конечно, можно спросить себя: на кого рассчитана эта литература? Конечно же, на женатых людей! С этой точки зрения, за таким неприятием брака скрывается необходимость дать ориентиры для браков, которые были заключены без любви, исходя из семейных интересов, а затем столкнулись с любовью. См. в частности: François Hedelin d'Aubignac, *Conseils op. cit.*

5 Cantenac a.a.O., p. 11.

6 A.a.O. (1972), p. 382.

7 Anonym, *L'amour marié ou la bizarrerie de l'amour en estât de mariage*, Köln 1681, p. 2.

8 Bussy Rabutin a.a.O. (1972), p. 381.

9 Cotin, *Œuvres galantes en Prose et en Vers*, vol. 2, Paris 1665, p. 519.

10 Le Pays. *Amitiez, Amours, et Amourettes* a.a.O., p. 333.

Глава 7: От галантности к дружбе

Сосредоточение любви на времени (темпоральная референция любви) позволяет представлять любовную тему в виде повествования (нарративно) и рассказывать «любовные истории», что выступает неким замещением функции мифа.¹ Обращения к прошлому и будущему могут оставаться открытыми, будь то для других любовных отношений или для того, что еще предстоит осуществить. Выключение разума и рациональных рассуждений также символизирует обособления особенного рода трактовки любви. Ведь от суждений разума можно было бы ожидать одинаковых результатов для всех рассуждающих, но именно иррациональность тех или иных «предпочтений» препятствует этому, так что шансы на любовь распределяются лучше.² Обособление кода любви требует (наряду с разделением между самими интимными отношениями и особого рода проблематикой их распределения во временном и социальном горизонтах) также понятий, обозначающих их связь: в обществе, все еще остающимся стратифицированным, требуется, прежде всего, производство единства общепринятых форм личного общения в рамках высшего слоя. На определенный переходный период это обеспечивается с помощью понятия «галантность».³ В форме галантности ухажива-

ние может осуществляться и на глазах у третьих лиц, не накладывая при этом строгих обязательств. Галантное поведение демонстрирует системность («подсоединительные способности») в двух направлениях – в направлении образования интимных отношений и в направлении душевного общения (*Geselligkeit*).⁴ Галантность помогает преодолевать различия в рангах. Галантность отвечает желанию индивида нравиться другому, не ангажируя последнего⁵; это допускается в обществе и в то же время полагается необходимым ингредиентом любви⁶, которая – лишь при этом добавленном условии – теперь оказывает цивилизующее, воспитывающее, социализирующее воздействие. В своих языковых формах и импликациях галантность сохраняет романтико-идеалистическую семантику и используется в любых целях. Это общественно-обязательный стиль как для обманчивого и соблазняющего поведения, так и для истинно-любящего ухаживания, что затрудняет расшифровку поведения и распознавание подлинной любви. Отсюда – интерес к разоблачению, которое и учит искусству любить, и одновременно разоблачает его.

Под эгидой этой социально связывающей формы прециозники и либертины, при всех их радикальных разногласиях, вносят совместный вклад в становление

Frankfurt 1936; также: Christoph Strosetzki, *Konversation: Ein Kapitel gesellschaftlicher und literarischer Pragmatik im Frankreich des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt 1978, S. 100; Roger Duchêne, *Réalité vécue et art épistolaire: Madame de Sévigné et la lettre d'amour*, Paris 1970, p. 35.

4 Содержательные ссылки на эту двусторонность можно найти здесь: Max Freiherr von Waldberg, *Die galante Lyrik: Beiträge zu ihrer Geschichte und Charakteristik*, Strasbourg 1885. Парсонс, вероятно, сказал бы здесь о «взаимопроникновении».

5 Jaulnay a.a.O., p. 98.

6 Здесь (Jaulnay a.a.O., p. 2) с самого начала становится ясно: Любовь есть не только «желание быть любимым, тем, кто нравится», а значит, не только любовь ради любви, как позднее скажет Жан-Поль, но «нечто большее, потому что человек прежде стремится угодить, чем надеяться быть любимым, а желание добиться успеха предшествует желанию быть счастливым». Подобное встречаем и здесь: René Bary, *L'esprit de cour* a.a.O., p. 233.

1 С этой точки зрения исторического замещения примечательно, как Феррье де ла Маттиньер подчеркивает, что им руководят не музы, а «опыт» и «обычай» (ор. cit. 1678, p. 10, ор. cit. 1698, p. 3.). Это легитимирует подготовку кода любви для его сознательного употребления.

2 Интересный (предварительно, можно сказать: «буржуазный») аргумент обнаруживается у Жака дю Боска: (Jacques du Bosq, *L'honneste Femme*, Rouen 1639, p. 322): «Многие могут высказывать одинаковые суждения, но им трудно иметь одинаковые предпочтения».

3 Об истории этого понятия см.: Else Thureau, «Galant»: Ein Beitrag zur französischen Wort- und Kulturgeschichte,

кода для *amour passion*¹. Их объединяет намерение избежать брака². На этом общем основании, именно гетерогенность их источников и интенций способствует тому, чтобы в парадоксах страстной любви формировался новый синтез, как бы парадоксально ни выглядело это преодоление через конвенциональный характер галантности. Также и либертины, чтобы защитить себя от упреков, используют проверенную временем семантику; их волнует лишь большая автономия специфической любовной морали. Литература, предлагающая лишь инвективы³, не вносит ничего нового в нашу тему.

Можно также предположить, что старая идеализация в семантике любви (как единственная мыслимая форма нормативного кода) все еще могла выдерживать одолевающие ее новации *любви как страсти*.⁴ Это хорошо видно из статьи, опубликованной под заголовком «La iustification de l'amour» («Оправдание любви») в «Receuil de Sercy».⁵ Любовь представлена как *amour raisonnable*, как необходимая, разумная и хорошая. Это включает в себя и оправдание удовольствия (*plaisir*). Все читается гладко и морально безупречно, с несколькими хитроумными оговорками: любовь следует держать в тайне, чтобы она не повредила чести, потому что все великие вещи в мире по своей природе тайные.⁶ И так-

же: поскольку после грехопадения грех все равно неизбежен, то лучше совершать необходимые грехи в любви как «*douce offense, la plus naturelle et la plus agréable*».⁷

Использование семантической формы идеализации с этими дополнениями уже кажется немного неуместным; но она все еще кажется незаменимой в качестве средства убеждения. Многие новые моменты живут за счет этой традиционной предпосылки. Но по мере того, как семантика страсти достигает внутренней согласованности и начинает обосновывать сама себя, необходимость обращения к идеалу отпадает, и вскоре риторические тирады, копирование чувств, периодические вздохи и коленопреклонения начинают казаться смешными. Психологически рафинированные моменты новой семантики стимулируют требование: назад к природе!

Генетические условия всё еще сохраняющей свое влияние идеализации и все еще незавершившегося обособления любви архаизируются благодаря развитию самой семантики. Галантность, как связующее звено любви с общепринятыми формами социальной жизни, быстро устаревает из-за того, что растут притязания на индивидуальную стилизацию любви, и из-за того, что буржуазные слои начинают перенимать модели поведения аристократии. Выполнив свою переходную функцию, галантность оказывается жертвой отторжения и осмеяния, а функция реинтеграции любви и общества переходит к новой мыслительной фигуре: *моральной легитимации чувства*. Также и в других аспектах, но всегда именно в контексте проблем обособления любви, можно наблюдать, как усилия по интерпретации и формулированию кода для медиума коммуникации

1 Также и здесь (Rouben op. cit., 1971, p. 67) показано, что противоположные моральные перспективы могут сочетаться в их задачах по обобщению поведенческих максим.

2 О проблеме брака у прециозников см.: Gustave Reynier, *La Femme au XVIIe siècle*, Paris 1933, p. 87; и далее ряд указаний на краткие его характеристики в словаре прециозных выражений: des Dictionnaire des Précieuses von Antoine Baudeau de Somaize, 2. Ed. 1660/61, Paris 1856, перепечатка: Hildesheim 1972; см. также жалобы Евлалии (графини де Ла Сюз) на тиранию брака: Michel de Pure, *La Prétieuse ou le Mystère des Ruelles*, vol. II (1656), Emile Magne, Paris 1938, p. 276.

3 Du Four de La Crespelière, *Les foux amoureux*, Paris 1669; Du Four de La Crespelière, *Les recreations poétiques, amoureuses et galantes*, Paris 1669.

4 Особенно информативно здесь: Octave Nadal, *Le sentiment de l'amour dans l'œuvre de Pierre Corneille*, Paris 1348.

5 *Receuil de pièces en prose* a.a.O. (1660).

6 А.а.О., p. 306, 321. Также: Kelso a.a.O., p. 171, 178.

7 [«милое прегрешение, наиболее естественное и приятное»] См.: пример типических в этом отношении максим: *Sentences ou Maximes contre l'amour* des Chevalier de Mailly, in: L. C. D. M. *Les Disgrâces des Amants*, Paris 1690, p. 61-73 (68): «Женщины оплакивают смерть своих возлюбленных не столько из сожаления о потере, сколько для того, чтобы заставить себя поверить, что их верность новым любовникам неподлинна». А.а.О., p. 309.

любви быстро достигают своего пика в салонах и литературе французского классического периода, а затем затухают. Практически, можно утверждать, что любовь стареет вместе с королем. Около 1660 года она была свежей, непринужденной, полной фантазий, смелой и даже легкомысленной, но к 1690 году вновь оказывается под моральным контролем. То, что было парадоксом, легкостью или даже фривольностью, исказилось до цинизма и было отвергнуто.¹ А с другой стороны, появилась новая литература о женщинах, в которой страстная любовь уже даже не упоминалась.² Литературный роман также двигался в этом направлении. Ввиду опустошающих «любовных раздраз» («desordres de l'amour») он, ссылаясь на пример принцессы Клевской, рекомендует отречение и отказ от себя как моральное достижение – и как удовольствие.³

Возвращение к религиозно-моральным оценкам стало возможным только потому, что проблема интимно-личностных отношений даже еще не была и поставлена. Это можно продемонстрировать на примере текста Бурдалу, который также документирует это развитие к концу XVII века.⁴ Новая светская модель дружбы, которая устанавливается как абсолют, становится предметом поругания за то, что в конечном итоге она основана на эгоизме, не стремится к спасению другого человека

и остается к нему собственно индифферентной.⁵ В качестве противоположности такой светской человеческой дружбы полагается *милосердие (caritas)*, которое требует любить Бога в другом человеке. Причудливые, тревожащие черты другого человека не могут быть препятствием для этого, также и его положительные качества не являются причиной такой любви, а правило *aimer ceux qui nous aiment* [любить тех, кто любит нас] здесь неприменимо.⁶ Но и *caritas* не сфокусирована на человеке и индифферентна к нему; ее не интересует его судьба и его особенности, она заинтересована лишь в его спасении. Дифференция между этими двумя формами дружеской любви состоит в различении двух форм безразличия. Если ориентироваться на эту дифференцию, то ориентация на индивидуальность другого изначально отключена самими условиями выбора друзей. Но в эпоху, уже породившую потребность в ориентации на индивидуальность на уровне социально-структурных изменений, это приводит к спрессовыванию религии и морали. Богоцентрированная *caritas* трактуется как «легкая и практичная» – именно потому, что она может отвлекаться от особенностей индивидов.⁷

Одной из форм, в которой находит свое выражение это возвращение к морали, является возрождение более мягкого и более общего идеала дружбы.⁸ Около 1660 года распад этоса дружбы оплакивается и полагается неизбежным (возможно, под впечатлением от политических конфликтов и придворных интриг). К концу века к данному этосу начинают все чаще возвращать-

- 1 Abbé Goussault, *Le portrait d'une femme honnête, raisonnable et véritablement chrétienne*, Paris 1694; Abbé Goussault, *Réflexions sur les différents caractères des hommes*, in: *Esprit Fléchier, Œuvres complètes*, Paris 1856, vol. 2, p. 973-1050 (1028). Здесь, кстати, уже наблюдается явное перехватывание этих оценок буржуазией. Точно такое же развитие событий наблюдается в Англии: Joachim Heinrich, *Die Frauenfrage bei Steele und Addison: Eine Untersuchung zur englischen Literatur- und Kulturgeschichte im 17./18. Jahrhundert*, Leipzig 1930, S. 113.
- 2 Catherine Bernard, *Les malheurs de l'amour: Première nouvelle, Eléonor d'Yvrée*, Paris 1687; Catherine Bernard, *Le Comte d'Amboise: Nouvelle galante*, Den Haag 1689.
- 3 *De la charité chrétienne, et des amitiés humaines*, Œuvres complètes, Versailles 1812, Bd. 15, p. 1-50.
- 4 Ссылка отсутствует в оригинале. Речь предположительно идет о трудах проповедника Луи Бурдалу,

5 а.а.О., p. 12.

6 А.а.О., p. 8.

7 А.а.О., p. 6.

8 См. характерное и влиятельное сочинение: Anne-Thérèse Marquise de Lambert, *Traité de l'Amitié: Œuvres*, Paris 1808, p. 105-129. Также см.: Louis-Silvestre de Sacy, *Traité de l'amitié*, Paris 1704. В подобном же ключе см.: Marquis de Caraccioli, *Les caractères de l'amitié*, Paris 1767. Обзор литературы можно найти здесь: Frederick Gerson, *Le thème de l'amitié dans la littérature française au XVIIIe siècle*, Paris 1974.

ся. Превозносятся характерные для дружбы «sûreté» и «douceur» [«надежность» и «нежность»], способность терпеть экстравагантности и возможности образовывать нечто большее, чем кратковременные отношения двух людей. Острота обособления кода интимности снижается и в другом отношении: дружба – это одновременно и самохарактеристика общественности.¹ Неудивительно, что с этой точки зрения сетуют на упадок галантности – как старой формы реинтеграции.² В то же время резкое противопоставление дружбы и любви сохраняется, по крайней мере, на первых порах.³ В то же время и в Англии происходило соответствующее развитие: суровость пуританской концепции брака смягчалась с помощью более личностно-ориентированного понятия дружбы и психологических утонченностей⁴, любовь как долг трансформировалась в любовь как симпатию и уподоблялась идеалу дружбы. Таким образом ослабляется асимметричность домашней власти. Старое требование

о том, что никто не должен быть принужден к браку против своей воли, получает новое обоснование с точки зрения разума и морали.

Эти усилия по переориентации кода интимности с любви на «сердечную» дружбу пронизывает собой весь XVIII век.⁵ Сюда же относятся первые подходы к тому, чтобы интимизировать брак – уже не на основе любви, а на основе дружбы, которая только и индуцируется любовью.⁶ Таким образом, любовь в браке может играть более значимую роль, но при условии, что она как *fol amour* [безумная любовь] не определяет выбор супруга и остается рациональной.⁷ Но рациональное ^(das Raisonnable) предстает теперь радостным и веселым, легкомысленным и соответствующим приличиям, и как следствие – очищающим любовь от чрезмерностей, которые породили энтузиасты и недовольные супруги.⁸ Благодаря любов-

- 1 «Также следует помнить, что наши друзья характеризуют нас; нас ищут в них; в этом публиче видит наш портрет и признание того, что мы собой представляем» – пишет Маркиз де Ламбер: Marquise de Lambert (a.a.O., p. 114).
- 2 «Галантность объявлена вне закона, и никто ей не овладевает» (Lambert a.a.O., p. 159. (175). И еще один автор полагает:» Галантность, столь культивируемая, столь процветающая когда-то, практикуемая столькими честными людьми, ныне оставлена: какая потеря!» Anonym, Amusemens sérieux et comiques, Amsterdam 1734, p. 98. При этом теме галантности в книге посвящено в дальнейшем всего лишь две страницы! Аналогично здесь: Abbé Nicolas d'Ailly, Sentimens et maximes sur ce qui se passe dans la société civile, Paris 1697, p. 34. В целом, однако, осуждение галантности утверждается как не имеющей ни подлинно моральных, ни подлинно психологических оснований, см. «Нравоучительные сказки» Мармонтеля.
- 3 Lambert a.a.O. p. 114; Jacques Perneti, Les Conseils d'Amitié, 2. Ed. Frankfurt 1748, p. 77; Marquis de Caraccioli, La jouissance de soi-même, Utrecht-Amsterdam 1759, p. 407; Marie Geneviève Thiroux d'Arconville, De l'amitié, Paris 1761, p. 1, 7, 80.
- 4 Более подробно см.: Wilhelm P. J. Gauger, Geschlechter, Liebe und Ehe in der Auffassung Londoner Zeitschriften um 1700, Diss. Berlin 1965; о любви и дружбе см.: p. 59., 147., 291; Lawrence Stone, The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800, London 1977, p. 219.

- 5 Albert Salomon, Der Freundschaftskult des 18. Jahrhunderts in Deutschland: Versuch zur Soziologie einer Lebensform, Zeitschrift für Soziologie 8 (1979), S. 279-308; Wolfdietrich Rasch, Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts vom Ausgang des Barock bis zu Klopstock, Halle 1936, Ladislao Mittner, Freundschaft und Liebe in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts, in: Festschrift Hans Heinrich Borchardt, München 1962, S. 97-138; Friedrich H. Tenbruck, Freundschaft: Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 16 (1964), S. 341-456.
- 6 Johann Gottfried Herder, Liebe und Selbstliebe, in: Sämtliche Werke (Hrsg. Suphan) Bd. 15, Berlin 1888, S. 304-326 (insb. 311 ff.): »Любовь должна лишь приглашать к дружбе, любовь должна сама стать сердечнейшей дружбой« (313). Далее см.: Paul Kluckhohn, Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik, 3. Aufl. Tübingen 1966, S. 150. Кстати, часто – как в поэзии, так и реальности – обнаруживаются и противоположным образом направленная индукция: сначала сердечная дружба, затем женитьба на сестре друга (Mittner a.a.O., p. 101.).
- 7 «Я хочу, чтобы любовь была следствием, а не причиной брака; я хочу, чтобы любовь была порождена разумом», так говорится об «интимном союзе» в браке: Le Maître de Claville, Traité du vrai mérite de l'homme, 6 ed. Amsterdam 1738, vol. II, p. 127. Здесь отчетливо видно английское влияние. См. также: Ian Watt, The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding, 1957, 5 ed., London 1967, p. 160.
- 8 Об этой версии см.: Boudier de Villemert, L'ami des femmes,

ной дружбе (феминизирующей мягкости) почти исчезает разница между полами; не героические подвиги, а небольшие заботы о женщине завоевывают их любовь, и уже почти не услышишь о любовных эксцессах: «любовь по своей природе не желает быть сдержанной, ведь главная ее субстанция – это чувства».¹ С более теоретической точки зрения, в особенности под углом зрения традиции практической философии, прежде всего укоренение понятия социальности в его направленности на рефлексивное общение (*Geselligkeit*), как представляется, изменило понятийные сопряжения между любовью и дружбой (наряду с поверхностным предписанием дружбы как решения проблем брака). Понятийные установки традиции ранжировали дружбу ниже любви. Любовь была качеством, а дружба – лишь отношением. Любовь возможна по отношению к Богу и к самому себе, тогда как дружба – только по отношению к другим людям. Таким образом, дружба оставалась (как и в структуре «Никомаховой этики») неким довеском в трактовке этических вопросов. Однако около 1700 года ситуация, видимо, меняется в той мере, в какой социальная рефлексивность становится исходной точкой для новых трактовок естественного права и этики, и какое-то время кажется, что любовь и дружбу можно было бы переплавить, если бы только тревожащая проблема сексуальности не принуждала проводить различие между ними. В любом случае, оба понятия теперь конкурируют за право определять код интимных отношений.

Признаки более глубокого понимания социальности разрозненны и скрыты. Например, Гуссо² критикует аристократический принцип щедрости, который, с его точки зрения, являлся самопредставлением собственной добродетели и превратился бы в принцип эксплуатации, если бы был перенесен в буржуазные ус-

ловия: ведь дружба предполагает как предоставление займа, так и отказ в нем; поскольку настоящий друг не может отказать другу и в свободе сказать «нет». Испытание настоящей дружбы как раз и состоит в том, чтобы проявлять понимание в отношении другого, даже если сам оказываешься пострадавшим. Другой пример можно найти в английской литературе, посвященной теме предбрачного ухаживания. Здесь речь идет не о страстном, импульсивном напоре, а, наоборот, о видимой непреднамеренности контактного поведения.³ «Carefully careless» [«беззаботная заботливость»] придумана на Бонд-стрит, как говорил Стендаль.⁴ Это дает партнеру возможность (при сообразной проницательности) свободно включиться в игру и в то же время реализовать преимущество (пока еще) не полной ангажированности исполнителя этой заботы. Намеренная демонстрация непреднамеренности – это технический рафинированный прием, который можно понять только на основе социальной рефлексивности и который можно практиковать, защищая себя от разочарований, поскольку он выполняет свою функцию даже тогда, когда его видят насквозь.⁵ В таких случаях социальная рефлексивность еще не утвердилась как принцип и не проработана систематически, но идея уже осознается, начинает трансформировать казуистику дружбы и любви и уже просматривается в выстраивании аргументации; и это, вероятно, не случайно как раз в тех областях, где перенос аристократических ценностей на буржуазию не функционирует.

3 Gauger a.a.O., p. 281. Блестящая иллюстрация обнаруживается в начале этого романа: Claude Crébillon, *Les égarements du cœur et de l'esprit* (1736-38), Paris 1961. Далее как современный пандан см.: William Samson, *A Contest of Ladies*, London 1956, Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, 2 ed. Garden City N. Y. 1959, p. 4.

4 De l'amour a.a.O., p. 153.

5 Здесь можно говорить о проверке на прочность культурных фикций. Бывают фикции, которые разлагаются, когда их видят насквозь, и бывают другие, которые только удостоверяются именно в этой ситуации. James W. Woodard, *The Role of Fictions in Cultural Organisation*, *Transactions of the New York Academy of Sciences* II, 6 (1944), pp. 311-344.

ou *Philosophie du beau sexe*, Paris 1774.

1 A.a.O., p. 22, 119.

2 Flechler a.a.O., Sp. 1046.

Однако в целом именно любовь, а не дружба, выиграла гонку и в конечном итоге определила код интимной жизни. Почему? Найти причины этому и их обосновать не так-то легко. Однако можно предположить, что, дружба, при всей ее приватности, при всей ее дифференцированности (на 'повседневную' и 'дружбу особого рода' – Томазий), оказалась неспособной отграничить и обособить себя от других отношений. Одержимость культа дружбы добродетелью, которая использует общепризнанную мораль, указывает в этом направлении. Кроме того, социальная рефлексивность сегодня является максимумом взаимодействия *par excellence*, так что одного этого аспекта уже недостаточно, чтобы выделить особый код для интимных отношений.¹ И, наконец, не стоит забывать, что в распоряжении дружбы не оказалось симбиотического механизма сексуальности, поддерживающего обособление кода на уровне интерактивных отношений, поскольку именно этот механизм отличает дружбу от любви.

В целом можно сказать, что тот факт, что около 1700 года *природа* и *мораль* вновь более активно входят в обращение, сигнализирует о некоторой регрессивной тенденции в процессе социальной дифференциации, а именно о нивелировании семантических инноваций. Но этого все-таки не произошло. В жертву была принесена галантность, но не любовь. Возможно, любовное поведение высших слоев оказалось слишком неподобающим для того, чтобы его можно было бы признать моральным. Однако, прежде всего, изменения в самой семантике указывают на то, что растущий интерес к индивидуальным любовным отношениям, выходящим из-под жесткого социального контроля, уже нельзя было заглушить. Обоснование любви через само-любие (*Selbstliebe*)², что

изначально воспринималось как нечто проблематичное, теперь нормализуется.³

Активированная страсть могла плавно переориентироваться на чувство и обрести функции индивидуализации. Таким образом семантический аппарат кода *amour passion* предохраняет от распада. Он оказывается долговечным именно потому, что ищет свое единство в парадоксе и амбивалентности.⁴ В обнаружившейся трактовке любви не предлагалось программы, но возникал шанс на связь с более индивидуализированными интерпретациями. Этот анализ подтверждает предположение, которое можно сформулировать в более общем виде в рамках теории эволюции идей. Вариации в массиве идей, которые обретают успех ввиду их – темпорально-обусловленной – убедительности (в данном случае – их убедительности в салонах), приобретают стабильность и передаются в традиции, если их систематизировать, то есть поместить в сопряженное состояние, в котором они взаимно удостоверяют друг друга.⁵ Затем, приобретая устойчивость, в процессе их текущего воспроизводства они вновь допускают вариации, но все-таки остаются под давлением взаимосоответствия и лишь медленно трансформируют семантический комплекс. В этом смысле классический код *amour passion* трансформируется в романтическую любовь, при сохранении представления о нем как о некоторой единой идее. Это

разум, слабым голосом, выражает оговорку, что можно – по крайней мере, думать – о незаинтересованной любви. Мадам де Приньи (Madame de Prigny, *Les differens caractères des Femmes du Siede avec la description de l'Amour Propre*, Paris 1694) также не определилась: самолюбие подобно естественному праву, которое направлено не только на сохранение, но и на счастье, на удовлетворение, но которое является причиной всех проблем, если оно чрезмерно.

3 Niklas Luhmann, *Frühneuzeitliche Anthropologie*, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik* a.a.O., Bd. I, S. 162.

4 О передаче в традиции с этой точки зрения см.: Vilhelm Aubert, *A Note on Love*, in: *The Hidden Society*, Totowa N. J. 1965, p. 201-235.

5 Niklas Luhmann, *Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition*, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik* a.a.O., Bd. I, S. 9.

1 Niklas Luhmann, *Interaktion in Oberschichten*, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik* a.a.O., Bd. 1, S. 72.

2 В типической форме см., например, здесь: Jaulnay op. cit. p. 9: «Мы почти вынуждены признать, что Любовь – это не что иное, как любовь к себе (*l'Amour propre*)». Только

единство не логично, но, напротив, как раз гарантированно воспроизводится – столь же эффективно – через парадокс. Такая гарантия единства и согласованности, возможно, учитывает и чувства влюбленных, но, во всяком случае, решает проблемы описания любви, с которыми сталкиваются те, кто о ней пишет. Она связывает медиум любви в некоторую целостность на протяжении почти двух столетий и оказывается проблематичной только тогда, когда любовь становится востребованной в качестве основания брака, ведь тогда семантика любви заставит нас задаться вопросом, не является ли и брак столь же парадоксальным институтом.

Глава 8: *Ведущая дифференциация* plaisir/amour

Прежде чем мы рассмотрим отправные точки, которые коммуникационный код страстной любви предлагает для индивидуализации личности, остановимся на двух промежуточных теоретических соображениях. Во-первых, рассмотрим код особого символически-генерализованного медиума коммуникации. Такие коды должны быть в состоянии выполнять функцию, которую мы хотели бы обозначить как функцию *генерирования информации*. Они должны уметь представить всякое действие и переживание, входящие в их сферу, понятными как информация и снабдить их способностью подсоединяться к дальнейшим действиям и переживаниям.

Согласно одному, часто упоминаемому утверждению Грегори Бейтсона, информация есть «различение, которое производит различие».¹ Как бы ни определять онтологически-метафизический статус различения: как его воплощение в виде «письменности» (Деррида) или как-то иначе – в любом случае различения управляют восприимчивостью, которая делает нас чувствительными к информации. Процесс переработки информации запускается только в том случае, если нечто переживается за пределами чистой фактичности как «такое, а не иное», т. е. если оно локализовано в схеме различения. Различение действует как единство в той мере, в какой оно порождает информацию; однако оно не определяет то, какая информация возникает и какие селекции она вызывает. Различения, таким образом, не детерминируют систему, они специфицируют и расширяют возможности ее само-установления. Семантические коды уточняют различения, на которых основывается пред-

1 Bateson G. Steps to an Ecology of Mind, San Francisco 1972, p. 315.

ставление о чем-то как об информации; однако они обретают реальность только в процессе переработки информации и оказывают влияние на систему только через этот процесс. С точки зрения эволюционной теории, общественная система совершенствует свою готовность к переработке информации путем дифференциации дифференций, которые специализируются на определенных функциях или констелляциях интеракций, и которые в каждом случае высвечивают другие возможности, на фоне которых события приобретают информационное значение.¹ От-дифференциация семантического кода любви – хороший тому пример.

Из этих общих теоретических посылок изначально следует, что обособление медиума коммуникации осуществляется через *редукцию к основополагающему семантическому различению*, через отнесение к которому все, что происходит в области воздействия со стороны медиума коммуникации, может рассматриваться как выбор и, следовательно, как информация. С точки зрения функции, единство медиума коммуникации выражено тем сильнее, чем лучше ему удастся редуцировать множество релевантных оппозиций к центральному различению, которое делает понятными все остальные различия и противоположности. Благодаря такой редукции можно одновременно достичь, казалось бы, противоположных вещей: с помощью доминирующей схемы получения информации соответствующее поле коммуникации уточняет свои границы; и в то же время увеличиваются степени свободы коммуникации, что дает больше возможностей для адаптации к обстоятельствам, к индивидуальным намерениям и склонностям.

Существует ряд медиа коммуникации, которые придают своему центральному отличию форму бинарного схематизма. Вспомним логическую структуру кода истины или различение между законным и неза-

конным. Преимущество такого подхода заключается в далеко продвинувшейся «технологичности» обработки информации в области кода. В других случаях ту же функцию выполняет открытый дуализм оценок, например, различие между прогрессивными и консервативными опциями в коде политики.² В семантической структуре кода страстной любви тщетно искать точный аналог. Попытка Франсуа де Кальера эксплицировать логическую структуру кода любви³ кажется педантичной и неуместной даже в современном ему контексте. Центральное различие, порождающее информацию, – другого рода, но имеет функционально точно эквивалентную форму. Оно заключается в различии между *plaisir* и *amour* (*удовольствием* и *любовью*).⁴

Тот факт, что семантика любви в XVII веке действительно претерпела коренные изменения, стала более стандартизированной и в то же время более обособленной, особенно очевиден с этой точки зрения функции-кода. Множество различий, играющих роль в любовных отношениях, например, различие между полами, различие между молодыми и старыми, различие между возлюбленным и всеми остальными людьми, семантически перестраивается под влиянием этого центрального различения *plaisir/amour* и пронизывается новыми контингенциями. Различение между *plaisir* и *amour* создает потребность в информации, специфической для данной области коммуникации, и в то же время – особую структуру получения информации; оно производит и усиливает восприимчивость к различиям, релевантную только в данной области и неприменимую в других контекстах. Таким образом, это различие придает множеству событий или действий информационное значение (например, как симптома или признака *любви* в отличие

2 Niklas Luhmann, Der politische Code: »konservativ« und »progressiv« in systemtheoretischer Sicht. In: Soziologische Aufklärung Bd. 3, Opladen 1981, S. 267-286.

3 A.a.O. (1668).

4 [Сам Н. Луман полагает данное понятие непереводаемым – прим. пер.]

1 Reinhart Koselleck, Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe. In: Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt 1979, S. 211-277.

от удовольствия), событий, которые остались бы совершенно незамеченными или трактовались бы иначе в других контекстах употребления.

Как достигается эта фокусировка на различии? Какие семантические медиа выполняют эту функцию? Наиболее поразительным по сравнению с традицией является то, что *plaisir* вводится как базовое антропологическое понятие и как таковое предшествует моральным оценкам. Так, ухаживание за женщинами, чуть ли не навязываемое как общепринятая форма общения, как и непереносимость наличия любовных связей как условие статуса «человека чести» («*honnête homme*»)¹, а также последующее различие между подлинной и ложной любовью подводятся под общий знаменатель и закрепляются как представление о человеке как таковом. В галантных и ориентированных на интерес формах ухаживания, в подлинной и притворной любви человек в любом случае стремится к удовольствию, как для себя, так и для другого. *Plaisir* – это формула жизни, но, в отличие от традиционной «добропорядочной жизни», она основана на субъективной фактичности и не имеет имманентных критериев. *Plaisir* делает человека субъектом. Это означает, что фактичность удовольствия может быть оспорена не в большей степени, чем фактичность мысли, независимо от того, оперирует ли она правильными или неправильными идеями, дозволенными или недозволенными средствами. *Plaisir* есть *plaisir*. Если кто-то утверждает, что чувствует удовольствие, нет смысла это оспаривать. Если субъект чувствует удовольствие, то ему не нужны никакие критерии, чтобы удостовериться в этом его удовольствии; здесь он может удостовериться в таковом через не требующую критериев своего рода самореференцию.² Здесь, таким

образом, нет той роковой двойственности подлинной и притворной любви, которая занимает умы людей в связи с поведением других в рамках социальных отношений. В цитированном выше «*Discours sur les passions de l'amour*»³ это выражено очень четко: «Удовольствие, истинное или ложное, может одинаково наполнять разум; ведь что с того, что удовольствие это ложное, если оно убедительно выказывает себя как истинное?»⁴

Не только у других, но и у самого субъекта нет критериев контроля над самореференцией. Он не может оспорить свое собственное удовольствие, ни дискриминировать его, ни устранить его из мира, – если только это усилие по устранению само ни приносит удовольствия. Как говорит Стендаль в одном из центральных мест: «Человек не волен не делать того, что доставляет ему больше удовольствия, чем все остальные возможные действия».⁵ В конечном счете, субъект несвободен в отношении собственного удовольствия, и поэтому-то субъекта и невозможно свести к свободе. Однако можно наслаждаться болью, можно с удовольствием практиковать отказ от удовольствия (будь то скопидомство или даже суицид), в силу чего любовная страсть выходит на тесный контакт с *удовольствием страдания*. Вполне логично, что затем появляются фигуры мазохизма, доводя принцип самореференции до тотальности. В каком-то смысле свобода по отношению к самому себе, которой невозможно достичь, замещается здесь самоистязанием.

Если *plaisir* выказывает такую непосредственность

3 L'Œuvre de Pascal (éd. de la Pléiade), Paris 1950, p. 312-323.

4 Тот факт, что различие между истинным и ложным удовольствием, хотя и объявляется бессмысленным, все же используется, демонстрирует трудность и неполноту понимания фактичности вне-критериальной самореференции. И прециозники, между прочим, делают иной выбор. «В преступных удовольствиях не может быть настоящего удовольствия» – утверждает в: Madeleine de Scudéry, Des plaisirs, in: Conversation sur divers sujets Bd. I, Lyon 1680, p. 56. Но разногласия здесь поверхностны, поскольку Мадлен де Скудери все еще называет удовольствиями даже преступные удовольствия.

5 De l'amour a.a.O., p. 16.

1 Garraud a.a.O. (1971), p. 47; Rouben a.a.O. (1971), p. 65.

2 См. дискуссию о свойствах самосознания, особенно не нуждающегося в каких-либо критериях по отношению к самому себе: Sidney Shoemaker, Self-Knowledge and Self-Identity, Ithaca, N.Y. 1963; ders., Self-Reference and Self-Awareness, Journal of Philosophy 65 (1968), p. 555-567.

самореференции – это имеет далеко идущие последствия для социальных отношений. Ведь хотя ощущения и могут возникать без критериев их «правильности» и, таким образом, оказываться некорректируемыми, – высказывания о них могут производиться только в контексте другой самореферентной системы, социальной системы, и поэтому не могут отнести эту неисправимость к себе самим¹. Высказывания могут ошибаться, могут обманывать, могут оспариваться. Однако, прежде всего, именно нерелексивность удовольствия стимулирует релексивное социальное обращение с ним, а именно – в действиях и переживаниях ближних. В состоянии удовольствия человек особенно хорошо поддается наблюдению и изучению, он выходит из себя, его радость распирает его, – и тогда он особенно доступен проникательному взгляду других². *Plaisir* делает человека беззащитным по отношению к наблюдению и обращению с ним других людей. При этом искусство доставлять удовольствие (*art de plaire*) становится аспектом техники эксперимента и наблюдения, исследовательской стратегией на опасном поле светских отношений.³ Так что, в отличие от страстной любви, культивирование удовольствия требует хладнокровия и релексивного подхода.⁴ И основание для соответствующих калькуляций этого заключается именно в однозначной бесспорности *plaisir*.

Эта бесспорность самоощущения удовольствия переносится на социальное поведение, когда оно ориен-

тировано на стремление понравиться другим. Поэтому не возникает никаких сомнений в направленных на это намерениях и соответствующей технике.⁵ Социальное регулирование посредством *art de plaire* (столь же важное во второй половине XVII века, как и ориентация на *raison*) *запускается* именно здесь.⁶ Оно направлено именно на субъекта, испытывающего чувство удовольствия, а не на применимую здесь мораль, как и не на самореализацию в контексте чести и славы. В результате, когда религиозные и моральные поведенческие нормы – особенно в контексте любви! – утрачивают значение, антропологические описания могут переоформляться в социальное поведение.

Несмотря на всю негарантированность ответной любви, все-таки можно быть уверенным, что усилие понравиться и само будет нравиться, причем оно содержит свои критерии в себе самом. Адресат этого усилия суверенен в том, что ему нравится [доставляет удовольствие], но все же можно научиться тому, *как* ему понравиться [доставить удовольствие]. Распространению удовольствия на область социального противостоит временная стяжка самого этого удовольствия. Удовольствие существует только в моменте, причем только в тот момент, когда оно переживается. Причем продление времени [удовольствия] со-переживается в момент удовольствия и как необходимость перемены: «Любое удовольствие преходяще, так что следует принимать его в его преходящести».⁷ Но это означает нечто большее, нежели просто рецепт *carpe diem*, «лови момент». Тем самым само-достоверность удовольствия и сама темпорализуется и оказывается под вопросом как в форме «еще нет», так и в форме «уже нет». На этом фоне продолжительность любви, как отмечалось выше⁸, не может не становит-

1 Дискуссия о некорректируемом «знании» затушевала это различие терминологически. Для прояснения ситуации см.: Рорти Р. *Философия и зеркало природы* (1979) [рус. пер. – Новосибирск, 1997].

2 D'Alquié, *La science et l'école des amans* a.a.O., p. 87.

3 См. соответствующие рекомендации графа де Версака: Crébillon (fils), *Les égarements du cœur et de l'esprit* a.a.O., p. 172.

4 Это различие с необычной силой подчеркивается здесь: «Мужчина, не испытывающий любви, гораздо лучше, чем другой, умеет заботиться о женщинах: ублажать – это искусство, требующее хладнокровия и разума, а страсть, которая осмеливается на то и другое, вряд ли способна научиться и следовать предписаниям этого искусства». De Villiers a.a.O. (1695). p. 130.

5 В противоположность этому см. английскую инновацию ухаживания как намеренного представления непреднамеренных действий.

6 Так полагает Морне: Mornet a.a.O., p. 97.

7 Le Pays a.a.O., p. 349.

8 P. 89.

ся контрфактическим утверждением, т.е. той клятвой *вечности*, которая имеет значение только в данный момент, но которая и необходима в данный момент, чтобы противостоять сознанию непостоянства [любви]. Поэтому-то исходить приходится из удовольствия. И следовательно, доставление удовольствия (*plaire*) становится – искренним или неискренним – средством обретения – истинной или ложной – любви. Единство семантики *plaisir/plaire* (*удовольствие/доставление удовольствия*) скрывает тот факт, что антропологический аргумент о фактичности – не имеющего внешних критериев – удовольствия не может (или, по крайней мере: не может легко) переноситься на социальные системы¹. В этой понятийности *plaisir/plaire* данное напряжение между антропологическим фундаментом и социальным регулятивом предстает как необходимое единство природы и искусства. Субъект ценится как знаток, он находит свое исполнение в том, что его умение [доставлять удовольствие] воспринимается как естественное (als Natur). Причем стремящееся понравиться галантное обхождение порождает (своей социальной направленностью, преднамеренностью) подозрение относительно его мотивов и поиски критериев, с помощью которых можно было бы отличить искреннее поведение от неискреннего. Затем из ‘галантного’ ответвляется *кокетливое* поведение, предоставляющее возможность максимизировать число поклонников, не растрачивая себя в любви². Кокетство исходит из ожидания обмана и отвечает обманом на обман, и все это в непрозрачном медиуме *plaisanterie* – на равно общем и бесспорном основании интереса к удовольствию. Причем может случиться и так, что порог любви нечаянно переступают³, и вот тут-

то и начинается трагедия.

Удовольствие, *plaisir*, взятое само по себе, не является медиумом коммуникации, потому что оно не захватывается проблемой акцептации или отклонения [запросов на коммуникацию]. Соответственно, *art de plaire* – это недифференцированная, универсально практикуемая социальная *техника*, для которой ничто не преграда. Удовольствие предоставляет соответствующему поведению социальное прикрытие. Действия под его защитой преодолевают любые препятствия – и приближаются к любви. Именно поэтому, если хотят переступить порог любви, на удовольствии невозможно остановиться, так что стремление нравиться как форма социальных отношений, доведенных до чрезмерности, – т.е. как любовь! – отменяет само себя.⁴

Любовь – которая может искажаться в отличающейся от нее коммуникации – должна быть способна взять на себя функцию символически-генерализованного медиума и, таким образом, вынуждена выполнять некие добавочные условия, в рамках которых стремление понравиться может выступать разве что как прелюдия.

На следующем шаге поведение рафинируется настолько, что вместо простого различения подлинной и притворной любви последнюю дифференцируют на симулированную и диссимулированную. Тогда возникает двойное искажение любви: симуляция (неощущаемой) любви и диссимуляция (ощущаемой) любви⁵; причем

концов, надеяться завоевать любовь кокетки», – вот вопрос, ответ на который ищет Бюсси Рабутен. Mornet a.a.O., p. 34.

4 Котен делает это темой своей эпиграммы «Ложное самодовольство»: «Тирс для меня не привлекателен; его исключительное желание угодить – это причина того, что он не угождает мне». (A.a.O. Vol. 2, p. 528).

5 Здесь (De La Bruyère, op. cit. p. 125), утверждается: «Иногда случается так, что женщина скрывает от мужчины всю страсть, которую она к нему испытывает, а он притворяется, что не чувствует». Эти и подобные высказывания писателей, которые теперь в целом настроены на морализаторство, являются хорошей иллюстрацией того, как новая утонченность и стремление к социальной рефлексии снимают прежнее различие между идеализмом и сарказмом, между мистической и галльской традицией в женских

1 Dieter Henrich. «Identität» – Begriffe, Probleme, Grenzen, in: Odo Marquard/Karlheinz Stierle (Hrsg.), Identität, München 1979, S. 133-186 (178).

2 Хороший обзор о техническом аппарате и менталитете, а также о рисках поведения в форме кокетства см. в письме-образце: de Cantenac a.a.O. (1661), p. 199.

3 На этом фоне соблазнение кокетки в свою очередь считается шедевром любовного искусства: «Возможно ли, в конце

то и другое, особенно при их взаимодействии, может создать достаточно «препятствий» («obstacles») для завязывания любовных отношений.

При всех различиях между *plaisir* и *amour*, именно *plaisir* в конечном итоге правит бал. Именно удовольствие определяет продолжительность любви. Любовь заканчивается тогда, когда больше не приносит удовольствия. «Любовь привязывает, пока она доставляет удовольствие», – говорится в одном из писем маркизы де М.¹ Все кунштюки, симулирующие продолжение любви, становятся невыносимыми как раз для того, кто еще любит. Даже искренняя любовь бессильна, когда источник удовольствия иссякает. Тогда приходится принимать любовь как долг, а это противоречит тому коду, который как раз и отличает любовь от брака.

Итак, данный код основан на довольно сложной семантической архитектуре. Различение между *истинной* и *ложной* любовью, которое может искажаться в должной быть отличающей от нее коммуникации [любви], в свою очередь, основывается на различии между *любовью* и *удовольствием*, которое, в свою очередь, служит для формулирования все усиливающегося различия между антропологически-достоверной самореференцией удовольствия и социальным характером любви. Или наоборот: социоструктурно обусловленная потребность в более жестком разведении личной и социальной рефлексивностей находит свое выражение в различении *удовольствия* и *любви*, что, в свою очередь, позволяет различать *в любви* подлинное и неподлинное поведение в связи с *удовольствием*, причем через это различение затем направляется конкретная восприимчивость к информации в фактических любовных отношениях. Причем сопряжение этих переключений служит для того, чтобы придать исходным социально-структурным условиям семантическую оформленность, делающую

вопросах.

1 Crébillon (fils), *Lettres de la Marquise de M. au Comte de R.*, а.а.О., р. 203.

возможным сообразное считывание информации, без того, чтобы со-тематизировалась бы и подвергалась отрицанию сама социальная структура с ее тенденцией более жестко индивидуализировать судьбы людей.

Когда информация возникает в контексте семантически фиксированного различения, это поначалу имеет своим эффектом то, что также все иллюзорное, фиктивное и негативное обретает каузальность. – Нечто может вызывать ту или иную поведенческую реакцию, даже если оно не существует [во внешней реальности]. Система расширяет свою восприимчивость на негативное (что, естественно, внутренне предполагает самореференциальные структуры и процессы). Аналогичным образом и чистая неизменность приобретает информационное значение и каузальность, если схема различений позволяет нам ожидать или надеяться на изменение. Даже просто *длительность отсутствия* возлюбленного в конечном счете позволяет сделать выводы о его любви и становится поводом для реакции, если оно просчитывается как испытание ожиданием, в котором сказывается любовь или же индифферентность.² Особенно в любовных делах можно позволить своему поведению определяться иллюзиями и ожидать того же от партнера, даже если знаешь, что это иллюзии. «Экссесс», преувеличение, необъективное осмысление сами по себе становятся прозрачными и, тем не менее, используются как повод для получения соответствующей (позитивной или негативной) информации и для мотивирования себя таковой. Различение между иллюзией и реальностью в этом случае становится самой реальностью, и именно

2 Обширную литературу по этому вопросу в целом можно резюмировать следующим образом: отсутствие любящего определенно меняет ситуацию: кратковременное отсутствие усиливает любовь (не в последнюю очередь потому, что письма дают возможность выразить ее сильнее, чем это возможно в присутствии других). Длительное отсутствие, напротив, приводит к сомнениям, безразличию и разрыву. См. также Bussy Rabutin op. cit. 1972, р. 374: «Отсутствие для любви – то же, что ветер для огня. Была маленькая, стала большая».

это легитимируется посредством кода в качестве любви, выходящей за рамки простого удовольствия.

Возможно, самым важным непосредственным следствием такого со-упорядочивания семантических различий является темпорализация любви (о которой уже шла речь в предыдущей главе). Темпоральное различие между моментным настоящим, с одной стороны, и прошлым и будущим, с другой, придает убедительность этому различению иллюзии и реальности. Соответственно, единство любви востребуется как единство момента и длительности, как парадокс мгновения в значении вечности.¹ Также и здесь парадокс лишь в его формулировке стягивает в единство то различие, которое должно функционировать как различие; однако он остается зависимым от того, что любовь протекает как процесс и придает всему тому, что должно трактоваться как информация, временное значение.

У каждой любви есть своя история (что не обязательно означает индивидуальную, уникальную, несравненную историю). У нее есть начало и конец, а между ними – процесс восхождения и затухания, в ходе которого меняется релевантность схемы различий. Так, широко распространено мнение, что в начале любовных отношений, когда еще не утвердилось социальное признание любви, важно прежде всего удовольствие (*plaire*).² Однако именно таким образом форсируется различие между истинной и ложной любовью; оказываются вынуждены считывать стремление понравиться [доставить удовольствие] как соответствующую информацию (с учетом этого второго различия), так что затем ослабление усилий нравиться не принимается как первый признак того, что истинная любовь начинает угасать.³

1 «Для них все – век, или все – миг», Bussy-Rabutin a.a.O., p. 238.

2 «Именно с самолюбования начинаются все любовные проекты». *Recueil La Suze – Pellisson* a.a.O. Vol. I, p. 258.

3 Мы уже видели выше [гл. 6], что ослабление усилий нравиться также может быть использовано тактически, чтобы мягко сообщить об окончании любви. Фазовая информация – это всегда также и возможная коммуникация. Отказ

Тогда она превращается в неподлинные, лишь поддерживаемые любовные отношения, в которых высматривают информацию, которая указывала бы на желание их прекратить. То, что поначалу ситуацию определяет скорее конвенциональный (и потому трудно интерпретируемый) *art de plaire*, также означает, что можно начать любить, не осознавая, что это любовь.⁴

Галантность, особенно в ее вербальном регулировании, имеет форму, ориентированную на желание нравиться (*plaire*) и перекрывающую различия истинной и ложной любви; но в то же время она уже приобретает иной, латентный смысл, если она является истинной любовью. Это придает встречающимся препятствиям на ее пути функцию осознания любви, а последующим препятствиям – функцию ее проверки. Так, можно начинать с конвенциональной дружбы и обмена любезностями, а через некоторое время, с запозданием, понять, что это – любовь. Можно запутаться в любовном притворстве, увлечься собственными галантностями и упустить подходящий момент для отступления. Причем кокетства опасаются, прежде всего, потому что оно слишком быстро вводит отношения в форму ложной любви. И то, что конечным результатом здесь оказывается безразличие, также означает и то, что различие между истинной и ложной любовью теперь должно использоваться для получения совершенно другой информации, а именно – для охлаждения отношений и предотвращения эмоциональных реакций, которые более не уместны.

Эти и многие другие подобные взгляды не только утверждают типичную историю течения любви; тем самым одновременно демонстрируется – как мне кажется, впервые в истории, – что само это ее течение изменяет условия, в которых должна получаться и интерпрети-

от такой коммуникации в условиях очевидности самого обстоятельства дел – тема романа Бенжамена Констана «Адольф».

4 По мнению автора «Рассуждения о любовных страстях» (*Discours sur les passions de l'amour*, op. cit. p. 319), это увеличивает продолжительность любовных отношений.

роваться информация, причем от фазы этого течения зависит то, какая схема различий должна быть активирована применительно к той или иной информации. Именно при переходе от *plaire* к *amour* возникают надежда и страх, альтернатива истинной и ложной любви. При этом одно различие производит из себя другое различие, само никуда не исчезая.¹ Целостная структура семантики любви разворачивается во времени, и поэтому нет такого способа задействия этого кода, которое и само не получало бы то или иное темпоральное значение. Этот процесс обладает суверенитетом и в нем определяется то, какое различие задействуется для получения информации.

Именно поэтому код страстной любви не нуждается ни в каком в моральном обосновании и не требует своего укоренения в социальном порядке, который гарантировал бы длительность [любви]. Его обоснованием является, если можно так выразиться, кратковременность жизни², а не вечная жизнь. Те или иные селекции оправданы различием между этим мгновением и тем, что было *до* и будет *после*, но не в перспективе той стабильности, которая должна быть достигнута. Функции селективности здесь разгружаются от задачи стабилизации так резко, как редко бывало раньше, и что-то от этого сохраняется и в дальнейшем – в страстной любви романтизма – как необходимое условие для вступле-

ния в брак. Также и здесь, конечно, следует отметить, что такие рискованные семантические инновации имеют тенденцию к ре-нормализации.³ Их невероятность еще чрезвычайно высока, и поэтому регресс к простым когнитивным или моральным различиям еще остается крайне вероятным. Да и апелляция к сословным качествам «людей чести» как решение для проблемы различий истинной и ложной любви⁴ – которая еще была возможна в 1660 году – после 1700 года также становилась все менее убедительной. Так, в памфлете, опубликованном анонимно в 1715 году (за подписью L. V. D. P.)⁵, противопоставление истинной и ложной любви снова представлено так, как будто речь идет о различии объективных качеств. Отсюда затем и возникает призыв избегать ложной любви. Чистая любовь всегда истинна, но испорченность наших сердец приводит к уродствам, которые следует вскрывать и осуждать, чем автор далее и занимается в деталях. Видно, что, хотя список – требующих исповеди – форм порока может быть получен таким образом, но он не может включать уже полученную сложную дифференциальную структуру собственно морали любви в социальном и темпоральном аспектах.

1 Ведь неоднократно подчеркивается, что даже полноценная любовь не может обойтись без постоянного добавления новых удовольствий, обмена любезностями и знаками признательности в более традиционном смысле. Любовь ни в коем случае не является высшей ступенью развития, которая делает излишней всякую любезность. Ср. например: Recueil La Suze – Pellisson op. cit. vol. 1, p. 255.

2 «Представьте себе, что у юности нет возврата; что юноша, который ей следует, не найдет утешения» (L'esprit de cour a.a.O., 1662, p. 73)», – увещевает Рене Бари тех, кто боится любви. С другой стороны, реморализация дает о себе знать в тех случаях, когда уже вскоре настраиваются на долгосрочную перспективу и уделяют внимание соотношению выгоды и ущерба. «Тот, кто начинает любить, должен приготовиться к страданиям», – предупреждают здесь: De Mailly a.a.O. (1690), p. 61.

3 См. выше стр. 105.

4 См. выше главу шестую: La iustification de l'amour zum Recueil de Sercy.

5 Anonym, Les caractères du faux et du veritable amour et le portrait de l'homme de lettre amoureux, Paris 1715

Глава 9: *Любовь против разума*

После того как бы проанализировали структуру усилий по кодированию интимных отношений посредством различения *plaisir/amour*, обратимся теперь ко второму, столь же фундаментальному вопросу об обособлении этого кода. При этом мы остаемся на том же уровне исторической семантики и обращаемся к короткому тексту, который особенно продуктивен для этой цели, а именно – к «Диалогу любви и разума».¹ Диалог следует читать в контексте традиционного идеала рационально-упорядоченной любви.² Этот идеал распадается в силу *противоречия* между разумом и любовью, которое уже не допускает иерархически-доместикативного разрешения, но лишь демонстрирует – в некотором другом принципе – социально-рефлексивное отражение противоположных интересов. Чтобы это изобразить, сочинение дает слово персонификациям любви и разума, формально оставаясь на уровне аллегорических трактовок.³ Диалог представляет собой диспут в гостиной дамы, которая, по предположению автора, находится в исключительно хороших отношениях с любовью и разумом. В диалоге, и это решающий момент, разум представляет собой общество, как оно существует в его структурных

установках. В частности, это касается двух центральных положений, которые разум должен отстаивать: родительский (отцовский) выбор супругов для сына или дочери и общность сословия для вступающих в брак или интимные отношения. Как разум, так и любовь находят эти требования очевидно разумными. Если бы они не соблюдались, трудно было бы представить себе общество, и поэтому у разума есть все основания жаловаться на вмешательство иррациональных импульсов любви. Разум представляется представляет дело так, будто любовь уклоняется от всякого разумного контроля, чтобы – в этой иррациональной сфере – вести свою безответственную игру. Любовь обосновывает свои собственные разумные доводы против этого упрека. По сути, они основаны на утверждении ее собственного домена, а значит – на притязаниях на собственное господство. Родители совершают ошибку, когда не советуются с любовью, прежде чем принять решение о браке для своих детей. Что же касается сословных различий и фатальности любви для любых сословных разграничений, то решающим аргументом любви является то, что она уравнивает влюбленных и как раз снимает сословные различия: «По моему мнению, я всегда делаю их равными, даже если они не кажутся таковыми тем, кто не знает о моей силе и моих тайнах».⁴ Апеллируя к характеру своей империи и своей власти, любви удается продемонстрировать собственную разумность (в то время как способность разума к любви остается пустым пожеланием в конце диалога, представленным в галантном обращении к хозяйке дома).

Любовь осознает, что не может соперничать с разумом, потому что разум должен брать на себя всеобщую ответственность. Любовь не может отнять у него эту обязанность. Но именно по этой причине, и этот аргумент

4 А.а.О., р. 56. О том, как измерить силу любви по ее способности преодолевать социальные расстояния вниз или вверх см.: La Torche, *La toilette galante* а.а.О. (1670), р. 179. Вопрос о любви с этой точки зрения обсуждается здесь: Comtesse de Brégy а.а.О., р. 111.

1 F. Joyeux, *Traité des combats que l'amour a eu contre la raison et la jalousie*, Paris 1667, р. 1-23. Цитировано по: Le Pays, *Amitiez, Amours, et Amourettes*, zitiert nach der erweiterten Auflage Paris 1672, з. 43-58. Ср.: *Receuil La Suze-Pellisson* а.а.О., vol. III, р. 127-158.

2 См. Понятия: *Caritas ordinata, amor rationalis*. Мы не можем подробно останавливаться на этой содержательной и противоречивой традиции, которую пытается развивать Томасий. Подробнее см.: Werner Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik: Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim 1971.

3 Кстати, это прекрасный пример распространенного в XVII веке обычая изображать социально-значимые ситуации с помощью аллегоризации и тем самым вводить в них рефлексивность.

убедителен, разум не может претендовать на абсолютное господство. Универсализм и абсолютизм взаимоисключающие понятия. «И этим моя империя сильно отличается от вашей; ведь вы не могли бы ничего приказать, даже имея и абсолютную власть, так как обязаны объяснять причину всего. Что же касается меня, то я действую как государь и объясняю причины только тогда, когда мне заблагорассудится».¹ В ответ на этот аргумент разум выражает лишь намерение силового решения конфликта и возмущенно обрывает дискурс.

Этот диалог можно легко перевести на теоретический язык социологии. Общество должно отказаться от «разумного» (то есть обосновываемого внутри самого себя) контроля над интимными отношениями без того, чтобы его существование как общества было оспорено или даже подорвано.² В условиях возрастающей сложности общества притязания на универсальность и притязания на тотальность должны быть разделены. Тотальное смыслополагание может быть востребовано только в особых контекстах, а в любви, как мы узнаем из других источников, смысл утверждает лишь на некоторый данный момент. С другой стороны, именно под таким условием размежевания универсальной ответственности и тотализирующего импульса возможны усиление притязаний и их реализаций, на что и ориентирована любовь. Любовь требует приоритета для собственных оснований. Этот приоритет утверждается в стиле требований собственного суверенитета: «потому, что мне так нравится».³ Этому соответствуют многочисленные парадоксы в кодировании любви – парадоксы, которые представлены не как логическое затруднение, а как на-

меренно произведенная форма. Но это не значит, что любовь лавирует в направлении – прочь от общества и действует незаконно, по своему усмотрению. Напротив, она взывает к доводам разума. «У любви есть разумные основания, которые ценятся выше, чем те, что есть у самого Разума».⁴ Лишь будучи принуждена к конфликту, любовь утверждает свой суверенитет. Предоставленная сама себе, она действует по собственным законам, сформулированным в рамках кода *amour passion*. Наконец, можно заметить, что разум стар, а любовь молода, и что у любви есть как более весомые аргументы, так и лучшее понимание этого конфликта. Разум может обесценивать аргументы любви исключительно как чрезмерно субтильные и усложненные; при этом именно он, а не любовь, в конечном итоге уходит в конфликт. Теперь, когда разум, представляющий сословную общественную формацию, занял партийную позицию, больше нет надпартийного авторитета, который мог бы разрешить конфликт, и мы должны спросить себя, возникнет ли когда-нибудь снова такая инстанция, которая сможет принять на себя титул разума.

В целом, однако, в XVII веке диалог между любовью и разумом сводится к утверждению любовью собственного домена, собственной логики и ее суверенного распоряжения поведением людей. Любовь требует признания, требует собственного морального статуса. Она некоторым образом желает, чтобы оставили в покое ее беспокойную природу. И только примерно с 1760 года ее требования выдвигаются все более агрессивно. Моральные конвенции как таковые подвергаются нападкам. В то же время любовь расширяет свой репертуар: любовь втроем, перемена ролей, свободное распоряжение собственным телом, инцест – разрешено все, что встречает одобрение партнера, а разум может запретить только то, что вредит другим.

4 А.а.О., S. 48.

1 А.а.О., р. 57.

2 Поэтому также можно встретить утверждение, что любовь узурпирует территорию, которая сама по себе принадлежит разуму, – так утверждает графиня де Бреги: Comtesse de Brégy *Ceuvres galantes* op. cit. p. 113.

3 Это, в свою очередь, относится к области географически-политических аллегорий, распространенных в период после 1653 года (карты нежности и т.д.): Louis Moreri, *Le Pays d'amour: nouvelle Allégorique*, Lyon 1665.

Глава 10:
**На пути к индивидуализации.
Брожения XVIII столетия**

После этих промежуточных рассуждений о семантической структуре и об обособлении особого кода для страстной любви, мы возвращаемся к вопросу о том, коррелирует ли и в какой степени это развитие с более интенсивным вниманием к индивидуальным особенностям задействованных лиц. Одной из самых поразительных признаков семантики любви (в отличие от представлений о дружбе) является ее *эксклюзивность*. Так, практически установлено и поддерживается широким консенсусом¹, что по-настоящему любить в некоторый данный момент можно только одного человека. Также обсуждается вопрос и о том, возможно ли это только раз в жизни; однако в большинстве случаев это отвергается как несовместимое с заповедью континуальности любви. До тех пор, пока любовь понималась как мистическое растворение себя в другом, требование исключительности вполне соответствовало коду любви; в конце концов, как можно полностью растворить себя в нескольких возлюбленных, тем самым себя не умножая? Однако ре-актуализации кода интимности заставляют отступить от этой идеи. Все признаки этого кода сами по себе, прежде всего заповедь эксцесса, обязательство вечной любви, стимулы красоты, свидетельствуют против требования исключительности. Тем не менее, это следствие не выводится.² Требование исключительности, всегда вводимое

1 Консенсус такого рода, естественно, вызывает и противоречия. См. подборку высказываний на эту тему: Corbinelli op. cit. vol. 2, p. 164.

2 Тот, кто утверждает исключительность, должен написать об этом целую книгу: Charles Vion d'Alibray, *L'amour divisé: Discours académique. Où il est prouvé qu'on peut aimer plusieurs personnes en mesme temps également et parfaitement*, Paris 1653. Напротив, для утверждения об исключительности достаточно одного предложения. Такое распределение бремени аргументации указывает на нечто большее, чем

как контр-логическое (д'Алибрей говорит о «религиозном суеверии»³), имеет важную системообразующую функцию: оно символизирует требование нового начала во всякой любовной связи. Только таким образом в XVII веке код интимности может запустить катализ системообразования. Разрыв в логике не вызывает тревоги, поскольку он функционален. Напротив, обособление отношений двух людей в XVII веке еще не может прочитываться как выражение индивидуализации и персонализации любовных отношений; уже в античности оно рассматривается как некая *редукция* отношений, позволяющая *усилить* чувства. Позже эта связь между *редукцией* и *интенсификацией* будет использована для углубления личностной индивидуализации любовных отношений; но поначалу делают предположение лишь о достижении более высокого уровня совершенства самой любви.

Для французского классицизма претензия на индивидуальность – это часть иллюзорного мира влюбленных. В этом отношении любовь также зависит от самообмана, и в конце концов выясняется, что и она тоже была иллюзией. После разглашения тайны герцога Немурского, принцесса Клевская наконец узнает, что она тоже любила всего лишь мужчину, такого же, как и все остальные, а он относится к ней как к женщине, такой же, как и все остальные: Он хвастается ее любовью! «Я ошибалась, полагая, что существует мужчина, способный скрывать то, что льстит его славе. И все же именно благодаря этому мужчине, которого я считала таким непохожим на остальных мужчин, я оказалась похожей на других женщин, будучи так далека от того, чтобы походить на них».⁴ И я полагаю, что это и был ее мотив (а

сами аргументы, на нечто убедительное независимо от всех доказательств.

3 А.а.О., p. 18.

4 Madame de La Fayette, *La Princesse de Clèves*, Œuvres (ed. Robert Lejeune) vol. 2, Paris 1928, p. 257. Кстати, претензия на индивидуальность здесь основана не на предвосхищении будущих форм поведения, а на сохранении прошлых идеалов, неосуществимость которых уже очевидна. См. пре-

не данный ею обет вечной верности) не связывать себя с этим человеком. Любовь находит мотивы для принятия решения в себе самой, а не в браке. Ее притязание на абсолютную индивидуализированную уникальность может быть зафиксировано только в экстраординарном и только в негативном, – в отречении.

Но и в других аспектах французского классицизма и следующих за ним стилей не следует переоценивать индивидуализирующее содержание высказываний о личностях. Идея любви у прециозников выстраивалась на усилиях женщины дистанцироваться от себя и своих чувственных влечений и добиться *уважения* к этому *дистанцированию* (принявшему форму слов и жестов) со стороны мужчины. Таким образом, любовь больше не относится только к идеализированному другому, но имеет в виду и его самореференцию, и его свободу. Но это самоотнесение все еще трактуется совершенно безлично и представляет собой проблему, с которой сталкиваются *все* женщины.

Признаки, которые делают женщину привлекательной, все еще представлены в самых общих понятиях. Но если эти черты вызывают любовь в этой женщине, можно ли отрицать, что они встречаются и в других? «Я люблю тебя слишком сильно, чтобы ненавидеть все, что на тебя похоже», – встречаем у Котена в обращении к возлюбленной.¹ Именно поэтому любовь обретает свое постоянство только в переменах, только в непостоянстве. И наконец, следует отметить, что психология XVII века, все еще формулировавшая в рамках старых концепций темпераментов и склонностей, не предполагала понятия личностного развития (что, конечно, не означает, что игнорировался процесс взросления).² Эта грубая и формальная психологическая понятийность представ-

восходную интерпретацию Жюль Броуди: Jules Brody, *La Princesse de Clèves and the Myth of Courtly Love*, University of Toronto Quarterly 38 (1969), p. 105-135.

1 А.а.О., vol. 2, p. 566. Также ср. (Corbinelli a.a.O., Ed. 2, p. 28) со стихами Жана Бребефа: красота возлюбленной оправдывает непостоянство, потому что она есть и в других.

2 Хотя в «Астрее» это и имеет место.

ляла темную область фактических влечений, аффектов, мотивов и эгоцентрических интересов. Соответственно, доминировал скептицизм, а мера, налагаемая на все социальные отношения, требовала воздерживаться от того, чтобы проникать в слишком личное. Это требование сдержанности было сформулировано не только для универсальных форм общения, но и для более интимных отношений³ (хотя здесь оно часто преодолевалось на основе формул идеальной любви). На том же основании идея влияния любви на развитие индивидуализированной личности была далека от реализации. Жолне даже прямо отрицает, что любовь может изменить человека, испытывающего ее: «она не может изменить наши склонности».⁴ «Новые манеры недолговечны, и именно это делает их такими непостоянными».⁵ Из этих цитат ясно видно: *поскольку личности не могут изменяться*, то и *любовь* остается *непостоянной*. Постоянство людей – при всем разнообразии полов и характеров – порождает непостоянство их любви. Используя метафору любви, можно также сказать: идентичность сгорает в огне любви, и спастись она может лишь в ее непостоянстве.⁶ Так, по крайней мере, требует тематическая структура кода интимности. Это меняется только в течение XVIII века. Личности теперь понимаются как изменчивые, как способные к развитию и совершенствованию, а любовь, соответственно, как способная к постоянству, и наконец

3 Так утверждается в эссе: De la connoissance d'autrui et de soy-mesme von Madeleine de Scudéry, *Conversations sur divers sujets*. Vol. I, Lyon 1680, p. 65-135: Пристальное изучение друга разрушило бы дружбу, а вместе с ней исчезла бы и радость друга; наставление заключается в следующем: «Никогда не следует самим разрушать собственное удовольствие».

4 А.а.О., p. 14. И тоже самое у Бюсси Рабутена: Bussy Rabutin a.a.O. (1972), p. 387.

5 А.а.О., p. 15.

6 В контексте этого утверждения можно считывается и то, что только религия знает, как обеспечить вечно стабильную идентичность: «он всегда должен быть одним и тем же в Вечности, он никогда не бывает во времени». François de Grenaille, *La Mode ou le Caractere de la Religion etc.*, Paris 1642, p. 25.

даже — как возможное основание брака.

Связь постоянства и непостоянства сохраняется, но значения меняются местами; неопределенность и пластичность характеров позволяет добиться постоянства в любви. Усилия по реформированию отношений между полами, начавшиеся в Англии в конце эпохи Реставрации, около 1685 года, а затем охватывающие и Германию, предпринимаются в рамках соответствующей полемики о нравственности.¹ Французская ситуация служит для контраста. Прежний параллелизм восхваления добродетели и сатиры воспроизводится через откровенные изображения современного падения нравов и подробное расписывание всего хорошего, простого и полезного в образе жизни мужчин и женщин. Литературный эффект строится на таких контрастах, в которые, однако, проникает все больше психологических тонкостей. Проблема брака занимает центральное место в этой литературе. «Взаимная любовь» расценивается как единственный прочный фундамент брака, причем как в психологическом, так и в моральном смысле. Подчеркивается супружеская любовь, но это не любовь, ориентирующаяся на романы, и не страсть, основанная на сексуальности.² Женщина (как правило, хрупкого телосложения, мягкая, слабая, непременно близкая к обморочному состоянию (как Памела!) и, при этом, лишенная собственного сексуального сознания) только в браке обретает свою человеческую роль и моральную самореализацию. Базисом для этого выступают взаимопонимание, уважение, поддержка интересов друг друга, дружба. Выражение «любовь» теперь употребляется лишь с изредка, ценятся не драматические жесты, а детали: в целом, таким образом, в старой конкуренции между любовью и дружбой явный выбор осуществлен в

пользу дружбы как базиса интимности, а также тех специфических задач, которые семья выполняет в обществе. Это позволяет — в особенном применении к женщинам — сплавить в новый вид синтеза ее образование, домашнюю работу, а также отношения с людьми, с которыми она вступает в контакт.

Дискуссия, развернувшаяся в Англии, а затем и в США³, оставалась прикладной антропологией. Женщину открыли в качестве человека⁴, брак, соответственно, был деиерархизирован⁵, в то время как способность приспосабливаться в браке становится правилом мудрости. Каждый должен достичь своего счастья как раз с помощью Другого. То, что ожидают от интимности, относится к домохозяйству и, таким образом, приобретает достаточно четкие, внятные очертания. Ожидать интимности от «общества» (при его все более экономическом понимании) теперь представляется абсурдным (в то время как разработка кода для *amour passion* выигрывает именно от того, что речь идет не о жесткой регламентации домохозяйства, а о высвобожденном социальном поведении). Применительно к области домохозяйства вполне конкретная разработка моральных моделей поведения, подогреваемая критикой нравов и дурными примерами, могла показаться осмысленной. Но социальные регламентации сохраняют свое значение, и разработка кода интимности, который только еще должен будет найти собственную обособленную сферу, поэтому не актуальна. Англия донесла эти новые идеи до Европы через Ричардсона. На континенте они имели различный эффект, не исключая и Франции, но, ко-

3 Sidney Ditzion, *Marriage, Morals and Sex in America: A History of Ideas*, 2 ed. New York 1969.

4 И здесь эпоха Ренессанса вновь имеет инструктивное значение. Ruth Kelso, *Doctrine for the Lady of the Renaissance*, Urbana Ill. 1956, перепечатка: 1978.

5 Применительно к отношениям в среде высшей аристократии см.: Randolph Trumbach, *Aristocratic Kinship and Domestic Relations in Eighteenth-Century England*, New York 1978; В более широком контексте см.: Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, New York 1977.

1 Joachim Heinrich, *Die Frauenfrage bei Steele und Addison: Eine Untersuchung zur englischen Literatur- und Kulturgeschichte im 17./18. Jahrhundert*, Leipzig 1930; Rae Blanchard, *Richard Steele and the Status of Women*, *Studies in Philology* 26 (1929), S. 325-355.

2 Ian Watt, *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, London 1957, перепечатка: 1967, p. 135.

нечно же, без особой акцентуации домохозяйственных аспектов.¹ Изображение сексуальности как природы и подрыв всех институтов противоречили английскому вкусу. С помощью этого морального заряда *amour sérieux* побеждает *amour frivole*, как, например, у Мармонтеля, да и сама *amour frivole* морализуется, а именно – становится дурной.

Оценивая это реформаторское движение, следует отметить, что, несмотря на все потрясения в самой морали и теории морали, вплоть до XVIII века продолжается традиция описывать в моральных категориях то, что делает человека привлекательным как человека. Соответственно, предполагается единство личностного и морального воздействия людей друг на друга. Отказаться или отвлечься от этого единства означало бы почти немыслимую инновацию. Ведь моральная теория должна была указывать на то, что действительно существенно для человека, независимо от его судьбы и социального положения. Она формулировала его индивидуальную ответственность как таковую. Как же это смогло потом оказаться неважным применительно к социальным связям, любви и дружбе между людьми? Новый индивидуализирующий фасон и переориентация от рационального к эмоциональному познанию другого, к чувству и чувствительности, таким образом, изначально не порывал с предпосылкой, что речь идет о моральных качествах другого человека, – а значит, о чем-то, что не может быть осуществлено индивидуально и исключительно им одним.

Лишь весьма непрямыми путями и незаметно в код страстной любви классической эпохи вовлекалась индивидуализация, а именно – благодаря тому, что систематизация тематической структуры кода протекала через парадоксы. Код любовного идеала практически не допускал вариаций, а индивидуализацию делал возмож-

ной исключительно через отклонения; яркими могли быть только негативные фигуры – подобно тому, как существует только одно здоровье, но множество болезней, определяющих индивидуальные судьбы. Этот заградительный барьер стандартизированной идеальности преодолевается путем переориентации кода интимных отношений на парадоксы. Это делало возможным решать возникающие проблемы – вопреки их подведению под единый знаменатель кода интимности – самым разным, противоположным друг другу образом, – а значит, допускало индивидуальный выбор того или иного поведения. Литература полна таких противоречий, и они идут на пользу человеку. Так, когда любовный эксцесс становился техникой поведения, можно было выбрать более технический, артистический подход, или же выбирать поведение, ориентированное на концептуально доведенный до совершенства идеал. Можно было принимать меры предосторожности и скрывать те или иные тайны (что следовало максиме одностороннего отбора позитивного) или безоговорочно доверить их (что также соответствует заповеди тотальной установке на любовь). Можно использовать собственную «честь» как центр притяжения любви или же показать, что ради любви можно поступиться и честью. Один будет дуть в флейту «уважения», другой – в тромбон «природных склонностей». И хотя в семантике любви все еще не предусматривались уникальность и несравнимость любящих как таковые, все-таки был достигнут некоторый предуготовительный этап, – причем именно благодаря амбивалентности того принципа, который обеспечивал обособление и систематизацию коммуникативного медиа для любви. По крайней мере, обоснование этого медиума коммуникации никак не препятствует все большей персонализации.

Второе изменение фиксируется менее отчетливо и утверждается медленнее. Оно касается формы, в которой закодирована бинарная схематизация переживания и действия. В классический период на этот вопрос от-

1 О такой адаптации во французских переводах Ричардсона см.: Servais Etienne, *Le genre romanesque en France depuis l'apparition de la «Nouvelle Héloïse» jusqu'aux approches de la Révolution*, Bruxelles 1922, p. 119.

вечали строго в соответствии с моделью логики, то есть по аналогии с мышлением и познанием. Таким образом, речь шла о различии между любовью и нелюбовью или о распознавании различия между истинной и ложной любовью¹, всегда в отнесении к двум конкретным людям. Вопрос ставился о том, любят ли те или иные люди (поистине) друг друга или нет, и с этим были связаны как мысленные калькуляции, так и сознательные усилия. Эта проблема «любит ли или нет», конечно, сохраняет значимость, но в XVIII веке значение этого схематизма, по-видимому, меняется по мере того, как меняет свою формулировку вопрос о том, чем является человек как личность и как индивидуальность. Решающим спусковым механизмом, вероятно, стала переориентация кода интимности на семантику чувства – чувства, которое обнаруживает, формирует и утверждает себя в своем социальном подтверждении и ответной любви. Сила, с которой эта ориентированность на чувство (семантически совершенно не проработанная и довольно поверхностная) утверждается в первой половине XVIII века, имеет прежде всего религиозно-исторические предпосылки. Усиливающиеся обособление и конфессиональная внутренняя дифференциация церковной религиозной системы вызвала ряд контр-движений (пуританизм, янсенизм и пиетизм), направленных против церковно-организованной религии и настаивающих на индивидуальной религиозности. Отказ от посредничества церкви в отношениях с Богом был основным фокусом различия, благодаря чему в этих движениях социальное в целом отходило на второй план по сравнению с отношениями с Богом. Более резко, чем когда-либо прежде, индивид был предоставлен самому себе в том, что имело наибольшее значение, осознавая свою зависимость только от веры и благодати. Отличая себя от бюрократизированной церкви², индивид оказывается в религиозной и социальной изоляции. Но именно острота этой антитезы провоцирует второе различие: чувство социализации, направленное на изолированного индивида. Шэфтсбери здесь представляет собой пример автора, побуждающего к размышлениям в этом аспекте. Второе различие убеждает на основе первого, не требуя особых семантических издержек. Становится понятен энтузиазм, с которым многие обращаются к соответствующим чувствам, чувствительности и дружбе, и проблемы поначалу, кажется, заключаются лишь в том, чтобы избежать одиночества и своекорыстного эгоцентризма. Неудивительно, что соблазнитель тотчас понимает (и использует) то, насколько язык такого рода преданности подходит в качестве языка любви³.

Интенсификация внимания к личности и чувствам в первую очередь меняет схематизм кода интимности, и как раз в области сопряжения удовольствия и любви. Если в XVII веке искусство доставлять удовольствие и галантность рассматривалось как важнейший момент инициации и поддержания любовных отношений, который, однако, был фатально открыт как для искреннего, так и для неискреннего употребления, то теперь на фоне нового понимания личности и чувства этот баланс меняется. Искусство доставлять удовольствие и галантность теперь рассматриваются как неискренние

Интенсификация внимания к личности и чувствам в первую очередь меняет схематизм кода интимности, и как раз в области сопряжения удовольствия и любви. Если в XVII веке искусство доставлять удовольствие и галантность рассматривалось как важнейший момент инициации и поддержания любовных отношений, который, однако, был фатально открыт как для искреннего, так и для неискреннего употребления, то теперь на фоне нового понимания личности и чувства этот баланс меняется. Искусство доставлять удовольствие и галантность теперь рассматриваются как неискренние

2 Hermann Schmalenbach, *Die Genealogie der Einsamkeit*, Logos 8 (1920), S. 62-96. Далее смотрите основанную на этом интерпретацию генезиса культа дружбы: Wolfdietrich Rasch, *Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts: Vom Ausgang des Barock bis zu Klopstock*, Halle 1936, S. 36. Об амбивалентности этого понимания см.: Niklas Luhmann, *Interaktion in Oberschichten*, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik* Bd. 1, S. 72-161.

3 В «Исповеди Графа де...» (у Шарля Дюкло 1741, цитировано по изданию: Lausanne 1970, p. 82) читаем: «преданная женщина употребляет по отношению к своему возлюбленному все нежные и щекотливые слова Писания, а также все то, что входит в словарь самой чувственной и живой преданности». Заметим также, что пути религиозной самоотверженности требуют такой же незаметной и не требующей признания мотивации, как и пути любви.

1 François de Caillieres, *La Logique des Amans ou l'amour logicien*, Paris 1668. Здесь присутствует излишне педантичное подражание логическому коду, что вряд ли характерно для мысли той эпохи.

по своей тенденции¹. Тот, кто теперь хочет демонстрировать честность, вращаясь в «свете» (т.е. обращаясь с женщинами), должен имитировать неискренность и преувеличивать ее так, чтобы благодаря этому обрести индивидуальность². Только имея дурную славу, можно добиться успеха, в то время как невольник доброй славы может получить мало почитания. Женщина тоже больше не может полагаться на свою искренность. Она защищается своей «добродетелью» не потому, что боится ее потерять, а потому, что боится стать несчастной из-за непостоянства мужской любви.

Поэтому она не только вынуждена различать между искренним и неискренним соблазнением, но и оказывается втянутой в своеобразное самособлазнение: она представляет интересы своей добродетели, но в то же время подыгрывает игре своего соблазнителя и не может обрести самосогласованность ни в одном из вариантов³. И уж тем более тогда утрачивает значение разли-

чие между искренней или притворной страстью соблазнителя, когда единственная возможность вступить в любовь состоит в обманывании себя и другого. Парадокс кода любви становится формой ее существования как таковой, он психологизируется, и применительно к изложению соответствующей семантики это означает, что ее презентация через правила, максимы любви (*maximes d'amour*) и т. п. должна быть заменена литературным романом.

Это конвергенция искреннего и неискренного поведения в конечном счете является результатом темпорализации социальной комплексности⁴, встраивания рефлексивного осознания времени в сам процесс любви. Влюбленные оказываются, как их инструктирует их код, перед необходимостью различать современное будущее и будущее современности: они клянутся друг другу в постоянстве – в данный момент и применительно к данному моменту. И они знают, что ошибаются. Эту проблему нельзя решить и отбросить обращением к стилистическим нормативных или когнитивных ожиданий: ни путем требования выполнения данных обещаний, что превращало бы любовь в долг, ни полагаясь на способности к научению и приспособлению в будущих ситуациях. Здесь коллапсирует и этика – темпорально-универсального – практического благоразумия, фронеизиса. Остается одно – отдаться самой любви, жить только в настоящем и для настоящего и, а значит – подрывать различие искреннего/неискренного. Эта ориентация на современность сохраняет релевантность для понятия страсти⁵. И, тем не менее, от Монтеня до Руссо парал-

1 Обоснование смотрите здесь: Boudier de Villemert, *Le nouvel ami des femmes, ou la philosophie du sexe*, Amsterdam-Paris 1779, p. 122. Усилия по доставлению удовольствия становятся подозрительными как таковыми. То, что раньше считалось по меньшей мере вполне вероятным, а именно – искренность в выражении сердечной привязанности в контексте галантности, теперь допускается лишь в качестве исключения: «правда, посреди этой всеобщей галантности возникают обязательства-предпочтения, которые мы называем делами сердца. Но много ли среди них таких, в которых действительно участвует сердце?» (p.125). Романтизм пойдет здесь на шаг дальше и предположит, что неискренность и выразительность формы являются необходимым условием для формирования настоящей любви. См.: Benjamin Constant, *Adolphe* (1816), цитировано по: *Œuvres*, éd. de la Pléiade, Paris 1957, p. 37-117.

2 Так, по крайней мере, гласит учение графа де Версака (Crébillon (fils), *Les égarements* . . . a.a.O., p. 168). Обратите внимание на игру – выраженной через парадокс – семантической самореференции: неискренность – это искренность с самой собой; подражание другим – это путь к индивидуальности (для чего даже употребляется специальное слово «singularité»). Именно негативная проекция мира, в отличие от идеальной, делает возможной интенсификацию отношений подобного рода.

3 См.: Marquise de M. im Roman von Claude Crébillon (fils), *Lettres de la Marquise de M. au Comte de R.*, 1732, цитировано по изданию: Paris 1970. Сравните с восьмым письмом:

a.a.O., p. 71: «Я чувствую движения, которые не решаюсь разгадать: я убегаю от своих размышлений, я боюсь открыть глаза самой себе; все влечет меня в ужасную бездну; она пугает меня, и я погружаюсь в нее». Boursault, *Lettres nouvelles de M. B., avec sept lettres amoureuses d'une dame à un cavalier*, Paris 1697.

4 Niklas Luhmann, *Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe*, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik* a.a.O., Bd. 1, S. 235-300.

5 То, что это именно эта характеристика объединяет людей с животными, конечно, больше не подчеркивается. Об ори-

тельно сосуществуют две установки.

Так, с одной стороны, уже обозначились радикальное сомнение в возможности быть искренним и разоблачена бессмысленность всяческих усилий такого рода. Это сомнение впадает в русло тех взглядов, которые утверждают некоммуникабельность переживаний соответствующего Я, его аутентичного бытия самого по себе. С другой стороны, постоянно ищут выход с помощью семантического различия между естественностью и искусственностью, природой и цивилизацией. Проблема сводится то к фиаско в риторике, то – позднее – к особым историческим условиям: утверждают, что будто бы лишь в сегодняшнем (аристократическом) мире невозможно вести себя искренне, но даже и в этом случае будто бы сохраняются формы поведения, фундаментальные в природе.

Отчасти теперь именно психология наделяется задачей представлять парадоксы любви как природу и, следовательно, как единство. Конечно, это невозможно осуществить в форме научного учения, но пожалуй можно представить в психологизирующем литературном изложении. Подлинная любовь (преодолевшая рамки различия *искреннее/неискренне*) предстает отчасти как «хитроумная, жестокая, отточенная, безжалостная, доминирующая и беспринципная»¹, и роман показывает, как это сочетается. Отчасти снова обретают веру в добрую природу, которая теперь, правда, должна безоговорочно признать свою чувственность (Руссо!). В одном случае то, что необходимо по природе, в конечном счете предстает лишь утонченностью, духом; в другом случае именно чувственность легитимирует себя как природу.

В том, как соотносятся между собой обе эти версии, можно наблюдать, если говорить несколько пате-

нтации любовной страсти на актуальное настоящее см. например: (Joseph) Joubert, *Pensées et lettres* (ed. Raymond Dumay), Paris 1954, p. 65; Charles Duclos, *Considérations sur les mœurs de ce siècle* (1751), Lausanne 1970, p. 358.

1 Так со ссылкой на Клода Кребийона утверждается здесь: Clifton Cherpak, *An Essay on Crébillon Fils*, Durham N.C. 1962, p. 28.

тично, в предсмертных муках староевропейской риторики, в которой естественность заключалась в природе и одновременно являлось рецептом поведения². Эта риторика допускала лишь проблему неискренности и неэлегантного исполнения того, что требовало мастерства. Нововременная проблема искренности и ее некоммуникабельности возникает только тогда, когда отношение автора к своей коммуникации понимается не как естественное и не как технико-производственное, а как своего рода фальсификация аутентичности. И тогда уже невозможны даже признания в любви. Начиная с этого момента, тестирование на различия между искренней и неискренней любовью также утрачивает смысл. Это различие нельзя перевести в соответствующие операции. Его также нельзя сделать более тонким, ведь утонченность и состоит именно в практиковании единства искренности и неискренности. Всякая рефлексия подвела бы это различие под общий знаменатель неискренности, поскольку нельзя ни знать, ни даже утверждать, что человек искренен. Приходится признавать это обстоятельство (а значит, и некоммуникабельность настоящей любви) в рамках установки, которая затем снова открывается для новообразованного сознания-кода, для любви по культурным предписаниям, для романтической иронии, для «научного» изложения любви как идеологии воспроизводства.

Здесь мы предвосхищаем дальнейшее изложение. Прежде всего, на фоне некоммуникабельности, скорее приоткрывающейся, чем ясно сформулированной, любящая попытка принудить мужчину, влекомого к женщине, к прециозным или галантным формам вербального поведения, должна быть теперь окончательно отброшена³.

2 Henri Peyre, *Literature and Sincerity*, New Haven 1963, p. 13.

3 Конечно, ненадежность этой стратегии была осознана давно. Любовь принцессы Клевской начинается, почти не имея другой возможности, с танца. Но тот факт, что удовольствие (Wonne) все еще может восприниматься всерьез, как противовес, создает драматизм классического периода, который уже невозможен в дальнейшем.

XVIII век ознаменовался концом доверия к телесно-выраженным жестам и концом риторики. Это связано с крахом глубокого доверия к когнитивным и моральным схематизмам, краха – предвозвещенного уже в поверхностности новых моральных понятий, стремящихся разоблачить не грех, не самолюбие, а посредственность (Ла Брюйер), и, не в последнюю очередь, с диагноза турбулентности и фривольности (от модного словечка »tourbillon«, »torrent«), поставленного «светскому обществу». В результате некоторые старые проблемы разрешаются сами собой. Прежде всего, любовь и дружба больше не могут быть просто познаваемой истиной, ведь тот, кто познает, соучаствует в создании объекта.

Чувство – и в этом его новизна – больше не является просто активированной страстью; напротив, чтобы решить глубокие проблемы экзистенциальной неискренности, чувство должно быть понято как способное выносить суждение и по отношению к себе, а значит, – и по отношению к любви. Оно не нуждается ни во внешних авторитетах, ни в ссылках на сословные качества *людей чести* (*honnêtes gens*). Старая проблема различения истинной и ложной любви, таким образом, отпадает; само-судящее чувство только развивает истинную любовь – или терпит фиаско. «В любви, – наконец заявляет Шамфор, – все истинно, все ложно; и это единственная вещь, которую нельзя назвать глупостью».¹ Обособленность любви вряд ли может быть сформулирована более четко; это уже не просто неконтролируемая страсть, и именно фиаско схемы когнитивных и моральных различий в процессе в любви является выражением ее самозначимости. Начиная примерно с 1760 года, соблазнитель как фигура морали также исчезает, демонстрируя на прощание свой последний сильный жест. После того как простой успех у дам стал слишком прозаичным и поэтому потерял свою ценность, он вы-

ходит за все рамки целеориентированной техники, методично воплощает собственную логику зла, разрушая ради разрушения². В области отрицания, которая отныне стилизуется как имеющая собственную значимость, рождается еще неоформленное ожидание морали – за пределами морали: морали, позволяющей любви все, что угодно, но только потому, что это – любовь!

К концу века это чувство больше не определяется схемой дифференции *истинное/ложное*, но – по крайней мере, в немецкой литературе – в него импортируется мироотнесенность познания. Это представление распространяется и совершенствуется, претворяясь в новую концепцию индивидуальности³, согласно которой любовь ориентирована на Другого в его мироотнесении собственного производства, на уникальную личность и, следовательно, на уникально воспринимаемый мир. Этот субъектный мир, в свою очередь, не допускает истинностных определений, он может быть воспринят только *quia любовь*, но не *quia познание* (даже не *quia познание любви*). Соответственно, момент односторонности, уже зафиксированный в классическом коде страстной любви, и вытекающая из него тотализация в свою очередь смещаются; речь идет уже не о всякой мелочи, не о положительных (и неучитываемых отрицательных) качествах любимого «объекта», а об уникальном, идiosинкразическом, неконсенсуальном мироотнесении любимого субъекта. Редукция, от которой зависит тотализация, становится, таким образом, более резко обособленной и более четко основанной на социальной рефлексивности своего собственного типа. Только теперь можно сформулировать вместе с Жан-Полем: «Любовь ради любви».⁴ Но это означает: причина любви кроется

2 Обзор соответствующих тенденций в английской и французской литературе, подготовившей «Опасные связи» Пьера Шодерло де Лакло, можно найти здесь: Laurent Versini, *Laclos et la tradition*, Paris 1968, p. 121.

3 Мы вернемся к этому в 13-ой главе.

4 Здесь мы сталкиваемся с обособлением в отношении истины, которая теперь используется как код науки. Или

1 *Maximes et pensées*, in: *Œuvres complètes*, Bd. I, Paris 1824. Nachdruck Genf 1968, p. 337-449 (421).

не в *качествах* другого, а в его *любви*.

Любовь заключается не в *качествах* Другого, а в его *любви*. Это развитие в сторону обособления любви отражено в театральных пьесах Мариво. Внешние обстоятельства и препятствия на пути влюбленных отходят на второй план. Любовь препятствует сама себе, пока, наконец, не находит счастливый путь к браку. И это – осознанно формулируемая программа, осознанно планируемая как историческое различие: «У комиков, – говорит сам Мариво, – до сих пор любовь враждует с тем, что ее окружает, и в конце концов вопреки всем противникам оказывается счастливой; у меня же она враждует только сама с собой и заканчивает счастливо вопреки самой себе»¹. С интенсификацией семантических различий plaisir (или *вкусом* – goût) и amour расширяется сфера информации и коммуникации, но типизирующий стиль изображения любви посредством ее кодирования не претерпевает разрушения. Пути к личной индивидуализации уже открыты, но еще не размечены. Указатели, названия мест, предупреждающие знаки и ограничения скорости все еще отсутствуют. Субъективность удовольствия выпадает на долю каждого как жизнь, но она не является индивидуальностью. Plaisir, в частности, не может быть отделен от контекстов и, с другой стороны, предстает как делимый, что противоречит привычному для того времени понятию индивидуальности во всех его концептуальных характеристиках. И все же только отдельное лицо может чувствовать plaisir и amour и выдавать сертификаты подлинности. Таким образом,

сравните с этими утверждениями, в которых (особенно четко в случае с Сансовино) на первый план выступает обособление в отношении экономических соображений: «не может тот, кто любит, платить больше, чем быть любимым» (Sansovino a.a.O. 1547/1912, p. 165; также: Nobili a.a.O. 1567/1895, fol. 17;), «За любовь можно заплатить только любовью» (Receuil La Suze – Pellisson a.a.O., p. 244). Сравните с противоположным решением, согласно которому любовь не должна зависеть от предпочтений Другого: Cicero, Laelius 58.

1 Maurice Donnay, Marivaux ou l'amour au XVIIIe siècle, La Revue des Vivants Nr. 6 (1929), p. 843-867 (848).

включение этих понятий в состав кода коммуникативного поведения уже становится основанием эгоцентричности и самоволия тех, кто вступает в коммуникацию; определяет правила самой коммуникации. После того как это правило принято, уже не кажется надуманным вывод о том, что именно коммуникация и перерабатываемая в ее процессе специфическая для данного кода информация персонифицирует вовлеченных в нее субъектов, определяя их индивидуальные судьбы.

Глава 11: Вовлечение сексуальности

Анализ, представленный в последней главе, в отличие от анализа XVII века, носит скорее интерпретационный характер. Это связано с изменением характера литературных источников, переходу от прямых фактических высказываний к литературному роману. При переходе к XVIII веку на уровне тематических трактатов и официально признанных понятий семантики любви почти не наблюдается прогресса. Развитие, скорее, стагнирует. Оказывают свое воздействие усилия по нормализации семантических нововведений. Они действуют, и это важно, в двух направлениях (которые впоследствии могут снова объединиться!). С одной стороны, семантика *amour passion* подверстывается под рамку легкого, приятного, флиртового, ни к чему не обязывающего поведения.¹ Став привычными в этой рамке, либертеинанский комплекс идей утратил свою проблематичность. С другой стороны, теперь ориентируются на новый и менее глубокий синтез – чувства, добродетели и религиозного контекста.² Традиционные гранд-понятия – разума, морали и религии все еще востребованы, но едва ли уже способны на производство соответствующих различий. Прогресс состоит в усилении психологической и социальной чувствительности к личному, которая, однако, еще не выкристаллизовалась в семантику, транслируемую в традиции. Когда хотят описать сильно выраженную любовь, за неимением других форм изображения прибегают к коду *amour passion* (и это при том, что влюбленные уже видят насквозь этот код

1 De Planhol а.а.О., S. 115. В Германии авторы «галантного романа», особенно Гунольд, следовали этому. См.: Herbert Singer, *Der galante Roman*, 2. Aufl. Stuttgart 1966. По мнению Зингера, в литературной форме романа не произошло существенных новаций. Они вскоре придут из Англии.

2 Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Paris 1960, p. 180.

как форму языка, а то и вовсе отвергают его).³ Пока не разработана более сложная семантика, оба эти понятия могут существовать параллельно: востребованы и грех, и добродетель, и каждому находят свое время. Нечто щекотливое, и нечто гармоничное доступны на выбор, по крайней мере, в качестве чтения. Смелое предложение принять страсть как принцип выбора следующих действий, отказываясь от надежды на стабильность, и значит – переживать парадокс как единство, соответственно, распадается на свои компоненты. Различение *флиртовой/сентиментальной* любви, как, впрочем, и различие как *plaisir/amour*, не могут функционировать в функции кодирования и различения подлинной любви. Флиртовое можно оценить только как флиртовость, сентиментальное – только как сентиментальность, а добродетельное – только как добродетель. Для этого не требуется никакой гранд-формы. Однако можно выдвинуть предположение, что это параллельное движение несколько раздражало тех, кто предлагал литературное изображение любви; ведь невозможно получить устойчивого удовлетворения, следуя по пути флиртовости и отрицая добродетель, обязательства и брак, или, с другой стороны, напротив, – высказываясь за добродетельную любовь и против греха. Но есть ли основания для перекомбинации этих понятий?

Временное решение для своего героя находит Шарль Дюкло. Так, можно, детально проработав все прежние любовные отношения со всеми прототипами женского мира, сформировать о них общее суждение, а затем – направиться в гавань брака, основанного на добродетели и дружбе.⁴ Но разве кто-то заходит настолько далеко? И что мешает избавиться себя от мук флиртовой любви и принять правильное решение сразу – на основании прочитанного? Если и можно рискнуть и

3 Многочисленные обоснования смотрите здесь: Valentini P. Brady, *Love in the Theatre of Marivaux*, Genf 1970.

4 См.: *Confessions du Comte de ... а.а.О.*: «Мы живем, мы думаем, мы чувствуем вместе» – так, добавим, это заканчивается согласно английской моде.

предложить целостную интерпретацию утверждающимся трансформациям в семантике любви, то она, скорее всего, сводится к сохранению и усилению символики, выражающей и легитимирующей обособление этого медиаполя. То, что входило в классический код в качестве *мастерства* и *индивидуальных* практик соблазнения и *светской* (*gesellschaftlicher*) галантности, уже никого не интересует; внимание концентрируется на моментах семантики, символизирующих безответственность; при этом используется то обстоятельство, что более активное поведение в вопросах любви по-прежнему называется «страстью». По линии фривольности любовь дистанцируется от морального контроля, по линии чувства – от контроля рассудка (ведь и то, и другое подразумевает участие других в любовной коммуникации). Тот факт, что фривольность и чувства находятся в оппозиции друг к другу, не мешает их общей функции: продвигать процесс обособления любви. В этом случае используются два рычага, которые могут быть использованы попеременно в зависимости от того, как общество пытается удержать любящих под своим контролем – с помощью морали или с помощью разума. Оба подхода, и форсирование фривольности, и идеализация чувств не обеспечивают стабильности в повседневности брака как формы организации семьи, и таким образом, способствуют его деструкции, какой бы принцип ни был здесь выбран.

К середине XVIII века концепция природы наконец-то позволила найти общий знаменатель, как для сексуальности, которая теперь все больше тематизировалась как таковая, так и для страстного чувства, что в то же время выражало тот факт, что любовь освобождается от оков общества и – как природа – имеет на это полное право. Понятие природы теперь также символизирует обособление, но уже – не совершенство в сущностных формах бытия. Оно допускало и комбинирование с представлением о «полезности» страстей какими бы нерегулируемыми они ни представлялись; их следует оценивать по их последствиям. Примерно с 1760 года все

чаще встречаются литературные романы, герои которых изображают свою страсть как выражение их природы и от имени природы восстают против моральных конвенций общества. «Свободная любовь» переходит в наступление на общество.¹ В инцесте она поначалу предстает хорошей, и лишь затем в общественном осуждении предстает как постыдная.² Она отвергает брак, потому что он навязывает определенное время и форму. Она сводит себя к абсолютному наслаждению чувственностью³, потому что только так она может проявиться как природа. И она упускает из виду тот факт, что «природа» всегда представляла собой некое заградительное понятие, исключающее своеобразие, то есть индивидуализацию.

Вероятно, самые важные изменения, привнесенные XVIII веком, касаются сексуальности, – и не столько самой практики половых отношений⁴, сколько ее трактовки как симбиотического механизма в семантике любви. По мнению Бертрана Рассела⁵, победа христианства и варваров первоначально разрушает сексуальную культуру античного мира, а затем локализует сексуальную жизнь на уровне поведения животных. Однако по мере продолжающейся девальвации и репрессии сексуальности, в XVI веке, однако, обозначились тенденции

1 Об этом и с многочисленными примерами см.: Paul van Tieghen, *Les Droits de l'amour et l'union libre dans le roman française et allemand 1760-1790*, Neophilologus 12 (1927), p. 96-103.

2 Louis-Sébastien Mercier, *L'homme sauvage*, histoire traduite de . . . , Paris 1767. Также и здесь, кстати, отчетливо видно, что «хорошей» она предстает лишь без привязки ко времени: вне прошлого и будущего.

3 Так это предстает в романа гвардейского офицера Луазеля де Треогата.

4 В этой связи также ведется обширная дискуссия, особенно в отношении все более широкого использования антиконцептуальных техник, которые, в свою очередь, способствуют свободному получению сексуального удовольствия. Marcel Lachiver, *Fécondité légitime et contraception dans la région parisienne*, in: *Sur la population française aux XVIIIe et XIXe siècles: Hommage à Marcel Reinhard*, Paris 1973, p. 383-401; Jean-Louis Flandrin, *Familles: parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Paris 1976, p. 204.

5 *Marriage and Morals*, 1929, цитировано по перепечатке: London 1972, p. 36.

к большей приватизации и интимизации, например, растущей застенчивости в отношении публичного представления обнаженного тела.¹ Соответственно, в коммуникации требовались сдержанность и не прямые формы; как писала одна из дам-прециозниц, никогда не следовало говорить о расположении (*faveur*), но нужно было говорить о страдании (*douleur*).² Этим создавались предпосылки для кодирования интимности, базирующейся на сексуальности. Параллельно трансформируется и теория. С одной стороны, сексуальность как природа составляла – испорченную грехом – сущность человека, но, с другой стороны, она также была завещана Богом и потому не могла как таковая подвергаться порицанию. К началу XVII века проблема формулируется следующим образом: пусть природа и является благой сама по себе, но она соблазнила человека на поведение, на которое он сам по себе не мог согласиться.³ Мысль о том, что человек должен в отношении к собственному поведению высказать еще и собственное согласие с ним, имеет средневековые корни.⁴ Тем самым индивидуальное по-

ведение соотносится с рефлексивным сознанием и в то же время подвергается социальной детерминации (ведь критерии, по которым можно соглашаться или не соглашаться с собственным поведением, имеют естественное социальное происхождение). Эта мыслительная модель изображения сексуального влечения как природы, нуждающейся в контроле и консенсусе, продержалась на протяжении всего XVII века, и поначалу даже усиливается, поскольку критерии согласия на них начинают колебаться.⁵ Как показано в шестой главе, сама страсть в конечном итоге может обеспечивать такого рода внутренний консенсус и тем самым легитимировать согласие на чувственную любовь. К концу XVII века вопрос о том, в какой форме вовлечение сексуальности позволяет генерализировать символический медиум любви, остается открытым. Предметом осмысления (и колебаний между ними) становятся возможности: (1) сублимация через предварительное или даже окончательное исключение возможных сексуальных контактов; (2) моделирование хода любовных историй в тайной аналогии с половыми отношениями (установление контакта – игра на повышение – кульминация – индифферентность и необходимость расставания); (3) смещение генерализации к альтернативе, в которой сексуальные отношения не рассматриваются (дружба). В рамках этих вариантов дальнейшее развитие кода интимных отношений также остается открытым. Однако в XVIII веке расширение сферы личной и социальной рефлексивности начало менять основания анализа феномена сексуальности; это выводит ее из сферы преимущественно религиозной и морально-политической тематизации и делает возможным более открытую трактовку этого явления.⁶ Пали

1 Дискуссии о развитии в этом направлении см.: Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, London 1977, p. 143., 253; Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècles)*, Paris 1978, p. 23. О проблеме совместного сна см.: Flandrin a.a.O. (1976), p. 97. Чаще всего здесь утверждают об односторонней репрессии сексуальности. nur Jos van Ussel, *Sexualunterdrückung: Geschichte der Sexualfeindschaft*, dt. Übers. Reinbek 1970. Это может породить ошибочное представление о том, что в итоге возможности удовлетворения сексуальных потребностей были ограничены, но вряд ли это можно утверждать. Более характерно то, что сексуальность отделяется от других сфер жизни. Больше близости означает и больше свободы. Церковная регламентация разрешенных и неразрешенных позиций во время половых отношений отменяется, а любовь как принцип согласия занимает место любви как необходимой для деторождения.

2 Comtesse de B. (Brégy), *Ceuvres galantes*, Paris 1666, p. 113.

3 Pierre Charron, *De la Sagesse*, цитируется по: *Toutes les Œuvres de Pierre Charron*, Paris 1635, перепечатка: Genf 1970, Vol. I, p. 76

4 Здесь можно начать с героя любовной семантики Пьера Абеляра. См. его «Этику», цитировано по английскому переводу: D. E. Luscombe, Oxford 1971.

5 Nadal a.a.O. (1948); Horowitz a.a.O. (1977).

6 Подробный обзор см. здесь: Paul Kluckhohn, *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik*, 3. Aufl. Tübingen 1966, S. 42; далее: Edward Shorter, *Illegitimacy, Sexual Revolution and Social Change in Modern Europe*, *Journal of Interdisciplinary History* 2 (1971), p. 237-272; Georges May, Diderot et «La Religieuse»; *Etude historique et littéraire*, Paris 1954, p. 98;

барьеры, воздвигнутые на пути реализации сексуальных отношений, в том числе и особенно в браке.¹ При этом ссылаются на получающую высокую оценку понятие (физической) природы², а также на тезис о том, что любовь как таковая уже является добродетелью и не требует дополнительного морального оправдания. Также, видимо, и в повседневном словоупотреблении чувственность все чаще ассоциируется с любовью или 'амуром'.³ Все это снимает строгую альтернативность религиозных и порнографических направлений в литературе, которое пронизывало все предыдущие дискуссии, а вместе с ней – и колебания между идеализирующими и саркастическими высказываниями о любви и женщинах, которые были характерны, в частности, для французской литературы.⁴ Признание базового симбиотического механизма

Aram Vartanian, *La Mettrie, Diderot, and the Sexologie in the Enlightenment*, in: *Essays on the Age of Enlightenment in Honor of Ira O. Wade*, Genf 1977, p. 347-367. Далее с социально-исторической точки зрения см.: Helmut Möller, *Die kleinbürgerliche Familie im 18. Jahrhundert: Verhalten und Gruppenkultur*, Berlin 1969, S. 279. Разумеется, имел место ряд предвосхищающих процессов, таких как медленный освобождение супружеской сексуальности от оправдания ее исключительно детородными целями. (см.: André Biéler, *L'homme et la femme dans la morale calviniste*, Genf 1963; James T. Johnson, *A Society Ordained by God: English Puritan Marriage Doctrine in the First Half of the Seventeenth Century*, Nashville 1970) или отдельные случаи обращения к этой теме, например, у Монтеня.

- 1 François Lebrun, *La vie conjugale sous l'ancien régime*, Paris 1975, p. 85.
- 2 И это также один из ориентиров для сравнения религиозных, сексуальных и политических движений за свободу, которые противопоставляют природу узам цивилизации. Ср.: Edward A. Tiryakian, *Sexual Anomie in Prerevolutionary France*, Ms. Febr. 1981.
- 3 «Мне жаль, что я так и не смог понять, что любовь не зависит от чувств», – с некоторым беспокойством признает Пернетти: Pernetti a.a.O., p. 78, и затем выражается более определенно: a.a.O., S. 79: «взаимное притяжение полов является основой любви». Или см. Здесь: Jean Blondel, *Des hommes tels qu'ils sont et doivent être: Ouvrage de sentiment*, London – Paris 1758, p. 140. «Это не настоящая любовь. Самая чистая любовь та, которая уничтожает чувства» (142). Энциклопедия Дидро наконец определяет любовь (автор статьи – Вовенарг) «склонность, в которой чувства завязаны в единый узел», vol. I, Paris 1751, p. 367.
- 4 В качестве обзора этой точки зрения см.: René de Planhol,

придает новую устойчивость «своеволию» в утверждении собственной любви. В результате возникает (самолегитимизирующийся) союз чувственности и утонченности, который отграничивает себя как от чистой сексуальности, так и от «платонической» любви.⁵

Многое теперь свидетельствует в пользу предположения, что именно переход к усилившейся социальной рефлексивности положил начало освобождению сексуальности. Романы Клода Кребийона построены на диалогах, чрезвычайно приближенных к фактичности. «Сердце» уже можно не принимать во внимание, но не «дух». Любовь «фактически» уже не эксцесс, она лишь «желание, которое любит себя преувеличить».⁶ Она выходит за пределы природы, и именно это преувеличение делает нас несчастными.⁷ И все-таки она, видимо, необходима как опосредующее отношение полов. Благодаря любви сближение становится смелым, легкомысленным, непринужденным, допускающим импровизацию, основанную на самых разных ситуациях; она чувствительно к резонансу, но не бывает вульгарным; она может реализовываться благодаря софистике, которая не боится понимания истинных мотивов, но как раз включает его в расчет как основу для следующего шага. Невыразимость последнего облачения может на некоторое время задерживать процесс раздевания – или делегировать его фантазии читателя. С точки зрения семантической формы все это связано с предельным расчленением темы любви на временные моменты и мнения: и поведение должно

Les Utopistes de l'amour, Paris 1921

- 5 Подкрепим это одной типичной цитатой: «Поэтому сладострастие... будет искусством деликатно использовать удовольствия и наслаждаться ими с чувством»: Anonym (Thémiseuil de Saint-Hyacinthe), *Receuil de divers écrits*, Paris 1736, p. 130.
- 6 Crébillon (fils), *La nuit et le moment, ou les matinées de Cythère, Œuvres complètes*, vol. 9, London 1777, p. 15. Кстати, в тех самых отрывках, из которых взята эта цитата, чувствуется смешение разочарования, горечи, объективного восприятия и цинизма, которая не вполне свободна от ожидания, что все должно быть по-другому.
- 7 Это и становится предуготовляет осознание кода интимности, которое затем сформулируют «идеологи».

адаптироваться к этому темпоральному и социальному пуантилизму.¹

Вероятно, либерализация сексуальных отношений в высших слоях Франции, особенно во второй половине XVIII века, все-таки продвинулась слишком далеко, чтобы успешно интегрировать сексуальность и любовь.² Во всяком случае, другие страны и их литература начинают негативно реагировать на французские образцы. Является своеобразным и примечательным, что получивший развитие в Англии интерес к сексуальности тут же принимает судорожные формы. Проблема сексуальности и здесь тоже оказывается в центре внимания в большей степени, чем раньше, по мере выхода из моды всего героического; одновременно, однако, ужесточаются нормы, требующие большей пристойности в трактовке проблемы сексуальности, и вся эта область перемещается в обособленную зону некоммуникабельного. *Викторианская* строгость получила неверное определение; в действительности – это продукт XVIII века.³ Именно всепроникающий интерес к сексуально-

сти приводит к его решительному ограничению. Это вряд ли объясняется эффектами строгой пуританской морали, но скорее является следствием ее упущений. Во Франции, как было подробно показано, был разработан высоко-комплексный код любовных отношений для случая внебрачных связей, в то время как Англия в этом отношении оказалась неподготовленной. Таким образом, во Франции возрастающее значение сексуальности интегрировалось в традиционный семантический контекст, тогда как в Англии этот процесс осуществляется и – подавляется. Это показывает, насколько сильно эволюция идей зависит от способности встраиваться в систему, от самоселекции системных элементов из уже наличествующего семантического содержания. *Союз любви и брака*, впервые провозглашенный в Англии, смог затем произвести впечатление и на континенте. Но в решающий момент он проявил свою фатальную слабость: институт брака запрещал женщинам добрые сексуальные отношения. Для любви этот запрет не являлось обязательным условием. Данный разрыв и привел к тому, что интеграция любви и брака потерпела фиаско как в психологическом, так и в семантическом контексте. Требовалось то, чего нельзя было достичь без лицемерия: влюбиться до брака и затем уже в браке подключить сексуальный опыт. Если бы от мужчин не требовали иных – отличных от женских – возможностей научения, лучшего знания и соответственно двойных стандартов в морали, даже и литературный роман не смог бы достичь хоть какого-то подобия правдоподобия.

Интересно также сравнить передовое французское развитие в данную эпоху с немецкой литературой того же времени (при том, что и то, и другое все еще было подвержены влиянию английского сентиментализма). В Германии XVIII века интерес к сексуальности все еще последовательно отвергался.⁴ В гораздо большей степени

and Pornography in Mid-Nineteenth Century England, 2 ed. New York 1974.

4 Обзор см. здесь: Kluckhohn a.a.O., S. 140.

1 Следствия этого проявились даже в вопросах литературного стиля: часто осуждаемый вычурный стиль Кребийона соответствует именно этой необходимости различать и связывать перспективы.

2 Мемуарная литература дает здесь хорошую возможность проверить, насколько жизнь влияет на роман и насколько роман влияет на жизнь. Показательный пример: Comte Alexandre de Tilly, *Mémoires: Pour servir à l'histoire des mœurs de la fin du 18e siècle*, 2 ed., 3 vol. Paris 1828. О связи между романом и (назовем это) жизненным миром, а также о роли Тилли в этом контексте см. Также: Laurent Versini, *Laclos et la Tradition: Essai sur les sources et la technique des Liaisons Dangereuses*, Paris 1968, p. 25. О куртизанках и их ценах можно узнать из (теперь уже опубликованных) полицейских отчетов. Ср.: Camille Piton (ed.), *Paris sous Louis XV: Rapports des Inspecteurs de Police au Roi*, 5 vol., Paris 1909-1914.

3 Здесь обнаруживаются милые высказывания: Robert P. Utter/Gwendolyn B. Needham, *Pamela's Daughters*, 1936, перепечатка – 1972. Обычная трактовка, сфокусированная только на XIX веке, фиксирует лишь историко-национальную специфику и даже не пытается ее объяснить. Ср. применительно к случаю США Milton Rugoff, *Prudery and Passion*, London 1972; И далее см. дополняющую картину: Steven Marcus, *The Other Victorians: A Study of Sexuality*

сохраняет значение традиционная понятийность; вслед за Томазием и Лейбницем различают два типа сопряженности с Другим (*любовь-возжелание/любовь-благоволение: amor concupiscentiae/amor benevolentiae*¹, а позднее – интерес к телесному единению и интерес к человеческому совершенствованию), и продолжают формулировать проблему в рамках общего различия между людьми и животными.

Очевидно, это связано с тем, что элементы старой *amor rationalis* сохраняются и в понятии «разумной любви»², и разум утверждается как отличительная черта человека. В немецкой литературе «чувствительность» и даже «нежность» – это понятия, обозначающие объективные моральные качества любимого лица.³ Чувство по-прежнему является органом восприятия моральных качеств других людей. Таким образом, понятия сентиментализма все еще обозначают контроль разума над страстями и по-прежнему выражают староевропейское представление о том, что объект специфицирует способности для его познания. И так для сексуальности не резервируется иного места помимо сферы животных влечений. Это сравнение делает явным, насколько сильно возрастание значения сексуальности сопряжено с обособлением специфической семантики любви и отступлением староевропейской терминологии. Тезис о фактическом распространении этого идейного климата допускает весьма простую верификацию. Достаточно зафиксировать обилие экстатических – включающих тему телесности – формулировок в рамках религиозных и светских культах любви к ближнему (Kult der Freundesliebe). Друзья осыпают друг друга тысячами поцелуев, падают друг другу в объятия и ложатся друг другу на грудь (как Иоганн Христо), безо всякого смущения

«изливают сердца» в своих речах, – все это никогда не было бы написано таким образом, если бы авторам приходилось опасаться обвинений в том, что мысли о собственном теле направляли их перо. Напротив, отношение к телу здесь совершенно очевидно все еще ориентировано на старое семантическое различие между *res corporales* и *res incorporeales* (*телесные и бестелесные вещи*), при том, что акцент делается на нетелесной – связанной с душой – стороне этого различия. Только в последней трети века в достоверности этой предпосылки начинают сомневаться (хотя данный поворот, конечно, не объясняется ни французскими галантностью или искусством обольщения, ни, конечно же, с Виландом). Отгораживание от сексуальности, вероятно, также объяснялось стратификационным характером системы общества. Безоговорочное впадение сексуальной аттрактивности в код любви открыло бы ворота межсловному промискуитету. В одном из писем маркиза де М. подчеркивает, что ей не обязательно полагаться на свою добродетель, защищаясь поклонников-буржуа; здесь достаточно вкуса.⁴ В Англии мезальянс женщин и мужчин более низкого сословия отвергается прежде всего потому, что он слишком явно демонстрирует сексуальный интерес к мужчинам⁵ (а женщины, согласно романтизму, не должны осознавать сексуальность). Подобные взгляды еще раз подчеркивают примат стра-

4 По правде говоря, было бы глупо иметь защищаться от них добродетелями; все, что вам нужно, чтобы защититься от них, – это вкус». (Crébillon fils, *Lettres de la Marquise de M. au Comte de R. a.a.O.*, p. 114). Также ср.: Jean de La Bruyère, *Les caractères ou les mœurs de siècle, Œuvres complètes*, Paris 1951, p. 115: «Для светских женщин садовник – это садовник, а каменщик – это каменщик; для других более далеких от света женщин каменщик – это мужчина, и садовник – это мужчина. Все есть искушение для тех, кто его боится».

5 Ср.: Ian Watt a.a.O. (1967), p. 164. Эта тема развивается и во Франции, но скорее для того, чтобы изобразить скромного человека, поднимающегося с низов на вершину, и предстоящего невинной жертвой. См. об этом в анонимно опубликованном романе: *Les amours d'Eumène et de Flora, ou Histoires véritables des intrigues amoureuses d'une grande Princesse de notre siècle*, Köln 1704.

1 Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, Buch 2 Kap. 20 §§ 4, 5, Leibniz, Werke Bd. III, 1, Darmstadt 1959, S. 224.

2 Christian Thomasius, *Von der Kunst, vernünftig und tugendhaft zu lieben ... Oder: Einleitung zur Sitten Lehre*, Halle 1692.

3 Georg Jäger, *Empfindsamkeit und Roman*, Berlin 1969, S. 44.

тификации над функциональной дифференциацией. Это также подразумевает, что легче преодолеть добродетель, чем барьеры хорошего вкуса. И все же мы должны задаться вопросом, насколько непреодолимым были барьеры вкуса, – например, учитывая то, какой привлекательностью обладали арлекин или слуга в пьесах Мариво. Одно из поздних свидетельств неожиданно проливает свет на эту ситуацию (и в то же время доказывает, насколько узко понималась сексуальная привлекательность, изображаемая через символы красоты и молодости). Так Вильгельм фон Гумбольдт отмечает в своих дневниках (июль 1789 года), что его «сладострастное желание» возбуждалось «видом напряженной физической силы женщин, особенно низшего класса», но основывал свой брак на других представлениях.¹ Как бы то ни было, перестройка кода, специально предназначенного для интимных отношений и включающего сексуальную составляющую как важнейшую, будет одновременно способствовать нейтрализации классовых различий за счет усиления функциональной дифференциации. Но это возможно только после июля 1789 года, только для романтизма. Предположительно, что возрастание ценности сексуальности имеет решающее значение в конкуренции между «любовью» и «дружбой» как базовыми формулами для кодирования интимности. И любовь одерживает победу. Однако в начале XVIII века обе формулы находятся на стартовой линии с теми или иными различающимися шансами. Руссо все еще не может определиться – сила его изображения любви противоречит его выбору в пользу дружбы. У дружбы есть решающее преимущество: ее легче генерализировать во временном и в социальном измерениях. Она может претендовать на продолжительность во времени и возможна между лицами, которые не могут или не хотят вступать в сексуальные отношения.² Лишь она способна

воплотить социальную рефлексивность на том уровне индивидуальности, который требуется в эту эпоху, в то время как любовь – при возрастающих притязаниях на индивидуальность – соразмерно этому и с необходимостью приводит к несчастью.³

Не следует ли нам тогда, вслед за маркизой де Ламбер, основывать прогноз успеха дружбы на большей универсальности ее идеи? Даже английский сентиментальный роман, подчеркивая любовь в браке, в сущности, не имеет в виду ничего другого, кроме дружбы.⁴ И разве растущая психологическая рефлексия не должна также отдавать предпочтение дружбе, а не любви? Похоже, что культ дружбы в XVIII веке изначально подпитывался, основываясь на этих стартовых очевидностях. Не случайно, в частности, немецкая литература была открыта для этой идеи и, стартуя отсюда, движется в направлении к интимизации брака.⁵ Любовь, с другой стороны, все больше выигрывает от все возрастающего значения сексуальности. Хотя в теоретической перспективе продолжают настаивать на строгом разделении (духовной) дружбы и (чувственной) любви, дружба теперь понимают в первую очередь как фактор роста значения сексуальности. «Любовь же будет заслужена лишь в том случае, если дружба течет с ней в одном русле».⁶ Поэтому любовь между полами теперь является необходимой (но отвергаемой как простая чувственность) основой для интенсификации их связи. Процесс облагораживания любви не может начаться без этой основы; одним лишь «родством душ» его не достичь. «Любовь не вызывает-ся родством душ; она облагораживается только тогда,

плекса см.: Hans Dietrich, *Die Freundesliebe in der deutschen Literatur*, Leipzig 1931.

3 Примерно с середины XVIII века моделью такого понимания становится безнадежное приношение женщинами самих себя в жертву как выражение великой страсти.

4 К этому мы вернемся ниже.

5 Boudier de Villemert, *Nouvel ami des femmes*, a.a.O., p. 130. Далее ср.: Helmut Möller a.a.O., p. 305.

6 K. W. von Draais, *Drei Vorlesungen über Liebe, Geschlechter und Eheglück, dreien Damen gehalten*, Gotha 1783, S. 14.

1 Kluckhohn a.a.O., S. 260 Anm. 1.

2 Мы оставляем в стороне сложную проблему гомосексуальности как тайного обеспечения (*Hypothek*) для понятия дружбы. О литературной частоте упоминания этого ком-

когда она уже присутствует».¹ Брак предлагает форму, которая обеспечивает стабильность и продолжительность этого процесса облагораживания, – и очень важно отметить, что те же тенденции в направлении к браку по любви на сексуальной основе наблюдаются и в низших классах. Это развитие – параллельно и в созвучии с рефлексивностью – разрушает ориентацию на эстетические и моральные качества возлюбленной. Мовильон, например, по-прежнему использует термин «моральная любовь», но в принципиально ином смысле. Он поясняет: «меня бы неправильно поняли, если бы посчитали, что способность любить побуждается преимущественно моральными свойствами предмета. Ни в коем случае. Это не что иное, особенно у нашего пола, как совершенно особое направление сексуального влечения на один единственный предмет».² На первый взгляд, такое изменение смысла озадачивает. Мораль как направляемая сексуальность? Но она получает обоснование, что помогает понять: блаженство (в *браке*), таким образом, становится зависимым от «расположения духа другой его части».³ Результат конкуренции между дружбой и любовью подтверждает теорию, утверждающую важность симбиотических механизмов для обособления символически генерализируемых медиа коммуникаций.

Однако этот тезис должен быть тщательно уточнен и отточен. Прежде всего, он не утверждает, что дружеские отношения невозможны и недостаточно вероятны, и уж тем более не говорит, что половые отношения являются непрямым условием интимной, в высшей степени личностной коммуникации. Вопрос отрицания

имеет решающее значение, и это в равной степени относится ко всем остальным медиа и симбиотическим механизмам. Нерегулируемые возможности функционирования высокопластичных, культурно-формируемых органических процессов усложнили бы функциональную спецификацию коммуникативных интеракций и исключили бы повышенные требования к ним. Так, экономика, ориентированная на интенсивное использование капитала, предполагает достаточное *насыщение первичных потребностей* населения в целом, а политический порядок требует «казармирования» *физического насилия*. По-видимому, по этой же причине была бы затруднена, а то и невозможна конденсация высоко-личностных отношений с межличностным взаимопроникновением, инкорпорированием в себя мира своего партнера и их интенсификацией до невероятной степени, если партнеры могли бы свободно вступать в сексуальные отношения с другими людьми. Интимное содержание человеческих отношений, проходящее через сексуальность, слишком велико, чтобы его можно было игнорировать, реализуя каких-то иные – чисто «дружеские» – отношения; эти – обременительные для близости – возможности в любом случае было бы трудно преодолеть, а взаимное осознание этой проблематики, реагировать на которую могла бы даже и одна сторона, усилило бы эту трудность. Поэтому возникла необходимость интеграции сексуальных отношений в модель интимной коммуникации, чтобы они не становились для нее раздражителем: если бы один из партнеров относился бы к ним как своему *внешнему миру*, они стали бы постоянным источником беспокойства для системы интимности.

Подобно казармированию физического насилия в государстве, также и казармирование сексуальности в браке представляется необходимым условием для любого восходящего развития. Возможно, брак в высших слоях общества XVII и XVIII веков послужил косвенным контекстом для подобного опыта. На тенденцию

1 Von Drais a.a.O., S. 22.

2 Jakob Mauvillon, Mann und Weib nach ihren gegenseitigen Verhältnissen geschildert, Leipzig 1791, S. 273. Ср. также (хотя и в противоположном смысле исходя из перспективы женщины): Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, (1796), Ausgewählte Werke, Darmstadt 1962 Bd. 2, S. 308 ff. (Deduktion der Ehe).

3 A.a.O., S. 273.

к большей индивидуализации и выраженно-индивидуальному определению действий высшие слои общества реагировали либерализацией своего понимания брака; они могли освободить индивидов, но не браки, поскольку воспроизводство высших слоев общества осуществлялось через браки (а не, как сегодня, через карьеру). Это означало, что код для *страстной любви* был разработан для внебрачных отношений. «Хороший брак, если он есть, отказывается от компании и условий любви», — говорит Монтень. И хотя брак действительно становится каналом для отвода избыточной чувственности, но его сущность состоит во взаимопонимании, но не в страсти¹. Ухаживание за собственной женой, а значит, — растрачивание страсти на доступ к собственному брачному ложу выглядело бы крайне нелепо, — что, конечно, не должно было бы исключать уважения и любви (согласно смыслу традиционного содержания этого понятия) и, прежде всего, внимательного отношения к собственной жене.² Это семантическое и институциональное установление неизбежно блокировало трансформацию брака в направлении интимно-личностных отношений, по крайней мере, для высших слоев общества. А это свидетельствовало о том, что сексуальность и интимность находились в противоречии, которое не могло быть снято в условиях данного общественного порядка. В усло-

виях свободы сексуальных отношений брак не мог переоформляться в интимную связь, и аналогичный опыт демонстрировали также и дружеские отношения.

Тот факт, что в поисках формулы единства — для любви, сексуальности и брака — приходят к идее личностной самореализации, в конечном счете, имеет последствия для сферы порнографии и непристойности. То, что могло входить в эти понятия и соответственно отклоняться, теперь ограничивается и, соответственно, затрудняет обращения к этому содержанию, что стимулирует все новые и новые стремления пересечь эту границу. Интерес к сексуальности и ее изображение сами по себе не могут быть предметом порицаний. Нельзя больше проводить границу между чувственностью и душой, если для любви и брака необходимо единство того и другого. Непристойное дисквалифицирует само себя как не интересующееся самой личностью, или, точнее, по причине взаимозаменяемости лиц как сексуальных объектов.³ В то же время осознается единство сексуального интереса (каким бы культурным и социальным образом он ни формировался), так что любовь позволяет себе нечто, включающее возможность непристойного (будь то на мгновение, будь то в ожидании или воспоминании, будь то для других). Ориентация на индивидуальность партнера усиливается с помощью этого различия и в то же время достигает предела того, что может быть предзадано культурным кодированием. Еще до эпохи романтизма мы можем распознать явные тенденции к новому синтезу, который преодолевает старые различия (*чувственное/духовное, любовь/дружба, plaisir/amour*) и который в принципе (хотя и с некоторыми различиями) имеет значение для всех сословий. Интимность рассматривается как *счастье-в-браке*, и она требует вовлече-

1 «Суть брака заключается в согласии, а не в удовлетворении чувств». François de Grenaille, *L'honneste mariage*, Paris 1640, p. 57.

2 См. следующую типичную цитату: Jacques Des Coustures, *La morale universelle*, Paris 1687, p. 42: «Брак... очень необходим государству, нужно жертвовать собой ради его пользы и стараться своим поведением сделать его своим счастьем...». (50). Я также не хотел бы, чтобы этот союз был вызван сильной страстью, поскольку она не вечна (51). Это не мешает чувствовать и проявлять к жене крайнюю нежность... (52). Мне кажется, что родственная близость (*familiarité*) между мужем и женой добавляет очарования этому союзу (53). Так что не *passion violente*, а вежливое, лично близкое общение как коррелирует социально необходимой институциональной стабильности на уровне повседневного взаимодействия. А это, в свою очередь, не может быть обеспечено колебаниями чувств, но гарантировано только браком с представителями одного слоя.

3 Интересные наблюдения см. здесь: Emil Lucka, *Die Drei Stufen der Erotik*, 12-15. Aufl. Berlin 1920, S. 258. Социология интересуется в остальном больше претензиями к порнографии, чем ею самой: Vilfredo Pareto, *Der Tugendmythos und die unmoralische Literatur*, dt. Übers. Neuwied 1968.

ния чувственности в процесс взаимного образования душевной и духовной формы. При таких требованиях семантика любви остается достаточно открытой и достаточно содержательной, чтобы стимулировать дальнейшее развитие. Систематика парадоксов, разработанная во французском классицизме, создает впечатление убедительного контекста и упорядоченности в данной области ориентации. В этой функции она не заменена и не превзойдена. Однако она допускает вариации, с помощью которых все богатство тематик *amour passion* может быть адаптировано к новым условиям, а семантика любви обретает форму, вошедшую в традицию под названием «романтизм».

Глава 12: Открытие некоммуникабельности

Трудно обобщить сложные и запутанные представления о семантике любви в XVIII веке. Всякая генерализация на уровне семантических форм является насилием над историческим материалом. Это особенно верно, если задаться вопросом о том, какие идеи действительно являются новыми, и требовать от них, чтобы они позволили проникнуть в суть той или иной эпохи. И все же XVIII век оставил после себя открытие, которое должно быть признано и в ретроспективном рассмотрении. Это открытие *некоммуникабельности*.

Уже XVII век начинает с того, что внутренним образом объясняет героические авантюры и их счастливые или трагические финалы, – особенно там, где речь шла о любви. Одна из героинь мадам де Вильдьё в конце ее истории оказывается в замке. «Мы позволяем ей свободно осуществить все ее раскаяния и подготовиться к тому, чтобы без отвращения принять яд, который был подан через некоторое время после этого». Отравление, последующие убийства, зверства и разрушение империи не заслуживают того, чтобы о них рассказывать, потому что это означало бы «помянуть трагическую историю, чего я так тщательно избегала».¹ В следующем столетии мораль потребовала изменения техники разоблачения аморального, а литература, ориентируясь на средний уровень читателя, меняет техники повествования.

И морализаторство, и литература обращается к обычным людям. Добродетель используется как формула защиты, которой – при высоком уровне чувственности – можно и поступиться. Все это рассчитано на понимание со стороны нормальных людей, нормальных читателей. Требования контролировать собственные желания уже не чрезмерны, и драматизм выражен теперь

1 Annales Galantes a.a.O. (1670), vol. IV, p. 180.

в проблемах коммуникации. Комплексная психологическая реальность задействованных лиц не может быть коммуницирована в полной мере; речь идет, по выражению Марианны Мариво, «о тех вещах, о которых нельзя сказать и половины того, что они собой представляют»¹. Некоммуникабельность, как представляется, изобретена для детривиализации посредственности. Благодаря ей даже обычные люди могут создать историю, которая заинтересует других.

Некоммуникабельность уже означает не только то, что страсть заставляет запинаться риторике и сбивает с мысли красноречивую речь, тем самым выдавая себя. Речь идет уже не только о психологических и ситуативных возмущающих влияниях на коммуникацию, которые, однако, сами по себе как раз подходят для коммуникации страсти. Напротив, речь идет о возникновении принципиальных барьеров в коммуникации. Проблемой становится не фиаско красноречия, а сама невозможность искренности.

Поначалу это относится ко всем без исключения. Опыт некоммуникабельности формируется там, где мораль облекается в понятия, которые выражают в коммуникации нечто противоположное намерениям тех, кто их употребляет. Это понятия с притязаниями на аутентичность: такие как естественность, непритязательность, рафинированная чувственность, оригинальность; и мораль XVIII века применяется именно к ним². Этот опыт блокирует и выражение индивидуальности в смысле уникальности (хотя уже и вежливость запрещает подчеркивать свою неповторимость). Те, кто подчеркивает свою несравненность, сравнивают себя как раз с этой моралью; об этом непозволительно даже знать, потому что это само по себе отменяет свойство уникально-

сти³. Это открытие, как никакое другое, важно для всего кодирования интимных отношений. Кодирование касается медиума коммуникации, а значит, направлено на усиление эффективности коммуникации, которая само по себе была бы невероятной. Именно это требует осознания границы системы. Обособление интимных отношений, безусловно, возможно только с помощью коммуникации. Оно требует специфического типа кодирования и знакомства с весьма претенциозными семантическими формами. Это приводит к формированию (пусть и временных) социальных систем, в рамках которых воспроизводятся интеракции между двумя людьми. Их интенсификация – и есть функция социальной системы и одновременно процесс, который заставляет нас осознавать радикальные ограничения коммуникабельности. Переживание некоммуникабельности – это один из аспектов обособления социальных систем для интимности. Некоммуникабельность не противоречит, но как раз соответствует интимности, и неизбежно сопровождает их возникновение.

Некоммуникабельность не будет полностью понятна, если связывать ее лишь с ограничениями способности языкового выражения. Дело не только в том, что коммуникация требует времени, а события происходят быстрее, чем коммуникация, что, – при желании сообщать обо всем, что имеет место, – приводит к не-

3 Эта подробная цитата должна показать, что данная – изначально логическая проблема – конечно же, осознается, но решается не через парадокс, а – удивительным образом – через латенции: «Неповторимость – это не просто характер, это обычная манера жизни, характер, который объединяется с любым другим характером и заключается в том, чтобы быть самим собой, не осознавая, что отличаешься от других; ведь если осознать это, неповторимость исчезает; это загадка, которая перестает быть таковой, как только слово становится известным». Charles Duclos, *Considérations sur les mœurs de ce siècle*, 1751, Lausanne 1970, p. 291). Примечательно, что автор делает исключение для случая, когда неповторимость основана на заслугах. Таким образом, мораль по-прежнему контролирует проблему и переводит ее в сферу незаслуженных и потому (?) эмоционально-выраженных характеристик.

1 Servais Etienne, *Le genre romanesque en France depuis l'apparition de la «Nouvelle Héloïse» jusqu'aux approches de la Révolution*, Brussel 1922, p. 52.

2 Пример деликатности служит тому подтверждением, см. главу четвертую, примечание шестое.

избежному отставанию даже в изложении собственной биографии. Конечно, речь больше не идет о древнем учении, по которому некоторые содержания по своей природе являются тайной и не должны быть раскрыты¹. Ядром проблемы не является и понимание о том, что не следует делиться информацией о собственных настроениях, предположениях и особенно о собственных взглядах на Другого. Речь идет о чем-то гораздо более радикальном, о проблеме смысла, который разрушается, когда он становится (в особенности в интимных отношениях) предметом коммуникации.

В основе любой коммуникации лежит точно локализованное различие, а именно различие между информацией и сообщением. Без защиты с помощью этого различия получатель коммуникации напрямую конфронтировал бы с реалиями мира, как это происходит при обычном восприятии мира. Коммуникация, акцептация (или отклонение) передаваемых через нее селекций смысла происходят только в том случае, если получатель способен отличить выбор одной среди возможных информаций от выбора одного среди возможных сообщений. Это также означает, что он должен реагировать и на то, и на другое и может реагировать по-разному: так он может считать само сообщение подлинным и искренним, а информацию при этом – ложной; он может быть благодарен и за неприятное сообщение; он может считать факт несущественным, а сообщение – раздражающим («Ваш галстук повязан криво»). Если верно, что это различие между сообщением и информацией является конститутивным для единства коммуникации

1 Еще в XVII веке мы обнаруживаем эту доктрину о почти космической тайне любви. Считалось, что раскрытие этой тайны противоречит ее природе и приводит к ее уничтожению. Но, конечно, это не относится к общению между самими влюбленными. См.: *La Justification de l'amour*, Recueil de Sercy, vol. 3, Paris 1660, p. 289-334 (321). Wenn es zutrifft, daß dieser Essay, wie manchmal vermutet wird, von La Rochefoucauld stammt, wird man die Aussage hier ironisch verstehen müssen als Hinweis auf gesellschaftlich notwendige Umsicht.

и что всякое приобретение информации зависит от способности различать таким образом, то вопрос об имманентных барьерах в коммуникации должен сопрягаться именно с этим различием.

И так мы формулируем: можно переживать смыслы, которые не допускают их передачи в коммуникации, потому что по отношению к таким смыслам разрушалось бы само различие между сообщением и информацией. Говоря образно, сообщение не может оставаться холодным, если информация слишком горяча. Тот факт, что это типично для обособления высокоиндивидуализированных интимных отношений и что именно интимные отношения привели к открытию таких обстоятельств, не должен удивлять никого, кто помнит атрибутивно-теоретическую трактовку интимности (см. выше, гл. 3). Всякое поведение, включая поведение в формате сообщений, используется здесь для распознавания, тестирования и воспроизведения диспозиций партнера по отношению к интимным отношениям. И само сообщение, с которого считаются информации, становится информацией для процесса такой атрибуции. Сообщение позволяет сделать выводы о том, понимает ли другой самого себя в качестве любящего или больше-не-любящего, в качестве надеющегося, ожидающего или требующего любви; о том, игнорирует ли он сомнения в устойчивости отношений; о том, подозревает ли он в таких сомнениях Другого или приписывает их ему для собственного облегчения; о том, пользуется ли он тем, что другой человек знает, но не может сказать, что его больше не любят; и о том, справляется ли он с ситуациями, в которых оба знают, что оба знают, что отказ от коммуникации принесет больше преимуществ одному, чем другому.

Именно эта непрямая оценка всех высказываний становится предсказуемой в интимных отношениях и затем блокирует их коммуникацию. Человек заранее знает, как все будет происходить, и не решается давать ход тому, что после его коммуникативного выражения уже будет трудно контролировать. В условиях интим-

ности каждая коммуникация имеет личностно-обращенный смысл и несет в себе ожидание, что она будет замечена, принята во внимание и нагружена ответственностью. Всякая попытка уклониться от этого, как и все остальное, в свою очередь будет подлежать железному закону атрибуции коммуникаций. Конечно, один может лавировать в таких ситуациях с большим мастерством, чем другой; и поймать его будет труднее. Но при этом каждый знает, не будучи в состоянии передать это знание, что такое поведение не было бы адекватным для отношений, которые согласно коду интимности определяются как любовь. В XVIII веке становится очевидным конец риторики, а значит – и конец технически обеспечиваемого доверия в коммуникации. Фиаско особых жестов, обозначающих любовь, может разрушить ложную, но не настоящую любовь.¹ Однако поначалу то, что происходит между людьми, по-прежнему рассматривается исключительно как коммуникативные отношения. Социальные отношения уже понимаются как полностью рефлексивные, и именно это доводит коммуникацию до границы ее возможностей. Никогда прежде не было такого богатого репертуара, предназначенного для ориентации в подобных ситуациях. Одной из возможностей стало сознательно игривое обращение с формами выражения. Другие выражались в парадоксе, иронии и цинизме. Иными словами, человек признает сбой коммуникации и принимает его как форму для коммуникации. Чтобы избежать этого сбоя, к нему сознательно прибегают. Так, по крайней мере, избегают упреков в незнании того, что надо делать, или в неспособности овладеть соответствующими средствами. Именно такая форма соответствует программе Просвещения. В этот контекст вписывается и сосредоточение всякой интимной коммуникации на обеспечении доступа к сексуальным отношениям. Данная тема, по крайней мере, сохраняет несомненную, неразрывную связь с реальностью.

1 Contes Moraux von Marmontel, Œuvres complètes, vol. 2, Paris 1819, перепечатка: Genf 1968, p. 28-43.

Наконец, кокетство одиночеством, в большей степени немецкий вариант, также относится к этой области реагирования на некоммуникабельность. Человек принимает то, что достается ему на долю, – но не в рамках социальных отношений, а как альтернативу им.

Для того чтобы более наглядно и детально продемонстрировать эту позицию, обратимся к литературной форме эпистолярного романа. Эта столь популярная в XVIII веке форма романа, которая при этом в полной мере (хотя и часто) не становится предметом коммуникации, особенно подходит для описаний коммуникативной ситуации в отношениях взаимопроникновения. Письмо может описывать (или скрывать в описании) причины, по которым оно было написано. Таким образом, оно может подталкивать к развитию любовной связи, которой пытается противостоять. Так, у Кребийона авторка письма отклоняет предлагаемую любовь, но тот факт, что она вообще пишет письмо, несколько приближает ее к ней, и в развитии этой переписки мотивы, побудившие ее написать письмо, меняются в соответствии с прогрессом отношений. Автор романа также может выстроить все так, чтобы это было более очевидно для читателя романа (а в романе – для читателя письма), чем для автора письма, то есть более очевидно для наблюдателя, чем для действующего лица.² Очевидность для читателя (на обоих уровнях) включает в себя неочевидность для пишущего героя романа. Поэтому последний может оставаться наивным (или воспользоваться возможностью притвориться наивным и направлять читательское прозрение – в романе – путем своей притворной наивности). Так в романе разворачивается сама история (например, воспроизводимые в ней надежды и страхи) и воплощается превосходство читателя в проницательности, причем знание наблюдателя, функционирующего как фактор мотивации и лучшего понимания сюжета, не нужно вкладывать в уста читателя или излагать на бу-

2 О задействованных здесь различениях в атрибуциях см. выше, гл. 3.

маге. Форма имеет свое единство в некоммуникабельности, которая производится в процессе коммуникации; и она достигает того, что некоммуникабельное обеспечивает прозрение без того, чтобы пройти стать предметом коммуникации и тем самым – быть уничтоженным.

В буржуазной критике «упадка нравов» придворного мира и вместе с распадом тех форм жизни, которые должны были реагировать на некоммуникабельность, исчезает и сама проблема. Еще вспоминают о легкомыслии, о нередких аристократических адюльтерах и о «распутстве в воображении»¹ в лице графа де Версака²; но то, что подобный выбор формы некоммуникабельности не был проявлением легкомыслия, не практиковался ради него самого и что его изображение было чем угодно, но только не самоудовлетворенностью этим обстоятельством, – все это было зафиксировано и передано в традиции. Романтизм, особенно в лице Фридриха Шлегеля, все еще помнит об этом; возможно, его «Люцинда» вызывает скандал не в последнюю очередь как раз из-за этого. На смену романтизму пришел гуманизм, в целом столь же высокопарный, сколь и нежизнеспособный, претенциозный и банальный, а все потому, что главным содержанием теперь становится солидаризация любви и брака. И по сей день не удалось реконструировать то ощущение горечи одиночества и некоммуникабельности, которое проявляется в интимной жизни. Ни медиа коммуникации, ни детально разработанная семантика любви не способны здесь помочь, потому что символические генерализации такого рода специализируются на обеспечении невероятной коммуникации. При этом в опыте некоммуникабельности не было ничего, что могло быть обосновано традицией. Этот опыт не мог быть канонизирован как *maxime d'atour*.

Именно на этом фоне претворяется в жизнь новая модель «Памелы». Максимой теперь является требование оставаться нетронутой до свадьбы. Эта максима

выражает единство любви, брака и половых отношений; она, по крайней мере, является одним из компонентов этого кода. Любовь – это то особое возбуждение, которое испытывает человек, когда решается на брак. Это соответствует образу женщины, которая до вступления в брак не имеет никаких сексуальных переживаний. Вместо этого она утверждает свою добродетель. Но и сознание добродетели – это, безусловно, сексуальное сознание. Поэтому отказ от любых сексуально-окрашенных отношений до брака также можно понимать как мягкое давление или тактическое движение в сторону заключения брака. Эта модель позволяет отказаться от прежнего различия между *жеманницами и кокетками*, которое предполагало, что сознание замужней женщины слишком сильно сосредоточено на сексуальности. Она также упраздняет прошлое различие между *искренней и неискренней* любовью. На смену ему приходит *различение нового типа – различие между сознательными и бессознательными склонностями, влечениями и целями*. Чтобы защитить это различие, женщина подвергается официальной десексуализации. Ей приписывается *сознание добродетели*; тот факт, что она хочет добиться замужества и часто даже выйти замуж за человека, который социально выше, остается *для нее* неосознанным или, по крайней мере, должен оставаться таковым³. Ее поведение в целом остается амбивалентным, поскольку для нее данное различие *сознательного/бессознательного* в свою очередь должно ускользать от сознания. А это, в свою очередь, означает некоммуникабельность. Невозможно достичь осознанного взаимопонимания по вопросу о ее «истинных мотивах»⁴; подходящим ответом

3 Хотя этот вопрос долго обсуждался сразу после публикации «Памелы». См. наиболее известное полемическое сочинение: Henry Fielding, *An Apology for the Life of Mrs. Shamela Andrews*, London 1741, перепечатка: Folcroft Pa. 1969.

4 Это также закреплено в общем социальном коде для общепринятых форм общения, причем не без знания другой стороны этого кода. «Если мы будем слишком глубоко вникать в истоки и мотивы самых похвальных поступков,

1 Эту формулировку см. здесь: Versini a.a.O. (1968), p. 43.

2 См. выше, главу десятую, примечание одиннадцатое.

на это станет телесное выражение в виде обморока. Но и мужчина также должен позволить себе заразиться добродетелью и *поэтому* – в конце концов жениться. Он бы не позволил сознательно соблазнить себя или даже шантажировать браком. Лишь читатель романа читает историю, руководствуясь различием *сознательного/бессознательного*, ведь *ему* предложили убедительные (то есть коммуницируемые) основания, что в таких отношениях содержится нечто некоммуникабельное. В сущности, это означает, что обходные пути – через литературу, через роман – оказываются необходимыми; они необходимы для понимания кода интимности.

Мы еще вернемся к более поздним разработкам любви как медиума коммуникации и к преодолению некоммуникабельности, прежде всего на основе простого рецепта «искренности» и «само-раскрытия». Пока же не видно никаких признаков тенденции к нормализации проблемы некоммуникабельности. Однако и для этого придется найти формы, поскольку при интенсификации интимных отношений, обусловленных их обособлением и кодированием, межличностное взаимопроникновение в свою очередь выходит за рамки возможностей коммуникации. Язык любви, его слова, язык глаз, язык тела создают свою собственную прозрачность. Он создает сопряжения, выходящие за пределы коммуникации. Взаимопроникновение нельзя запланировать, сообщить, потребовать, сделать предметом договора или прекратить. Межличностное взаимопроникновение просто означает, что Другой человек, как горизонт собственного опыта и действий Эго, позволяет любящему достичь самости (Ichsein), которая не стала бы реальностью без любви. Эта горизонтальность взаимопроникновения скользит вместе со всей коммуникацией – и удаляется от нее. Принятие этого опыта может быть как радостным, так и горьким – в зависимости от состояния любви.

то, запятнав их блеск, лишим себя удовольствия» – советуют здесь: Countess Dowager of Carlisle, *Thoughts in the Form of Maxims Addressed to Young Ladies on Their First Establishment in the World*, London 1789, p. 81.

Неслучайно, что вслед за открытием опыта некоммуникабельности возникает романтизм. Каков бы ни был принцип или принципы этого нового стиля, одна из его особенностей заключается в том, что автор (или художник) представляет инсценировку, о которой он знает, что читатель (или зритель) в нее не поверит. На некоторое время «реалистический» стиль уходит в прошлое, чтобы вновь появиться с особым акцентом (как стиль!) во второй трети XIX века. Сам же романтизм основан на том, что автор и читатель ожидают друг от друга (и знают друг от друга, что они ожидают друг от друга), что инсценировку, хотя она и должна представлять целый мир, не следует воспринимать всерьез. Именно это полагается базисом взаимопонимания, определяет притягательность произведения искусства и трактуется как отсылка к чему-то, что недоступно прямой коммуникации. Некоммуникабельное становится доступным на расстоянии; и речь уже не идет только о двусмысленности чувств, смешении мотивов, обеднении или искажении смысла путем коммуникации в диалоге; проблема обобщается и снимается в мироощущении, которое трансцендирует все возможности выражения. Исследование мира закончено, и теперь он становится загадочным как таковой. Все идеи, таким образом, обретают невидимые стороны. Их превращение в идеологии и далее в тривиальности будет осуществлено на следующим шаге.

Глава 13: *Романтическая любовь*

Если переживание некоммуникабельности – это тот момент, который может подвести итог прозрениям XVIII века, то он, конечно, не был отмечен как достижение и не был включен в код страстной любви. Несмотря на весь прогресс в вовлечении сексуальности в код интимности, несмотря на весь приоритет чувственности, несмотря на весь энтузиазм в отношении интимности, развитие медиума для интимных отношений застопорилось в XVIII веке; или, по крайней мере, он изначально не воспринял важные социальные изменения, которые как раз начинали происходить.

Тренд на понимание любви не только в прежнем смысле солидарности между супругами, но и на то, чтобы провозглашать страстную любовь принципом выбора супругов, то есть – на требование браков по любви, не был принят во внимание. В XVIII веке это все еще преимущественно отвергалось.¹ Повышенное внимание уделялось лишь причине отказа в любви и невозможности вступить в брак (и это, конечно, пробивало брешь в старой семантике любви). Данную проблему вряд ли можно объяснить расхождением во взглядах между аристократией и буржуазией²; она скорее связана с тем, что семья по-прежнему понималась как ячейка с функцией преодоления разрыва поколений, и поэтому брак должен был контролироваться в контексте воспроизводства семьи, а не как условие для создания новой

семьи.³ Поэтому вплоть до XVIII века буржуазия имела возможность противостоять «безнравственности» высших слоев общества, лишь настаивая на главенстве мужчины в браке и семье и подчинении ему женщины.⁴ Представления о супружеской любви имеют сугубо рациональную основу. Они основаны на принятии той социальной позиции, заняв которую индивиды должны вести свою жизнь. Хорошей проверкой этого является то, что страх и любовь не рассматриваются как несовместимые, а тем более – как противоположности как по отношению к Богу, так и по отношению к властителю или главе домохозяйства.⁵ Речь идет не о том, чтобы жить собственными страстями, а о солидарности, свободно (а не принудительно) формирующейся в рамках заданного порядка. И это соответствует представлению о властителе или господине, который любит свою собственность: дом и имущество, жену и детей.⁶

Именно в Англии пробивают первую брешь в этой общеевропейской структуре домашнего господства. В Англии это связано с тем, что тематизируется не столько социальное, сколько домашне-хозяйственное положение женщины на фоне религиозно-иерархического господства мужчины. В идейную основу одного из первых реформаторских движений была положена глубоко

3 Jean-Louis Flandrin, *Les amours paysannes (XVIe-XIXe siècles)*, Paris 1975.

4 Levin L. Schücking, *Die Familie im Puritanismus: Studien über Familie und Literatur in England im 16., 17. und 18. Jahrhundert*. Leipzig-Berlin 1929; William and Malleville Haller, *The Puritan Art of Love*, *The Huntington Library Quarterly* 5 (1942), p. 235-272; Edmund S. Morgan, *The Puritan Family: Religion and Domestic Relations in Seventeenth-Century New England*, New York 1966; Lawrence Stone a.a.O. (1977); Jean-Louis Flandrin, *Familles: parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Paris 1976, p. 165.

5 Morgan a.a.O., p. 47; Howard Gadlin, *Private Lives and Public Order: A Critical View of the History of Intimate Relations in the United States*, in: George Levinger/Harold L. Raush (Ed.), *Close Relationships: Perspectives on the Meaning of Intimacy*, Amherst Mass. 1977, p. 35-72 (40).

6 Randolph Trumbach, *The Rise of the Egalitarian Family: Aristocratic Kinship and Domestic Relations in Eighteenth-Century England*, New York 1978,

1 Abbé de Mably, *Principes de Morale*, Paris 1784, p 74.

2 Такие различия, безусловно, существуют, но они относятся скорее к самим бракам, чем к условиям его заключения. Буржуазия придавала большее значение интимным, домашним отношениям между супругами и таким образом стремилась разрушить традиционные жесткости во внутренней структуре семьи, в то время как дворянство в принципе не позволяло интимности быть представленной в семье и поэтому вынуждено было ее отвергнуть.

рационалистическая и психологически-восприимчивая разработка принципиального равенства супругов, а также – брака, основанного на любви, разуме и взаимном уважении.¹

«Любовь и мир» – такова формула Мильтона.² Для него здоровая семья в этом смысле была необходимым условием любой реформы государства. Именно это, а не простое физическое воспроизводство человечества, должно быть в центре внимания; и это полемическое различие изначально делает излишним более подробное объяснение формулы «любовь и мир». У самого Мильтона она, конечно, уже связана с эгалитарными идеями, но ни они, ни программа облегчения развода не могли быть реализованы в его время. Специфически английское развитие следует также рассматривать в контексте прогрессирующей монетарной экономики, в частности – интеграции земельной собственности и труда в монетарно-функционирующую экономическую систему. Древняя – и в самом деле довольно естественная – идея о том, что любят именно то, чем владеют, в итоге утрачивает свою убедительность. При этом нет необходимости отрицать аффективный характер прежней любви к собственности, которая включала дом и имущество, жену и детей; однако дело заключалось в том, что такое сопряжение личных связей с идеями собственности становится все более сложным с ростом функциональной дифференциации обеих сфер и в конечном итоге оказалось семантически дискредитированным. Кстати, и это явление выходит за рамки аристократии и буржуазии, не является ни специфически буржуазным, ни специфически аристократическим.³ Насколько мы знаем сегодня, это также не имеет ничего общего с «индустриализацией». Домашние интимные связи и экономическое

стремление к сохранению накопленного и получению прибыли должны пониматься как обязательства разного рода, они относились к разным семантическим кодам; и это было определено еще до наступления индустриализации. Требования к интимно-личностной семейной жизни, которые первоначально утвердились в Англии⁴, сочетались с новообразующимся моральным сентиментализмом. Отказ от социально-структурного подчинения женщин и от копирования в семье государственно-политической иерархии – вот тематическое основание для различения этих сфер. Более выраженное структурное взаимное обособление семьи и политического господства, в свою очередь, порождает семантическое различие, которое определяет эволюцию кода интимных отношений. В любом случае, это тот институциональный контекст, который только и может объяснить интенсификацию и литературный успех новой семантики чувственности. Но благодаря этому индивид еще не полностью утвердил себя. Уже соглашались с его желанием наслаждаться своей любовью, выражать свои чувства, искать и находить свое счастье, – и все это в других; но основывать на этом принципе такие институты как брак, семья и образование, – это уже другое дело.⁵

Еще одно препятствие кроется в самой концепции индивидуализированной личности. Хотя в литературе о любви и дружбе уже в начале XVIII века подчеркивалось, что именно индивиды ищут свое счастье в любовных отношениях, изначально это означало всего лишь отрицание сословного статуса как релевантного ориентира для интимности. Индивидуальность проявляется в той мере, в какой в отношениях социальной близости теряют значения статусы дворянина или простолюдина.

1 Rae Blanchard, Richard Steele and the Status of Women, *Studies in Philology* 26 (1929), p. 325-355; Stone a.a.O. (1977), p. 325.

2 The Doctrine and Discipline of Divorce, in: *The Prose Works of John Milton* (ed. J. A. St. John) vol. 3, London o.J., p. 177, 194. Также: Johnson a.a.O. 1970.

3 Trumbach a.a.O.

4 Herman R. Lantz et al., Pre-industrial Patterns in the Colonial Family in America: A Content Analysis of Colonial Magazines, *American Sociological Review* 33 (1968), p. 413-426.

5 Oliver Goldsmith, *The Vicar of Wakefield*, Bielefeld-Leipzig 1919, p. 2; Morgan a.a.O. (1966), p. 29; Trumbach a.a.O.; Daniel S. Smith, Parental Power and Marriage Patterns: An Analysis of Historical Trends in Hingham Massachusetts, *Journal of Marriage and the Family* 35 (1973), p. 419-428.

Галантность, практиковавшаяся только в высших слоях, отходит на второй план, как и терминология, используемая для обозначения сословных признаков как необходимого условия для дружбы и любви. Статус человека чести (*honnêteté*) теперь заменяет статус порядочного человека (*Redlichkeit*). Но общие характеристики остаются. Легкость, с которой находят друзей по переписке, и быстрота развития интимной дружбы также свидетельствуют о том, что личные качества не имеют слишком большого значения. Дружба не строится на характеристиках, которые ассоциируются лишь с некоторым данным другом и отличают его от всех остальных.

И лишь в течение столетия семантическая пустота, возникшая в результате того, что представление об индивидуе было лишено сословных качеств, постепенно обогащается и наполняется содержанием. Лишь постепенно возникают представления о формирующем влиянии среды, окружения, воспитания, путешествий и дружеских связей, и только в конце века (и фактически только в немецкой философии) были найдены те радикальные формулы, которые утверждали мирской характер «Я» (*die Welthaftigkeit des Ich*) и субъективность его проектов мира.¹ Лишь в этой философской антропологии и в романтической литературе под ее влиянием *конкретность* и *уникальность* личности провозглашалась как универсалистский принцип. Две души представляют друг для друга два мира. Подобные формулировки находят и мадам де Сталь; любовь и у нее также представлена через возрастание значимости всего сущего посредством обращения к другому человеку.² Современный

немецкий романтизм, однако, переходит от соотнесения мира с Другим к оценке мира через Другого.³ За психологической рафинированностью, которая касалась только самих людей и их отношения к себе, теперь следует своего рода субъективное освоение мира. Предметный мир, природа, выступают резонаторами любви. Если сравнить романы начала XVIII века с романами XIX века, то диалог влюбленных отходит на второй план, его дополняет или почти заменяет очарование предметами, через которые влюбленные переживают свою любовь по отношению друг к другу.⁴ Если любовь проживает в своем собственном эмпирическом пространстве, которому влюбленные (а именно это и есть любовь) отдают себя, то вряд ли можно будет подключить сюда теорию государства или теорию экономики; но данная концепция в точности соответствует тому, что следует ожидать от любви как безусловного вовлечения в уникальность мира Другого (а не только – внимания к его характеристикам). Это расширяет круг тематик, которые могут быть связаны с любовью, и в то же время сводит ее к некоторому главному принципу. Любовь больше не зависит только от выделения особых физических и моральных качеств. Все идет в ход, и даже буржуазная литература уделяет внимание семантике черного хлеба⁵, домашнего очага или сада и т. д. Изменения происходят не только в ситуациях, образах и возможностях наблюдения и описания любви; они заключаются и в их расширении, и в их редукции. Сложности, возникшие в понимании любви в терминах социальной рефлексивности, теперь требуют своего преодоления. Лишь в этом случае можно прийти к романтизму. Романтическая семантика любви отсылает к отношениям между индивидуальным субъектом и миром.

Что в этом нового, лучше всего можно понять, сравнив это с принципом индивидуации в философии

1 Wilhelm von Humboldt, *Theorie der Bildung*, in: Werke Bd. 1, Darmstadt 2. Aufl. 1960, S. 234-240; Friedrich D. E. Schleiermacher, *Monologen 1800 11 (Prüfungen)*, in Werke Bd. 4, Leipzig 1911, S. 420; Louis Dumont, *Religion, Politics, and Society in the Individualistic Universe*, Proceedings of the Royal Anthropological Institute 1970, p. 31-41; Lilian R. Fürst, *Romanticism in Perspective*, London 1969, p. 53.

2 Anne Louise Germaine de Staël, *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, 1796, Œuvres complètes, vol. III, Paris 1820, p. 115.

3 Friedrich Schlegel, *Lucinde*, Berlin 1799, Reclam-Ausgabe Stuttgart 1975, S. 89.

4 De l'amour a.a.O. (1959), p. 352-378.

5 Leiden des jungen Werther erinnert, Brief vom 16. Junius.

Лейбница.¹ Лейбниц также определяет индивидуальность через соответствие миру, но это соответствие связано с репрезентативностью в *предметном измерении* (метафора: зеркало). Только в течение XVIII века, – можно сказать, на основе опыта нового принципа индивидуальности, – добавляется *измерение времени*, но, прежде всего, – *социальное измерение*. Влияние Лейбница на это развитие определить трудно; во всяком случае, то, что конституирует индивидуальность в качестве мира и что конституирует мир как индивидуальность, постепенно наполняется историческими и социально-практическими референциями, и только эта триада референтных измерений выявляет личностную индивидуальность в ее мировом своеобразии. В то же время только в этом случае любовь – наряду с воспитанием и общепризнанными формами общения – вступает в свою функцию: темпорально-фиксируемое развитие предметно-фиксируемой уникальности воззрения на мир требует воздействия людей на людей и вбирает в себя это воздействие. Новым, однако, является момент, который не так легко распознать в семантике любви и индивидуальности, а именно функция, на которую претендует индивидуальная уникальность. В контексте любви она выступает как ориентация, останавливающая энтропию и противодействующая распаду. Чтобы понять это, вернемся к положениям теории атрибуции, представленным в главе 3. Вступая в интимные отношения (и особенно в сексуальную близость), мы ищем гарантий, которые выходят за пределы момента, и в конечном итоге находим их в том, как партнер осознает себя тождественным самому себе: в своей субъективности. Субъективность выходит за пределы момента, потому что и она, в свою очередь, лежит в основе любого изменения собственной сущности. Таким образом, личность Другого, и только она, может придать любви постоянство в ее динамической стабильности, особенно когда она понимается как отношение субъек-

та и мира, то есть когда она заранее включает в себя все будущие изменения. Мгновенный характер всякой исполненной близости осознавался в его фатальности для любви: об этом можно было прочесть у Джона Донна или Бюсси Рабутена, у Клода Кребийона и, наконец, у Стендаля. Формула субъекта, представленного его «Я», необходимо сопровождающим все его вариации, предлагает ответ, выросший из произведений этих авторов.

Разумеется, эта формула не исключает, а включает перемены. Даже ненадежные любящие являются субъектами, и кому, как не романтикам, знать об этом. Поэтому, как и во всякой практике, ориентированной на трансцендентальный субъект в философии², важно спустить субъект на уровень повседневных операций и проверить его в его действии. Необходимо наблюдать за его поведением и выяснять, какие устойчивые установки можно к нему приписать.

Такие требования не могли не затронуть и не изменить семантику интимности. Чем более индивидуализированной полагается личность, тем меньше вероятность встретить партнера с ожидаемыми характеристиками. Ориентация и обоснование выбора партнера уже не могут основываться на устойчивых характеристиках; эти ориентации смещаются в область символов коммуникативного медиума, рефлексивности любви и истории развития социальной системы интимных связей.

Эволюционные условия для такого дальнейшего развития любви как медиума коммуникации, для предварительного и окончательного формирования романтизма сложились не во Франции, а в Германии, в последней трети XVIII века. Сохранившаяся здесь старая европейская понятийность, лишь слегка модифицированная и ориентированная прежде всего на базовое различие

2 Niklas Luhmann, Subjektive Rechte: Zum Umbau des Rechtsbewußtseins für die moderne Gesellschaft in ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 2, Frankfurt 1981, S. 45-104 (64 ff.) und ders., Theoriesubstitution in der Erziehungswissenschaft: Von der Philanthropie zum Neuhumanismus, ebda. S. 105-194.

1 Clemens Menze, Leibniz und die neuhumanistische Theorie der Bildung des Menschen, Opladen 1980.

между чувственной и нечувственной любовью, подверглась воздействию английского и французского импорта: сентиментальности (Ричардсон), колебаний между любовью и дружбой у так и не определившегося Руссо, литературного романа, выродившегося из галантного во фривольный, но, тем не менее, сохранившего точность своих наблюдений. Мистика и Просвещение шествуют рука об руку. Отклонение – редуцированной к животному началу – сексуальности, теряет свою силу в «Буре и Натиске». Чувствительность – на основе пиетизма – возвышается до уровня глубокого самоистязания, тогда как сексуальность приобретает право на существование, а браки (вслед за Руссо) оказываются спасены, получив характер дружеских отношений.

К концу столетия каждому автору приходится занимать – утвердительную или отрицательную – позицию по отношению к кантовской философии. В целом создается впечатление, что различия между авторами в этот период выражены сильнее, чем различия между историческими эпохами. Ни одно ориентирующее различие (будь то *чувственное/нечувственное*, *plaisir/atoir* или *любовь/дружба*) не способно окончательно возобладать. Все они допускают свое применение, и неизменным результатом, прежде всего, оказывается лишь повышение самооценки (читающих) женщин. Пересекающиеся линии наконец пересекаются, а контрасты утрачивают четкие контуры. Как никогда раньше (и контраст с эпохой рождения любовной страсти в XVII веке здесь особенно разителен), личностно-выраженное находит свой путь в поэзию, а поэзия – обратным образом – интерпретируется как нечто личное.¹ Семантика интимности не некоторое время принимает вид структурированного хаоса, бродильной, саморазогревающейся массы, предоставляющей каждому делать собственные выводы и тем еще больше способствующей индивидуализации, выходящей за рамки простой само-

презентации посредством чувства. Некоторые писатели, как в литературе, так и в жизни, полагают – по семантическим причинам, – что для реализации возможностей любви требуются две женщины. Другие используют распознаваемые детали из своей личной жизни.² Все это вызывает самые разнообразные вариации, которые лишь в романтической концепции любви будут сведены к отчетливому итоговому понятию.

Это новаторство не будет полностью понято, если задаваться вопросом лишь об изменении установок в отношении определенных тематик. Оно направлено на новое обоснование любви, которое в этом случае высвечивает новизну и в самой традиции. Не существует единого мнения о критериях романтического: состоят ли они в интенциях, направленных на (уже не реализуемый) синтез? или в утверждении единства субъекта и мира? Или в отклонении нормативности, которое все это только и делает возможным? В области семантики любви прежде всего бросается в глаза, что прежнее различие в формальной типологии семантики, а именно – различие идеализации и парадокса, сливается в новое единство. Сама любовь идеальна и парадоксальна в той мере, в какой она претендует на единство этой дуальности. Ее цель – сохранить и приумножить себя путем самоотдачи; в том, чтобы исполнить любовь целиком и в то же время – рефлексивно, экстатично и иронично. Во всем этом утверждается новый, типично романтический³ парадокс: опыт обострения видения, переживания и наслаждения на расстоянии. Расстояние позволяет достичь единства саморефлексии и самоотдачи, которые были бы утрачены в непосредственном наслаждении. Таким образом, акцент смещается с удовлетворения на надежду, на тоску, на дистанцию; нужно искать развития в любви, а не бояться ее. Очевидно и то, что в любви более не востребованы и становятся предметами почитания те

2 Kluckhohn a.a.O., S. 176. Joyce M. S. Tomkins, *The Polite Marriage*, Cambridge Mass. 1938.

3 So jedenfalls Lascelle Abercrombie, *Romanticism*, 2. Druck London 1927.

1 Alfred Schier, *Die Liebe in der Frühromantik mit besonderer Berücksichtigung des Romans*, Marburg 1913, S. 58

атрибуты или добродетели, которые были характерны для конкретного социального слоя. Речь идет о том, чтобы быть индивидуальностью в своем собственном мире. При этом асимметрия полов сохраняется именно как асимметричность позиций по этой проблеме. Мужчина любит свою любовь, женщина любит мужчину; с одной стороны, она любит более глубоко и, скорее, в первоначальном смысле (ursprünglicher), с другой стороны, она также сильнее привязана к мужчине, но рефлексивнее меньше. То, что романтизм постулирует как единство, остается, таким образом, опытом мужчины, причем именно потому, что женщина является главной возлюбленной и позволяет ему любить. *Социальность любви*, таким образом, понимается как расширение возможностей для само-осознанного саморазвития, – что приводит к окончательному отказу от концепции само-любия.¹ Первым следствием этого является абсолютное вовлечение сексуальности в код интимности и разрешение всего того, что ранее не допускалось, исходя из альтернативы *фривольной интрижки/сурового брака*. Что касается сексуальности, то теперь речь идет не только о сомнительных усилиях по признанию человеку его животной природы²; в том, что касается брака, речь идет не только о консенсусе в выполнении ролевых обязательств. Брак есть любовь, а любовь есть брак, – по крайней мере, согласно «Естественному праву» Фихте³. Большинство браков в таком случае являются лишь попытками брака, но, по крайней мере, известно о том, что в нем действительно важно. Затем постепенно отказываются и от порочных коннотаций в развитии семантики любви – ее легковесности и фривольности; и столь же избыточным теперь представляется требование ставить – более ценную, и как следствие, более прочную – дружбу выше любви.

1 An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, London 1728.

2 Johann C. F. Meister, Lehrbuch des Natur-Rechts, Züllichau – Freistadt 1808, S. 398.

3 »Deduktion der Ehe« als ihr eigener Zweck, in: Grundlage des Naturrechts (1796), Werke Bd. 2, Darmstadt 1962, S. 308.

Все это вписывается в общий упадок староевропейской семантики, который можно наблюдать примерно с 1800 года. И в других отношениях человека уже не определяют через его отличие от животных. Например, его способность распознавать универсалии уже не считается высшей способностью, в качестве каковой теперь полагается его способность к установлению самореферентного отношения к миру.⁴ Последняя индивидуализирует его как субъекта, отличающегося от мира, а вовсе не в качестве особого вида – человека, отличающийся от вида животных. В рамках этой общей перестройки семантики человека как предмета любви возникают новые коннотации и новые типы формулировок. Если любовь обращена к человеку как личности, то (наряду с индивидуальной рефлексивностью чувства) углубляется также и понимание социальной рефлексивности: социальная рефлексивность становится, – по крайней мере, на уровне межличностного взаимопроникновения, – конститутивным условием «становления» индивидуальной саморефлексии. Исторические и теоретические основания для понимания этого развития мы изложили выше. В ходе расширения и универсализации медиума любви приходится отказываться от ссылок на predetermined characteristics и исходить из собственной фактичности. Во-первых, более четко формулируется, что в своей ориентации на Другого влюбленный всегда обращается и к себе: он хочет найти свое собственное счастье в счастье другого.⁵ Изначально это выражается в общих терминах, требующих индивидуальной реализации, таких как счастье, *voluptas/taedium*. Однако самореференция субъекта еще не преобразуется в рефлексивность этого процесса. Однако примерно в середине века акцент на чувствительности наводит мосты с рефлексивностью, – хотя бы потому, что он подчеркивает динамическую природу субъективного и не формулирует

4 Rudolf Joerden (Hrsg.), Dokumente des Neuhumanismus Bd. I, Weinheim 1962.

5 Christian Wolff, Psychologia empirica Methode scientifica pertractata, Frankfurt– Leipzig 1738, Hildesheim 1968, §659.

ет различий между полами в этом отношении: оба пола должны обладать соответствующей восприимчивостью. Однако самовозвеличивание собственной чувствительности в конечном итоге приводит к сомнениям, — а действительно ли внутренний мир любимого наполняет Другой, и если наполняет, то каким образом. Более того, отказ от качеств, оправдывающих любовь, таких как богатство, молодость, красота и добродетель, очевидно, вызывает трудности, и должен подкрепляться неотъемлемым правом на индивидуальность.¹

Пока были важны качества любимого важны, можно было любить понаслышке. Лишь когда снимаются эти предпосылки, процесс любви приобретает эгоцентричный характер. На смену любви понаслышке приходит любовь любви, которая ищет свой объект и выстраивает социальную рефлексивность, ориентируясь на ответную любовь. Рефлексивность любви — это, таким образом, нечто большее, чем простое совместное функционирование Я-осознаний в процессе любви, нечто большее, чем простое осознание того факта, что человек любит и любим. Вовлечение интеллекта в любовь и соответствующая утонченность, которую во Франции превозносят как *délicatesse*, также не точны. От всего этого можно отказаться в случае, когда любовь становится рефлексивной. Это предполагает чувственно-значимое утверждение и поиски соответствующего чувства: а именно — любовь к себе как к любящему и любимому, а также любовь к Другому как любящему и любимому; т.е. требует соотнесения своего чувства именно с этой коинциденцией чувств. Любовь направлена на *Я* и *Ты* в той мере, в какой они оба находятся в отношениях любви, то есть делают эти отношения взаимно возможными, — а вовсе не потому, что они хорошие, или красивые, или знатные, или богатые. Рефлексивность любви — это, абстрактно говоря, возможность, предоставляемая всем талантам и во всех ситуациях, — а отнюдь не эзотерическая материя, предназначенная для немногих великих

1 Lessing G.E. Minna von Barnhelm (1765) 11,7.

любовников или специалистов по соблазнению. Она не обязательно требует от любовной страсти тяжелого труда. Она может, но не обязана, сводиться к усилению чувства. То, что она усиливает, по крайней мере для романтизма, так это способность наслаждаться чувством, а также возможность страдать от этого чувства. «Любовь ради любви»² становится экзистенциальной формулой, а ее самым впечатляющим пророком становится Жан-Поль.³

Тем не менее «демократизация» любви в смысле возможности, равным образом предоставляемой всем, в романтизме еще не произошла. Форма, в которой прославляется ее семантика: единство идеализации и парадокса, блокирует эту возможность. Любовь с ее «романтической иронией» не предназначена для рабочих или служанок. Не будучи сословно-специфичным, универсализм романтической любви (как и буржуазный универсализм Европы в целом) остается крайне избирательным в своих идеях, ожиданиях и установках.

2 Christoph Martin Wieland, Gandalin oder Liebe um Liebe, zit. nach Wieland's Werke, 4. Theil, Berlin o. J., S. 149

3 Siehe Levana § 121, zit. nach Sämtliche Werke Abt. I, Bd. 12, Weimar 1937, S. 341. Vgl. auch: »Alle Liebe liebt nur Liebe, sie ist ihr eigener Gegenstand, in: Es gibt weder eine eigennützige Liebe noch eine Selbstliebe, sondern nur eigennützige Handlungen, Sämtliche Werke a.a.O. Abt. I, Bd. 5, Weimar 1930, S. 208-213 (209).

Глава 14: *Любовь и брак. Идеология воспроизводства*

И английский сентиментализм, и сексология восемнадцатого века, претендовавшая на близость к природе, перенесли проблему брака на передний план дебатов о любви. Растущая дифференциация экономики как сектора производства, с одной стороны, и семейной жизни, с другой, привела также и к тому, что семья освободилась от необходимости выполнять какую-либо функцию, выходящую за рамки ее непосредственных забот. К XVIII веку семьи из высших социальных слоев уже утратили свое предназначение «покровителей государства». Социально-структурные основания контроля над браком, таким образом, перестали существовать, так что разве могло теперь что-то помешать обществу перейти от браков по расчету к бракам по любви? ¹

1 Существуют многочисленные как исторические, так и сравнительно-географические исследования этой тенденции. Обычно в качестве причины этих изменений (слишком однобоко) представляются экономические события. Со специальной точки зрения дарвиновской теории см. Henry T. Finck, *Romantic Love & Personal Beauty*, где особое внимание уделено ситуации в Америке в 19 в. Также см. социологическую литературу, особенно William J. Thomas and Florian Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, (New York, 1927), особенно vol. 2, p. 1159; Olga Lang, *Chinese Family and Society*, (New Haven, 1946), p. 120; Hiroshi Wagatsuma and George de Vos, 'Attitudes Toward Arranged Marriage in Rural Japan', *Human Organization*, 21 (1962), pp. 187-200; George A. Theodorson, 'Romanticism and Motivation to Marry in the United States, Singapore, Burma and 21(0) Notes to Chapter 14 India', *Social Forces*, 44 (1965), pp. 17-27; Frank F. Furstenberg Jr. 'Industrialization and the American Family: A Look Backward', *American Sociological Review*, 31 (1966), pp. 326-37, особенно 329ff.; Robert O. Blood Jr. *Love-Match and Arranged Marriage: A Tokyo-Detroit Comparison*, (New York, 1976/7); Promilla Kapur, *Love, Marriage and Sex*, (Delhi, 1973); Greer L. Fox, 'Love Match and Arranged Marriage in a Modernizing Nation: Mate Selection in Ankara, Turkey', *Journal of Marriage and the Family*, 37 (1975), pp. 180-93; Barbara Lobodzinska, 'Love as a Factor in Marital Decisions in Contemporary Poland', *Journal of Comparative Family Studies*, 6 (1975), pp. 56-73; J. Allen

Эту инновацию необходимо более четко обозначить с двух взаимодополняющих точек зрения. С одной стороны, дифференциация других функциональных систем позволила обойтись без семейных связей (создаваемых браком) как основы политических, религиозных или экономических функций. Эти подсистемы стали теперь достаточно автономными, чтобы иметь возможность самоутвердиться и обеспечить собственное воспроизводство. В результате люди теперь могли признать, что различные группы родственников, к которым принадлежала супружеская пара, только в силу своего рождения и ничего более, были связаны совершенно случайно посредством брака последних, и что родственники были связаны лишь в контексте конкретного брака и не имели никакой взаимосвязи вне его контекста. Первоначально семьи были связаны символически только детьми супружеской пары, но эта связь стала еще более тонкой, когда дети женились уже в свою очередь. Поскольку этот процесс связи и дистанцирования был отделен от других макрофункций социальной системы, люди, действительно, могли быть вынуждены воспринимать семью как нечто, что необходимо создавать заново в каждом новом поколении. Это понимание, очевидно, существовало и в более ранние времена (особенно в тех случаях, когда члены семьи были географически разделены), но процесс переоснования [семьи] теперь был предоставлен самому себе, что теперь придавало браку гораздо большее значение в семейной системе, чем он имел в экономике домашнего хозяйства Старой Европы. Соответственно, выбор жениха или невесты должен был легитимизировать себя (независимо от того, что человек предполагал, делая этот выбор). Именно к этому структурному изменению люди, сами того не осознавая, подготовились, развивая символический медиум любви. Семантика, ориентированная частично на внебрач-

Williams Jr., Lynn K. White and Bruno J. Ekaidem, 'Romantic Love as a Basis for Marriage', in Mark Cook and Glenn Wilson (eds), *Love and Attraction: An International Conference*, (Oxford, 1979), pp. 245-350.

ные страсти (Франция), частично на домашнюю жизнь (Англия) и частично на образование (Германия), была уже готова и теперь могла быть приведена в действие.

Другими словами, проблема сохранения возможностей заключения браков, основанных на совпадениях, которые больше не подлежали регулированию, стала очень важной в процессе изменений *социальной структуры* и определила дальнейшее развитие символического медиума любви. В это время, однако, единственным доступным семантическим коррелятом была *любовная страсть*, которая, хотя и была открыта для обогащения новыми темами, сама по себе не могла решить проблему стабильности [брачных отношений]¹. Преодолеть её можно было лишь весьма экстравагантно, объявив, что ведение нормальной жизни произошло совершенно непреднамеренно². Такое преодоление, однако, должно было остаться особым явлением, которое никоим образом не охватывало всё то, что с тех пор в том смысле уже не относилось только к романам и что стало называться «Романтической любовью».

К концу восемнадцатого века единство брака по любви и супружеской любви стало общепризнанным принципом природного совершенства человечества³. Одним из наиболее важных побочных преимуществ этого было то, что теперь могли сойтись не только мотивы вступления в брак у двух сторон, но и мотивы вступления в брак, которые они приписывали друг другу. Различие между полами уменьшилось – не только в отношении ожидаемых мотивов друг друга, но и в отно-

шении мотивов вступления в брак, которые приписывались противоположному полу⁴. Защищенные необычной природой комплекса «романтической любви», соответствующие ожидания партнеров стали сближаться; и чем удивительнее внешне казался любовный роман и чем отчетливее он отделялся от нормального поведения, тем с большей уверенностью влюблённые могли приписывать друг другу одни и те же мотивы⁵. Различение и единство соединились в новых отношениях взаимного усовершенствования.

Однако это вывело на первый план проблему поиска объяснения всех несчастливых (или, по крайней мере, не особенно счастливых) браков. Их больше нельзя было рассматривать как результат того, что родители организовали брак на основании классового или имущественного положения будущих супругов. Поэтому «романтическая» любовь должна была взять на себя задачу объяснения причин существования в браке как счастья, так и несчастья. В течение девятнадцатого века барьеры на пути к браку, основанному на «романтической» любви, были устранены и, таким образом, оказали влияние на то, что теперь считалось и предпочиталось в ка-

4 Это можно показать, используя текущие данные. См. Lobodzinska. 'Love as a Factor', особенно p. 62f.

5 Однако эмпирические исследования неоднократно показывали существование различий между мужчинами и женщинами, прежде всего, склонность мужчин, по крайней мере в начале отношений, испытывать романтическую любовь гораздо чаще, чем женщины. См., например, Charles Hobart, 'The Incidence of Romanticism During Courtship', *Social Forces*, 36 (1958), pp. 362-7, and by the same author 'Disillusionment in Marriage and Romanticism', *Marriage and Family Living*, 20 (1958), pp. 156-62; William M. Kephart, 'Some Correlates of Romantic Love', *Journal of Marriage and the Family*, 29 (1967), pp. 470-9; David H. Know and Michael J. Sporkowski, 'Attitudes of College Students toward Love', *Journal of Marriage and the Family*, 30 (1968), pp. 638-42; Alfred P. Fengler, 'Romantic Love in Courtship: Divergent Paths of Male and Female Students', *Journal of Comparative Family Studies*, 5 (1974), pp. 134-9; Bernard I. Murstein, 'Mate Selection in the 1970s', *Journal of Marriage and the Family*, 42 (1980), pp. 777-92 (p. 785). Однако неясно, имеет ли и в какой степени это различие обратную силу на оценку мотивов другого лица.

1 Тематические нововведения остаются немногочисленными и малозначимыми; только изменение расстановки приводит к присоединению новой формы внимания. Чтобы прояснить это, мы более подробно рассмотрели классический кодекс любовной страсти.

2 Соответствующую интерпретацию романтизма см. в Lothar Pikulik, *Romantik als Ungeniigen an der Normalitat: Am Beispiel Tiecks. Hoffmanns, Eichendorfs* (Frankfurt, 1979).

3 По крайней мере, так считают Mauvillon, *Mann und Weib*, p. 342, «что высшим совершенством одного и того же [брака] среди человеческих существ было бы, если бы брак всегда был любовью, а любовь всегда была браком».

честве «романтического». Любовь стала единственной законной причиной выбора партнера, и все те моменты страсти, которые угрожали самому существованию партнёра, помещая его между жизнью и смертью, приходилось отфильтровывать. Таким образом оставалось институционализированное понимание восторженной страсти и предположение, что это своего рода проверка готовности вступить в брак, а также в некотором смысле обещание счастья. Семьи теперь приходилось создавать заново каждому поколению. То, что теперь в несколько упрощённом смысле этого слова называется [добрачными] «отношениями», рассматривалось скорее как потенциально разрушительное, и уж точно не как нечто, способствующее заключению брака и созданию условий для брака. Родители имели в своем распоряжении в лучшем случае косвенные средства, чтобы помочь или помешать своим детям в установлении контактов [с возможным супругом]¹, и соответственно (объективная) неопределенность и риски, связанные с выбором партнера, были велики. Семантика «романтической» любви взяла на себя функцию превращения этой неопределенности в субъективную уверенность, служащую своего рода магическим заменителем предвидения. Во всяком случае, оно обеспечивало формы представления, с помощью которых неопределенность можно было трактовать как уверенность в перспективах взаимодействия, в результате чего неопределенность была социально подтверждена и, таким образом, действительно могла стать уверенностью. И последнее, но не менее важное: разлука двух влюбленных позволила этому трансформационному процессу развернуться без объективирующего социального контроля. Здесь мы снова сталкиваемся с конкретными проблемными социоструктурными ситу-

1 Смотрите на эту тему выводы (которые, возможно, уже определили текущие события) в работах William J. Goode, 'The Theoretical Importance of Love', *American Sociological Review*, 24 (1959), pp. 38-47 (p. 43ff.) или Claude Henryon and Edmond Lambrechts, *Le Mariage en Belgique: Etude sociologique*, (Brussels, 1968), p. 129ff.

ациями, влияющими на то, что извлекается из богатых запасов семантики любви и затем воспроизводится.

Можно более ясно увидеть эти изменения, если учесть, что декларация о любви, чтобы она была абсолютно убедительной², всегда требовала вторичного заявления. В семнадцатом веке это была «декларация о его рождении»³; нужно было заявить или доказать, что возлюбленный был принцем или женихом того же ранга, что и дама⁴. В девятнадцатом веке дополнительным заявлением стала декларация о намерении вступить в брак⁵. Эта дополнительная декларация относится уже не к прошлому, а к будущему; и это произошло потому, что семья больше не сохранялась из поколения в поколение, а каждый раз должна была устанавливаться заново.

Если принять во внимание необходимость переориентации на будущее, то становится ясно, что романтизма как широкой теории самого по себе было недостаточно. Было очень хорошо отпраздновать освобождения брака от социальных и семейных ограничений необычно, например, бурными оргиями. Однако это едва ли обеспечивало повседневную любовную жизнь тех, кто

2 Возможно, следовало бы сказать: «если предполагается, что это убедит читающую публику!».

3 Эта формулировка используется в работе Kevorkian, *Le Theme de l'amour*, p. 188 по отношению к роману Гомбервилля (Gomberville).

4 «Поскольку вы хорошо знаете мое происхождение, мадам, — продолжал Пелерин, — я буду говорить с вами только о делах моего сердца», — говорится в новелле г-жи де Вильдьё, *Madame de Villegieu, Annales galantes*, vol. 1, (Paris, 1670), p. 14f., цитата из женевского переиздания 1979 года.

5 Смотрите одноактную пьесу Альфреда де Мюссе (Alfred de Musset): «надо, чтобы дверь была открыта или закрыта», цитируемую из *Œuvres complètes*, (Paris, 1963), pp. 415-22. Смотрите также отказ Маркиза от признания в любви, основанного на формулах: «к счастью для нас, небесное правосудие не предоставило в ваше распоряжение очень разнообразный словарный запас. У всех вас, как говорится, есть только одна песня ... она спасает нас от желания посмеяться или, по крайней мере, от простой скуки» (стр. 419). О социальном контроле над комплексом ухаживания за любовью и ориентации на брак во Франции девятнадцатого века см. France see Finck, *Romantic Love & Personal Beauty*.

вступал в брак и впоследствии попадал в затруднительное положение, в котором винить можно было только себя.

Поэтому романтическая любовь не могла оставаться единственным ответом на эту новую проблему. Действительно, после 1800 г. можно отметить и другие тематические разработки, которые соединяют семантику любви, сексуальности и брака в неромантических терминах, сводя их, так сказать, к тривиальному. Достаточное доказательство этому можно найти в книге Сенанкура о любви¹. Основание любви на сексуальности было принято с оговоркой, что это основание постепенно будет преодолено. Сексуальность сама по себе должна была рассматриваться только как «облегчение для получения [любви] и ничего больше» («*un soulagement a obtenir: rien de plus*»)² и была условием как выживания, так и развития любви.³ Кодово-имманентно функция этого симбиотического механизма, иными словами, понималась очень буквально. Воображая, что они стремятся к счастью, люди на самом деле служили воспроизводству человечества, и общество должно было создать для этого формы – любовь и брак – которые обеспечивали бы в совокупности максимум порядка и свободы. Как следствие, гораздо более мирная и однозначно не бурная страстная атмосфера должна была быть достигнута в любви и браке. Таким образом, старая *любовная страсть* (*amour passion*) была сильно релятивизирована, если не фактически отвергнута⁴; тем самым была

предвосхищена социологическая критика брака, основанного исключительно на такой страсти⁵. Элитарные ценности все еще можно найти в концепциях, используемых для предъявления требований другим⁶, но можно также встретить представление о том, что любовь была утешением для посредственных людей, для представителей населения (т.е. для всех!), которые не смогли добиться в жизни ничего другого.⁷

Если также обратиться к работам Дестюта де Траси⁸ и Шопенгауэра⁹, то можно обнаружить, что уже в первые десятилетия девятнадцатого века существовала теория, которая больше не принимала семантику любви как заданную величину или как форму познания, а пыталась скорее, рассматривать её как трехсторонний механизм контроля. Первоначальные идеи, повлиявшие на формирование индивидуальных эмоций, были определены в литературе, романах и *идеологии* (*ideologie*) (которую мы здесь называем семантикой). Они, в свою очередь, должны были направлять возникающее поведение людей в своего рода «медитацию о гении вида».¹⁰ Решения о воспроизводстве и, следовательно, о «составе следующего поколения»¹¹ принимались в рамках полностью индивидуализированного, неограниченного процесса выбора, в котором фактическое наличие контроля оставалось скрытым. Свобода и структура совпали.¹² Представления, которые влюбленные создавали для себя по образцу романов, не имели никакой цели сами

1 De l'amour, selon les lois premières (1808), цит. по 4-му изданию, 2 vols., (Paris, 1834). Об авторе и его работах см. Joachim Merlant, Senancour (1770-1846), (Paris, 1907, переизд. Geneva 1970); Andre Monglond, Vies preromantiques, (Paris, 1925).

2 Цит. соч. vol. 1, p. 56.

3 «Без какой-либо тайной идеи более яркого наслаждения любовью самые чувственные чувства в их кажущихся проявлениях не возникли бы, и без какой-либо подобной надежды они не существовали бы» (Цит. соч., том. 1, с. 51).

4 См Destutt de Tracy, De L'amour (запланированная, но не опубликованная часть of Elements d'ideologie), Paris, 1926), p. 17: не: ярость (fureur), но «нежное и щедрое чувство» («sentiment tendre et genereux»). Одновременно в Joseph

Droz, Essai sur L'art d'être heureux, (1806, new edition, Amsterdam, 1827), p. 108 ff. (p. 113).

5 См. Senancour, De L'amour, особенно vol. 1, p. 104f., p. 147f., p. 153; vol. 2, p. 29ff.

6 См. ibid., e.g. vol. 1, p. 37ff., p. 277ff. (с обращением к литературной традиции).

7 Ibid., vol. 1, p. 148.

8 De L'amour – программа, сознательно направленная на реформирование института семьи.

9 Die Welt als Wille und Vorstellung, Book 4, chapter 44 («Metaphysik der Geschlechtsliebe»), quoted from Werke, (Darmstadt, 1961), vol. 2, p. 678 ff.

10 Schopenhauer, ibid., p. 702.

11 Ibid., p. 682.

12 См. особенно Destutt de Tracy.

по себе, но только с точки зрения этого совпадения. Независимо от того, возникли ли они парадоксально, неконтролируемо ли или в трудноконструируемом формате, важно было то, что эти представления индивидуализировали выбор партнера, чтобы служить кумулятивному размножению человеческого рода; и человек должен был сначала осознать эту функцию, если он хотел приблизиться к пониманию более глубокого смысла всего: радостей и боли, страха, невзгод и изобилия.¹

Концепция *идеологии* (*ideologie*) отменила концепцию природы восемнадцатого века. Научно-исследовательский материал, кодифицированный в цивилизации, занял место некой силы, утвердившейся исключительно в силу своих собственных законов. Это соответствовало тому виду биологического сентиментализма, который десятилетия спустя Прудон сформулировал в весьма расплывчатых, но содержательных терминах. Единство человечества предполагается как единство материала и формы, а функциональной целью этого единства стало воспроизводство человечества, достижению которого способствовали определенные идеалы: «*L'influence de l'ideal etait necessaire aux generations de l'humanite, and, l'amour est done ... La matiere du mariage*» [«Влияние идеала необходимо для поколений человечества, и «любовь, следовательно, есть вопрос брака»].² Таким образом, основное различие заключалось либо в форме и содержании, либо в идеале и реальности. Поскольку нельзя было принять решение в

пользу одной стороны и в ущерб другой это различие (дифференциация) обеспечивало концептуальную основу для единства любви и брака, основанных на сексуальности, одновременно приостанавливая все прежние различия формы. Романтизм пережил натуралистические и эволюционистские тенденции второй половины девятнадцатого века, но только далось это дорогой ценой: он был лишен всего своего глубоко укоренившегося драматизма и принял форму, казалось бы, серьезного иллюзионизма, который вскоре должен был быть разоблачен в том, чем он был.³

Был ли тогда романтизм лишь последней попыткой предотвратить тривиализацию, опошление, вседоступность любви? Или же за фиксацию на «любви всей жизни» пришлось бы расплачиваться какой-то курьёзной нерешительностью⁴ или даже потерей благородной формы? В любом случае, дифференциация супружеских семей привела к смещению различных правдоподобных оснований, которые санкционируют постоянную возможность инноваций.⁵ Только теперь стал актуальным давно повторяющийся мотив влюбленных, стремящихся к браку (и романов, заканчивающихся заключением

3 Типичной для этого является смесь романтизма и анатомии, эстетической идеализации и селекции: Finck, *Romantic Love & Personal Beauty, or the mixture of poetry, physiology and 'twilight politics'*: Paul Mantegazza, *Gli amori degli uomini. Saggio di una etnologica dell'amore* (Milan, 1886). Социологи также принимали участие в изучении любви в работах Lester F. Ward, *Pure Sociology: A Treatise on the Origin and Spontaneous Development of Society*, (1903, 2nd edition, New York, 1925), p. 290ff., особенно p. 390ff.

4 Неспособность Фредерика Моро действовать в «Просвещении Флобера» сентименталистски может быть прочтена именно так. Более смелой интерпретацией было бы заявление, что образование (развитие личности), которое в романе на самом деле не происходит, теперь должно было бы произойти через установление отношений между любовью и деньгами, и что это в то же время сделало бы образование невозможным, потому что деньги здесь (как всегда) символизируют недостоверные мотивы.

5 См. исследование <Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition>, in Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. 1, pp. 9-71 (p. 49f.)

1 Согласно Дарвину, это может быть немедленно повторено в терминах теории эволюции и, следовательно, может рассматриваться как происходящее в строгом соответствии с научными принципами. См., например, Max Nordau, *Paradoxe*, (Leipzig, 1885), p. 273ff. или Gaston Danville, *La Psychologie de l'amour*, (Paris, 1894): любовь – в смысле «исключительной систематизации и осознанного сексуального желания» – как конечная форма эволюционной дифференциации репродуктивного процесса.

2 Формулировки из работы Pierre Joseph Proudhon, «Amour et mariage», *De la justice dans la Revolution et dans l'eglise*, 2nd edition, (Brussels/Leipzig, no year (1865), part X, p. 11; part XI, p. 10. См. также критику идеализированной любви, которая сбивает с пути, что развращает любовь: стр. 48 и след.

брака). Старый тезис о несовместимости любви и брака пришлось аннулировать; конец романа не был концом жизни. Была предпринята попытка ограничить семантику «романтической» любви, исключив все элементы, свидетельствовавшие об угрозах любви. Всем, а не только героям таких романов, как «Дон Кихот», Эмма Бовари или Жюльен Сорель, была предоставлена возможность усилить отношения посредством подражания потребностям. Таким образом возник своего рода романтизм для человека с улицы, который в некоторых случаях уже мог удовлетворяться потреблением книг и фильмов — *«одним из немногих светлых пятен в жизни, обычно ограниченной кухней, кабинетом и могилой»*.¹ Это было легко понять, осознать как мечту, интеллектуально нетребовательную и бесплодную. Лишь немногие были способны действительно жить в соответствии с этой формой романтизма, но многие могли мечтать о ней². Более того, будучи диаметрально противоположными преобладающим в обществе нормальным условиям карьеры, определяемым рынками и организациями, это включало любовь и брак как особую форму социальной мобильности, которая не предполагала «ничего» и могла бы, как следствие, считаться полностью индивидуализированной.

Но будет ли достаточно для этих целей простой тривиализации любви? Если любовь снова должна быть институционализирована как идеал, чтобы дать социальное прикрытие маловероятному поведению и психологически подготовиться к нему, не станет ли сравнение идеала и человека в целом невыгодно для рассматри-

ваемого человека? Если кодекс необходим специально для того, чтобы придать ненормальному поведению вид нормального, не потерпит ли он неудачу, если это поведение будет ренормализовано под влиянием реальных психологических и социальных условий? Эта старая несовместимость была вновь открыта как проблема в браке: как разрушение именно тех ожиданий, на которых изначально был основан брак. Возможно, мужчины особенно уязвимы перед таким разочарованием, если то, что предположила мадам де Сталь, действительно верно: они компенсируют отсутствие сердечных связей своим воображением³. Социологи, по крайней мере, предполагают, что это потрясение от встречи лицом к лицу с реальностью.⁴ «Романтическая» любовь, таким

3 См. её работу «О влиянии страстей на любовь индивидуума и наций» (*De L'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*) стр. 132; и, в качестве подтверждения этого, результаты эмпирических исследований, приведенных выше (п. 6). С социологической точки зрения, различие в соответствующем погружении мужчины и женщины в романтическую любовь, вероятно, как-то связано с тем фактом, что брак обычно не влияет на социальный статус мужчины, так что мужчина может позволить романтическому импульсу управлять собой в гораздо большей степени, чем женщина, для которой акт вступления в брак определяет будущий статус и для которой, следовательно, есть причина и дополнительные критерии для контроля за выбором партнера для романтических отношений. См. об этом книгу Zick Rubin, *Liking and Loving: An Invitation to Social Psychology*, (New York, 1973), p. 205f.

4 См. Ernest R. Mower, *Family Disorganization: An Introduction to a Sociological Analysis*, (Chicago, 1927), p. 128ff.; Ernest W. Burgess, 'The Romantic Impulse and Family Disorganization', *Survey*, 57 (1926), pp. 290-4; Merrill, *Courtship and Marriage*, p. 23ff.; Paul H. Landis, 'Control of the Romantic Impulse Through Education', *School and Society*, 44 (1936), pp. 212-5. Ключевым здесь является открытие того, что функциональные проблемы в современных семьях, и особенно трудности понимания между супругами не могут быть просто приписаны цивилизации или индустриальному обществу как таковому, но являются производным от автономии семьи как функциональной единицы, а именно от усиления ожиданий, вызванных её появлением. Однако следует отметить, что 40 лет спустя интерес к таким открытиям утерян; теперь они считаются просто «мнением» и систематически не исследуются. См. J. Richard Udry, *The Social Context of Marriage*, (Philadelphia, 1966), p. 192; Ernest W. Burgess, Harvey J. Locke and

1 Francis E. Merrill, *Courtship and Marriage: A Study in Social Relationships*, (New York, 1949), p. 25.

2 Насколько мало кодекс страсти может быть использован в реальных действиях, сформулировано, среди прочего, в работе Harry C. Bredemeier and Jackson Notes to Chapter 14 233 Toby, *Social Problems in America: Costs and Casualties in an Acquisitive Society*, (New York, 1961), p. 461ff. См. также французские исследования *Patterns of Sex and Love: A Study of the French Woman and Her Morals*, (New York, 1961).

образом, представляет разводы в новом, драматическом свете: «мир, который любит влюблённого, не любит развода... Он получил то, что хотел, и понял, что это ему не на пользу».¹ Религиозные, правовые и семейно-политические барьеры отступают, направляя общественное осуждение на самих разведенных. Никакой открытый отказ от отношений больше не может быть оправдан, но это не обязательно выставляет человека в лучшем свете, поскольку он знает, что все остальные знают, что он вообще попал в эту ситуацию. Возможно, во всем виновата идеологическая дезориентация «романтической» любви. Это предположение запускает поиск совершенно иной основы для прочных интимных отношений. Старое (e.g., пуританское) понятие «спутника жизни», хотя никто о нем и не помнит, сегодня возрождается под маской товарищества. Никто не ожидает, что брак предоставит человеку совершенно нереалистичный идеальный мир и будет постоянным подтверждением страстных чувств, брак скорее предполагается основой для общения и совместных действий в отношении всего, что важно для вовлеченных партнеров.

В то время как легкая литература первой половины двадцатого века реконструирует, усиливает и стереотипизирует тенденцию к дифференциации романтического комплекса, сводящегося к нескольким частным характеристикам², более выраженная переработка ко-

Mary Margaret Thomas, *The Family: From Traditional to Companionship*, (New York, 1971), p. 272f. Кстати, логика, с которой аргументировано это «мнение», не вполне убедительна: тот, кто женится после тщательного обдумывания, не застрахован от разочарования, но он действительно находится в лучшем положении, чем романтик, когда ему нужно признать свои разочарования и затем сравнить их со своими ожиданиями.

- 1 Уиллард Уоллер раскрывает тему развода этими словами, см. *The Old Love and the New: Divorce and Readjustment* (1930, reprinted Carbondale, 1967), p. 3.
- 2 См. исследование R. W. England Jr., 'Images of Love and Courtship 234 Notes to Chapter 14 in *Family-Magazine Fiction*', *Marriage and Family Living*, 20 (1960), pp. 162-5, а также сравнение литературы США, опубликованной в период между 1911-1915 гг. и между 1951-1955 гг., что особенно полезно в отношении 1) совпадения (неурегули-

декса, по-видимому, уже вызвала эту тенденцию реорганизация. Более того, эмпирические данные показывают, что, в отличие от картины, передаваемой легкой литературой, и интереса к ней, романтический энтузиазм не очень распространен в трактовках любви; и этот факт, естественно, способствует охлаждению семантики.³ К чему привело это изменение? Как правило предполагается, что растущая толерантность к добрачным сексуальным отношениям⁴ и прогрессирующее нивелирование различий в гендерных ролях несовместимы с представлениями о «романтической» любви⁵: романтизм предполагает аскетизм, т.е. отсрочку удовлетворения. Как бы то ни было, это могло бы объяснить лишь снижение правдоподобия романтических представлений о любви, а не направление, в котором они как обобщенный символический медиум любви трансформировались.

Новая семантика интимности, которую предстоит разработать, может основываться на факторе, который никогда прежде не влиял таким образом на символические свойства, а именно на *различении безличных и личных отношений*. Это не старое различие между своей собственной группой и теми, кто находится за ее преде-

рованного характера) первой встречи; 2) непродолжительности знакомства (только любовь решает немедленно); 3) неважности всех других вмешательств в жизненный мир; и 4) связанной с этим классовой переоценкой из-за расположения такой любви в сфере более высокого класса.

- 3 См. Charles B. Spaulding, 'The Romantic Love Complex in American Culture', *Sociology and Social Research*, 55 (1971), pp. 82-100.
- 4 Существование этой тенденции часто исследовалось и подтверждалось вплоть до сегодняшнего дня. См. типичный пример этого B. K. Singh, 'Trends in Attitudes Toward Premarital Sexual Relations', *Journal of Marriage and the Family*, 42 (1980), pp. 387-93.
- 5 Thus Merrill, *Courtship and Marriage*, p. 52; G. Marion Kinget, 'The «Many-splendoured Thing» in Transition or «The Agony and the Ecstasy» Revisited', in Mark Cook and Glenn Wilson (eds), *Love and Attraction: An International Conference*, (Oxford, 1979), pp. 251-4. Эмпирическое исследование, которое могло бы подкрепить этот аргумент, см. У Joachim Israel and Rosmari Eliasson, 'Consumption Society, Sex Roles and Sexual Behavior', *Acta Sociologica*, 14 (1971), pp. 68-82.

лами, из которого выросла традиция различия *philos* и *philia*¹. Нам больше не нужно взаимодействовать с заранее заданной, естественной группой людей, внутри которой частные лица или небольшие группы могут перемещаться, если это вообще возможно, только путем мобильности (или сепарации). Проблема заключается уже не в различии религиозной (связанной с Богом) и светской (обязательно ревнивой) любви, каждая из которых может оставаться относительно безразличной по отношению к судьбам и личностным особенностям другого². Таким образом, все формы утешения, продуцируемые таким безразличием, становятся неактуальными. Действительно, речь больше не идет о различении брака и одиночества, которое разжигало воображение и вызывало иронию и разочарование романтиков. Скорее, разница, которая теперь определяет форму, которую принимает кодекс, который лежит на уровне социальных отношений, в которые индивид может или не может погрузиться целиком. Индивид может – и это ново – обеспечить реализацию большинства потребностей, предъявляемых его жизнью, только через безличные отношения, т. е. через отношения, в которых он не может коммуницировать по поводу самого себя, или, самое большее, только в узких пределах конкретной социальной системы. Это условие предполагает фактическое создание личности, то есть личностное развитие в контексте образовательной и профессиональной карьеры. Опыт различия, ось, вдоль которой личность конституирует себя, особым образом окрашена этими социоструктурными условиями. Потребность в другом «Я» — а это означает ещё одно «Другое Я» и ещё одно собственное «Я» — находится под глубоким влиянием этого процесса и играет роль в формировании собственной идентичности.

1 См. Franz Dirlmeier, *ΦΙΛΟΣ and ΦΙΛΙΑ im vorhellenischen Griechentum*, doctoral thesis, (Munich, 1931).

2 Который, по крайней мере, был четко сформулирован к концу этой традиции. См. замечания к Бурдалу (Bourdaloie) выше, стр. 69f.

В девятнадцатом веке можно было предположить, учитывая ситуацию, которую промышленная революция создала для буржуазных слоев, что эта проблема затрагивала только мужчину. Он один работал вне дома. Ему одному приходилось справляться с несовершенством мира. Он один прямо сталкивался с равнодушием, беспечностью и злобой своих собратьев-мужчин, а женщина компенсировала ему это своей любовью: «Le soir, il arrive brisé. Le travail, l'ennui des choses et la méchanceté des hommes ont frappé sur lui. 11 a souffert, il a baissé, il revient moins homme. Mais il trouve en sa maison un infini de bonté, une sérénité si grande, qu'il doute presque des cruelles réalités qu'il a subies tout le jour ... Voilà la mission de la femme, (plus que la génération même), c'est de refaire le cœur de l'homme». [Вечером он приходил сломленный. Работа, скука вещей и злоба людей ударили по нему. Он страдал, он слабел, он становился все менее человечным. Но он находил в своем доме бесконечную доброту, такую безмятежность, что почти не сомневался в жестокости тех реалий, влияние которых он испытывал весь день ... вот миссия женщины (на несколько поколений) — переделать сердце мужчины»].³

Учитывая эти социально-теоретические предпосылки, такое антропологическое различие между мужчиной и женщиной в первую очередь должно быть сохранено и даже доведено до крайности, но затем полностью нивелировано. Как только этот базовый опыт различия безличных и личных отношений станет об-

3 Jules Michelet, *L'Amour*, (Paris, 1858), p. 17. Аналогично (о браке как островке счастья в вульгарном мире) см. Droz, *Essai sur l'art d'être heureux*, p. 108ff. О соответствующей идеологии американской семьи, использующей такие характеристики, как «уединение», «сознательная организация» и «перфекционизм», см. также Kirk Jeffrey, 'The Family as Utopian Retreat from the City: The Nineteenth-Century Contribution', in Sallie TeSelle (ed.), *The Family. Communes and Utopian Societies*, (New York, 1972), pp. 21-41, and in *Soundings*. 55 (1972), pp. 21-41. См. о девятнадцатом веке Neil J. Smelser, 'Vicissitudes of Love and Work in Anglo-American Society' in Neil J. Smelser and Erik H. Erikson (eds), *Themes of Work and Love in Adulthood*, (Cambridge Mass., 1980), pp. 105-19.

щеизвестным, когда он станет общим базовым знанием, независимым от социального положения и пола, он должен закрепить стремление к личным отношениям, к более полному межличностному взаимопроникновению на более глубоком уровне и сделать это ещё более недостижимым. Ссылки на экономику дефицита (помощь друг другу) и мораль трудолюбия не полностью исключены. Эти факторы, основные опоры традиционного духа дружбы, остаются важными; однако они понижены до статуса минимальных требований, которые не должны отсутствовать. Поскольку такие требования находятся в сфере безличных отношений и могут быть там выполнены, они уже не могут служить отправной точкой того, чего человек ожидает от другого человека с точки зрения личных отношений. Идеалы любви и дружбы не могут возникнуть из таких требований. Действительно, такие идеалы больше не могут состоять из завышенных требований относительно того, как обходиться с ограниченными ресурсами, трудолюбием, готовностью жертвовать и готовностью прилагать все усилия; но тогда из чего еще они должны состоять?

Возможно, в обществе, которое помещает каждого индивида в очень сложную среду с постоянно меняющимися отношениями, значимость брака или квазибрачных отношений будет ещё больше, поскольку они смогут обеспечить опору в форме по крайней мере одних длительных отношений для личности в целом¹. Эмпирические исследования также показывают, что в сложной и изменчивой среде семьи в большей степени склонны создавать диффузные интимные внутренние связи, чем семьи, индивидуальные представители которых также чётко интегрированы в окружающую среду². Однако, вряд ли можно заключить, что соответствующ-

щие системы стабильны, аргументируя это лишь, так сказать, компенсаторным интересом к интимным отношениям. Именно надежды и ожидания, направленные на поиск чего-то нереализованного, могут устанавливать стандарты, которым очень трудно или невозможно соответствовать. Это особенно актуально в тех случаях, когда не существует социально стандартизированной семантики в качестве критерия, на который можно было бы ориентироваться как при оценке будущих перспектив, так и при регулировании собственного поведения.

1 См. напр. Warren G. Bennis and Philip E. Slater, *The Temporary Society*, (New York, 1968), p. 88ff, что, однако, открывает лишь неопределенные перспективы на будущее.

2 См. Elisabeth Bott, *Family and Social Network: Roles, Norms and Notes to Chapters 14 and External Relationships in Ordinary Urban Families*, 2nd edition, (London, 1971).

Глава 15: Что теперь? Проблемы и альтернативы

Наличествующую на сегодня ситуацию с семантикой любви сложнее привести под какую-то индикаторную формулу, нежели любую из прежних. И сегодня ориентируются на [ее] непризнание и латентно продолжают придерживаться традиционных представлений. Кажется, что форма кода переменялась из идеала в парадокс, а затем в проблему; проблема же затем предстает простой – смочь найти и соединиться с партнером для интимных отношений. Скепсис же относительно любого рода эйфории связывается с притязательными, высокоиндивидуализированными установками и ожиданиями. [Причем] серьезно и с пониманием воспринимается альтернатива самодистанцирования в одиночество. Энн Свидлер в своей попытке интерпретации, одной из немногих адекватных и развиваемых далее, полагает возможным констатировать внутри парадоксальных запросов любви наличие сдвига по направлению к большей совместимости с индивидуальным самоосуществлением.¹ Таковое, по Свидлер, теперь усматривается уже не в юношеской чрезмерности как проблеме единственной глубокой любви, но, скорее, как жизненно-практическая проблема взрослости, имеющая дело с соединениями (Bindungen), задачами [установления] соединений, с отказами от соединений, [неоднократно случающимися] на протяжении долгой жизни.

Чтобы смочь постичь изменения состояния проблемы, которые затем приходят, пусть и очень приблизительно, к выражению, мы вновь должны исходить из социоструктурной перемены. То, что общие (kommunalen) жизненные отношения при прежних общественных порядках оставляли мало места для интимных связей, что

[былые формы] социального контроля, но также и социальной перестраховки, тесно увязывались с образом действий и предоставляли индивиду (dem Einzelnen) достаточно консенсуальных возможностей, – всё это относится к общей базе социологического знания. Партнеры, вступавшие в близкую связь, преимущественно уже знали друг друга ранее, знали друг друга по другим ситуациям, так что вступление в близость зачастую никак существенно не расширяло это знание, не предполагало принятия глубинных структур переживаний партнера. Ожидания относительно [достижения] личностного согласия не могли слишком уж повышаться; возможно, само «душевное» («Seelisches») вообще еще не наличествовало в подобающих объемах, поскольку общество вообще не предоставляло возможности для самопроблематизации. Важнейшим фактором гармонизации личных связей считалась ладность (Gleichklang) внешних связей, которые просто следовало наладить через дружеские отношения или совместную жизнь.

[Тогда как] автономизация интимных связей – то, что Слейтер удачно обозначает как «социальную регрессию»² – создает совершенно новую ситуацию. Внешнюю опору сносят, внутренние напряжения обостряются. Теперь стабильность должна обеспечиваться исключительно личными ресурсами, причем достигаться это должно при одновременном связывании себя с другим (Sich einlassen auf den anderen)! Причем исторические реалии того времени свидетельствуют о том, что французы в период около 1700-го считали стабильную любовную связь попросту невозможной; тогда как английские моралисты того же периода констатировали, что при росте чувствительности в браке возрастает любовь и ненависть.³ Также и новейшие исследования неу-

2 Philip E. Slater, *On Social Regression*, American Sociological Review 28 (1963), S. 339-364. В частности, здесь следует обратить внимание на разворот зиммелевской постановки вопроса: проблемой является не вмешательство (das Hinzutreten) третьего, но его отказ от исполнения функций контроля и обеспечения консенсуса.

3 Подтверждения см. в: Wilhelm P. J. Gauger, *Geschlechter*,

1 См.: *Love and Adulthood in American Culture*, in: Neil J. Smelser/Erik H. Erikson, *Themes of Work and Love in Adulthood*, Cambridge Mass. 1980, p. 120-147.

клонно подтверждают то, что интимные отношения особенно чреваты конфликтами.¹ Возможно, это объясняется тем, что для различий во мнениях по отношению к конкретным действиям, ролевым атрибуциям, оценкам внешнего мира, объяснениям причин, вопросам вкуса, оценочным суждениям в плане разрешения конфликта доступным является лишь уровень личной коммуникации; однако при этом обратное воздействие мнений или образов действий на этот последний уровень оказывается слишком близким, как раз потому что эта взаимосвязь через любовь еще только должна быть установлена.

Первый ответ на это, изысканный социологией 1920-30 гг., звучал просто: ошибочное программирование (falsch programmiert). Романтическая любовь не приводит к браку.² Сегодня такое объяснение едва ли встретишь, но зато дело имеют с вопросом, не становится ли здесь проблемой как раз «социальная регрессия», предоставление интимной связи ее собственному, личному формированию. Если так оно и есть, тогда мы имеем дело с общим и типичным выводом о том, что свои достижения модерное общество получает уже не только как желаемое (als Desiderat), но теперь также и как реальность. Для социологии же это значит, что ей должно строже разделять структурный анализ и семантический анализ и аккуратнее обращаться с каузальными гипотезами. Семантика любви, чью эволюцию мы проследили [выше], ввела и сопровождала отдифференциацию интимных связей – первоначально, скорее, как противоположных браку как общественной институции, а затем в перспективе брака как самоосновывания взаимно любящих. Эту привязку

Liebe und Ehe in der Auffassung von Londoner Zeitschriften um 1700, Diss. Berlin 1965, S. 300 ff.

1 Что вполне продемонстрировано в: Harriet B. Braiker/Harold H. Kelley, *Conflict in the Development of Close Relationships*, in: Robert L. Burgess/Ted L. Huston (Hrsg.), *Social Exchange in Developing Relationships*, New York 1979, S. 135-168 (прежде всего, заслуживает внимание констатация того, что конфликтность повышается при интенсификации партнерами их связи).

2 См. соотв. ссылки в гл. 14, прим. 32.

(Bindung) к форме брака, как кажется, следует ослабить. Уже давно родительское соучастие должно было ограничиваться, по большей части, неформальными средствами предупредительного налаживания или пресечения контакта.³ Но и этот контроль, как кажется, всё более и более замещается самовмененной осмотрительностью. Однако, прежде всего, в качестве замены социальному контролю вклинивается временной горизонт. Человек становится старше и таким образом оказывается под давлением – генерализованным социальным давлением! – понуждающим к тому, чтобы найти (или же принять) какого-либо адекватного брачного партнера. Эти сдвиги всё еще затрагивают тот символ, при помощи которого общество предоставляет в распоряжение позволенную и защищенную эксклюзивность. Однако ими этот символ предоставляется для квази-автономного распоряжения, что не может остаться без последствий. Это, прежде всего, верно в отношении того, что таким образом автономизированный брак не дает достаточной защиты против главной опасности интимных связей, а именно их нестабильности. Учитывая это положение, сейчас мы оставим в стороне вопрос формы и привлекательности брака и обратимся к общей проблеме интимных связей, определенных обществом как автономные. При этом речь может идти как о брачных, так и о внебрачных связях, когда бы они ни пытались реализовать особенные притязания на интимность.^[199]

Сколь много ни говорили бы о интимности, интимных связях и подобном – до сих пор не существует теоретически удовлетворительного понятия для этого. «Высокое межчеловеческое взаимопроникновение» более всего подходит для схватывания того, что тем самым подразумевается.⁴ Что значит: персоны в отношениях друг к другу понижают порог значимости, вследствие чего то, что является значимым для одного,

3 См. соотв. ссылки в гл. 14, прим. 7.

4 См., например: Irwin Altman/Dalmas A. Taylor, *Social Penetration: The Development of Interpersonal Relationships*, New York 1973.

почти всегда также оказывается значимым и для другого. Соответственно уплотняются коммуникативные связи. Вспоминая сказанное нами о типике восприятия селекции (Selektionsübernahme), которую мы разбирали в главе 2, интимность можно охарактеризовать через то, что значимым для действия становится уже (селективное) переживание, а не только действия одного из партнеров по отношению к другому. Можно привести соответствующие топоры из французской классики: в любви нет мелочей; акцент на исполнении обязательств несовместим с любовью; следует не просто делать то, что просят, но и предупреждать саму просьбу. Немецкий идеализм высказался бы: присваивать себе мироустановку другого значит – делать ее своей (mitgenießen). Этот тезис подтверждает также и высокая степень вербализации любовных отношений. Любящие могут неустанно говорить друг с другом, поскольку всё переживаемое считают достойным сообщения и находят коммуникативный резонанс.

Как и в случае других символически генерализованных медиа коммуникации, здесь возникает вопрос: является ли возможной дифференциация соответствующих социальных систем и с какими последствиями? Могут ли интимные связи освободить путь к автономному саморегулированию? Могут ли они продолжаться сами по себе, без социальной опоры, будучи соединяемыми с внешним миром (Umwelt) лишь через процессы, которые не соответствуют ни их собственной сущности, ни их особому модусу переработки информации?

Сюда же следует сразу добавить и второй вопрос: годится ли такая семантика, как любовь-страсть (amour passion), при помощи которой подкрепляется и проводится дифференциация, для обращения со складывающимися в результате этого обстоятельствами дел? Сделать сначала невероятное вообще возможным и предъявить его достоверность (plausibilisieren) – это одно свер-

шение; его выдержать – другое. Уже XIX век колебался [в этом отношении] между возвышением (Übersteigerung) и тривиализацией, сегодня же тем более кодированию интимности следует оставлять открытым для каждого доступ к соответствующим установкам. Парсонс говорит о »generalized accessibility to an »attitudinal« entity», прибегая к семантике »аффекта«. ¹ Требуется ли для этого также и семантика страсти, экстаза, экстравагантности, безответственности [по отношению] к собственным чувствам или же лишь семантика воодушевленности и невероятного счастья? Прежде всего, наверное, следовало бы констатировать, что семантическое содержание »романтического/романтики« уже давно оказалось тайком подменено – связываем ли мы его смысл с собственно романтизмом, или же имеем в виду просто романтическое представление о любви. Если обратиться к примеру тех показателей, которые американцы используют для конструирования шкал для измерения »романтической любви«, то становится ясно, что под таковой имеется в виду нечто типа чувства взаимной отзывчивости (Füreinanderdasein) – не больше и не меньше. ² Ничего от традиции любви-страсти здесь уже не отыщешь. Учитываемым здесь различием, как кажется, является лишь вступление в сексуальные связи: сопровождается оно эмоциональным соединением или нет – не важно. ³ Таким об-

1 Talcott Parsons, *Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization*, Social Research 41 (1974), p. 193-225. См. также его же: *Some Problems of General Theory in Sociology*, in: John C. McKinney/Edward A. Tiryakian (Hrsg.), *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*, New York 1970, S. 27-68 (50 ff.). [»generalized accessibility to an »attitudinal« entity« => »обобщенная доступность [относительно] с] »установочной« мерой» (Прим. пер.)]

2 См.: Zick Rubin, *Measurement of Romantic Love*, Journal of Personality and Social Psychology 16 (1970), p. 265-273. Также см., как представляется, более дифференцированный разбор (но без достаточного раскрытия самих »показателей« (Items)) в: Llewellyn Gross, *A Belief Pattern Scale for Measuring Attitudes Toward Romanticism*, American Sociological Review 9 (1944), p. 463-472.

3 ^[10] Так, в работе Morton M. Hunt, *Sexual Behavior in the 1970's*, Chicago 1974, отличаются два извода сексуальной

разом симбиотический механизм сексуальных связей не только инкорпорируется в код, но он и есть «то самое», по отношению к чему возможны различные установки. Через их различие затем и определяется «романтическая любовь». На первый взгляд столь скромные притязания резко контрастируют по смыслу – ведь должен же иметься и смысл жизни! – с социоструктурным глубинным состоянием и неизбежно автономным обращением с отдифференцированными интимными связями. Возможно, однако, объяснение заключается как раз в том, что, возможно, как раз то развитие, которое мы охарактеризовали как отдифференциацию, автономизацию, социальную регрессию, и делает слишком рискованным отяжеление [и без того] затруднительного процесса согласования ожиданий также и через культурно насыщенные модели, притязания, языковые формы

Кроме того, в этом процессе нагнетается сложность внутренних возможностей, а тем самым и сложность значимого внешнего мира. Если принимают во внимание то, что для Эго и Альтера дело идет о проблеме связей между личностью и внешним миром, т.е. о проблеме, которую не зафиксировать простым описанием желаемых характеристик персоны (Personmerkmale), оказывается сложным представить себе [способы ее] разрешения на уровне традируемой семантики. Определенно, такие отдельные слова, как «товарищество» («Kameradschaft»), недостаточны как указатели, и к тому же они происходят из той сферы, которая сегодня является по большей части деперсонализированной. Причем настолько, что приходится даже задаваться вопросом, поддается ли [эта] тема литературной обработке и как именно.

Здесь недостает того напряжения между сексуальностью и моралью, между необходимо тайными и

публичными моментами, которое делало возможным печатные публикации о том, что должно практиковать лишь приватно, при исключении публичности. То есть нет того привходящего интереса к обучению и к замещающему сопереживанию (stellvertretendem Miterleben).¹ Недостает той относительно просто осваиваемой, прямой или не прямой функции сексуальности как тайного индикатора желанного. Не то чтобы можно было отказаться от сексуальности как симбиотического механизма, однако тематизация сексуальности или же обращение с темами, представляющими сексуальность в семантическом контексте, более не обладают явственной проблемной референтностью, более не дают понимать столь же явно, как прежде, что [именно] на этом пути может быть удовлетворена нужда в интимной коммуникации. Если дело также идет и о мире, то сексуальность более уже не может достаточно символизироваться через взаимопроникновение. Не в последнюю очередь отсюда возникает и неуверенность (Unsicherheit) в вопросе о том, какое еще значение следует придавать различию полов, когда исходят из проблемы интимности, как она формулируется сегодня. Различия между полами, которые ранее выделялись во всех кодах любви и вокруг которых конструировались и интенсифицировались асимметрии, истираются. Сегодня относительно остатков этого (некогда в прошлом даже более важном, чем деньги) [уже] нелегитимизируемого различия задаются вопросом – куда их [приспособить]? Прежде всего, из снятия запретов (Freigabe) на сексуальные связи следует, что – по крайней мере, в романе – обуславливание теперь должно быть обратным. Долгие томления перед удовлетворением вызывают насмешку. Тогда как погружение в сексуальные связи, напротив, производит впечатления и соединения, чреватые несчастьем. Трагичность ныне заключается уже не в том, что любящие не сходятся, но в том, что сексуальные связи производят любовь, так что

этики: либерально-романтический и радикально-рекреационный. Схожим образом дифференцирует и эмпирическое исследование, представленное в тексте: Joachim Israel/Rosmari Eliasson, *Consumption Society, Sex Roles and Sexual Behavior*, Acta Sociologica 14 (1971), S. 68-82.

1 Относительно обеих этих, касающихся литературы точек зрения на область романтической любви см.: Aubert а.а.О.

[полюбоивший] ни жить вследствие нее не может, ни от нее избавиться.¹

Также и в специальной литературе, непосредственно занимающейся темами сексуальности, обнаруживаются реакции на это новое положение. Однако эти реакции направлены в другую сторону.² Эта литература почти повсеместно перенастроилась с предостерегающих и препятствующих интенций на советующие, подкрепляющие и ободряющие. Последняя масштабная попытка викторианской эпохи проотрицать (насколько это возможно) сексуальность ныне вызывает разве что иронию³ и рассматривается как трудно постижимое заблуждение. Место медицинской семантики заступают, отчасти, клинически-терапевтические усилия по оргазмически полному удовлетворению⁴, которые про-

изводят собственные парадоксы⁵; отчасти же, пока едва осознаваемая, но тем более проявляющаяся, семантика спорта. Телесный активизм символизирует молодость – как в сексуальных отношениях, так и в спорте. Дело идет о достижениях и об улучшении достижений, но никаких обязательств к этим достижениям нет – они совершаются по собственной воле. Способность к улучшению, в свою очередь, требует усилий и внимательности и (как при любых телесных достижениях) тренировок. Для этого приходится идти на пространственно-временное обособление из повседневной рутины. Отношение к партнеру должно быть «корректным» («fair»), т.е. предоставлять шансы и ему. И, как и при занятиях спортом, так же и здесь отступление в телесное поведение, социально определяемое в качестве осмысленного, по-

1 См. двойное подтверждение тому в: Robert C. Sorensen, *Adolescent Sexuality in Contemporary America*, New York 1973, S. 108 ff.: Любовь как обуславливающий момент сексуальности и наоборот. В этой констелляции затем становятся литературно-выразительными также и гомосексуальные связи; причем они даже выказывают себя как особенно подходящие для демонстрации этого эффекта. См., например: James Baldwin, *Giovanni's Room*, London 1956.

2 См. тем не менее – скорее параллельный романному опыту, однако слишком вдающийся в реабилитацию телесного соединения (körperliche Bindung) – анализ в: Stanton Peele, *Love and Addiction*, New York 1975.

3 См. соответствующее название текста (в остальном очень дельного): Ben Barker-Benfield, *The Spermatic Economy: A Nineteenth-Century View of Sexuality*, in: Michael Gordon (Hrsg.), *The American Family in Social-Historical Perspective*, New York 1973, p. 336-372; или же повсеместное написание с заглавной буквы слова «Respectable» («Достопочтенный») в: Peter T. Cominos, *Late Victorian Sexual Respectability and the Social System*, *International Review of Social History* 8 (1963), p. 18-48, 216-250. Относительно этого недостатка в объяснительных попытках см. выше p. 11, 144.

4 Что особенно проработано в: William H. Masters/Virginia E. Johnson, *Human Sexual Response*, Boston 1966; их же: *Human Sexual Inadequacy*, Boston 1970. См. также иронический разбор рецептуры Райха в: Pascal Bruckner/Alain Finkielkraut, *Le nouveau désordre amoureux*, Paris 1977, S. 15 f. Если же обратиться к более давней эротической литературе, то возможны сомнения, приносят ли вообще что-то новое такие новации? См., например: L. van der Weck-Erlen, *Das goldene Buch der Liebe oder die Renaissance im Geschlechtsleben: Ein Eros-Kodex für beide Geschlechter*, Privatdruck Wien 1907, Neudruck Reinbek 1978.

5 См., например, представление «роли наблюдателя» («spectator role») применительно к «опасениям о состоятельности» («fears of performance») в: Masters/Johnson а.а.О. (1970), p. 10 f., 6; f., 84 &c. В то время как вся терапия направлена на осознание тем состоятельности и несостоятельности (или так или иначе к ним приводится), возникающие отсюда [темы] само-наблюдения и наблюдения-другого (Selbst- und Fremdbeobachtung) представляются тяжеловесным препятствием для состоятельности (Leistungshindernis). Причем с печалью вспоминают о романтической иронии и «осмотрительности» («Besonnenheit»), которые мыслятся как вполне сочувствуемые (mitgenießbar) и даже как наслаждение в его рефлексивном становлении; или же о старой проблематике исповедальни (как места предостережения и, одновременно, стимулирования).

звolyет избежать смысловой неопределенности во всех остальных областях жизни. Равенство полов здесь акцентируется более, чем где-либо еще, вследствие чего значительные различия в сексуальных переживаниях мужчины и женщины не вполне осознаются. Это акцентирование равенства полов, парадоксальным образом, результивирует в том, что сексуальная событийность и отображающая ее семантика любви интерпретируются на мужской лад. Сексуальное переживание и поведение мужчины имеет преимущество быть более выразительным, спектакулярным, обладать более очевидным началом и концом. Такой расклад более доступен для проведения центрированных на оргазме терапий. Также и представление об отдифференцируемости сексуально ориентированного поведения кажется, скорее, сориентированным на мужчину, а не на женщину. Как говорят, если любит женщина – она любит всегда, тогда как мужчина – между делом.

При всём этом область приватного, вопреки общественным запросам, тяготеет к отдифференцированию и расслаблению (что, впрочем, также является «мужским» символом). Накачивание экзальтированностями, затем предоставляемыми литературой и кино во спасение собственного существования, уже не оборачивается вспять. Тем не менее, потребность в интимности, в межчеловеческом взаимопроникновении по-прежнему остается. Тем самым также явлена потребность в организуемых предубеждениях, в проработанной семантике, в форме и, прежде всего, в возможностях научения. Однако исходные данные для кодирования коммуникационного медиума любовь оказываются смещенными, причем настолько радикально, что уже затруднительно и сказать, могут ли какие-либо (и какие именно) темы из семантики любви быть переняты и использоваться далее. Радикальность перемены, в сравнении, например, с периодом 1780-1830 годов, не считается по радикализации тем, по приросту идеализаций, критики

и т.д. Она складывается из социоструктурных развитий и заключается, в конечном счете, в том, что модерное общество радикализует различие (*Unterscheidung*) между личными и неличными связями. Без особого преувеличения можно сказать, что это различие становится испытываемым *в любой* социальной связи. Неличные связи – это «лишь» неличные связи. Личные связи отяжеляются ожиданиями «настроенности» (*Abgestimmtseins*) на ту или иную персону, что часто приводит к их краху, но что, однако, лишь усиливает их поиск и позволяет с еще большей четкостью проявиться недостаточности лишь неличных связей. Тем самым – иначе, чем когда-либо ранее – различие личное/неличное становится *конститутивным различием*, т.е. тем различием, которое, в смысле данного Бэйтсоном определения («*difference that makes a difference*»), *придает* информации *их ценность как информации*. Без этого различия было бы невозможно получить из поведения другого какую-либо информацию относительно области интимного; равно как, не ориентируясь на это различие, было бы столь же мало возможно определить смысл собственных действий, когда речь идет о любви (или ее семантических эквивалентах). Уже на этом уровне основоположений это (совершенно практически) означает, что как при переживаниях, так и при действиях обнаруживаются трудности *начинания*, поскольку в ситуациях, первично упорядоченных через неличные ожидания, необходимо усматривать и выражать интерес к личному, причем не располагая для этого общественно выработанными подходами (*Anlaufformen*) (галантностью).¹

Это может значить, что углубленное понимание любви сегодня, в отличие от полагаемого ранее, вряд ли годится для инструктирования относительно начинания и воплощения интимной связи. Здесь скорее

1 Здесь, очевидно, уже не поможет старая тема «необъяснимости» и «внезапности» начала любви, поскольку она связана с «как», а не с «что» (*Daß*) начинания. Теперь же нужна семантика, ориентирующаяся на различие начинания и неначинания (*Nichtanfangen*) любви.

сгодятся обманки¹, встроенные в код настоящей (wirklicher) любви. Тогда, правда, остается открытым вопрос, как в распространенном и плотном обманном представлении (Tauschverständnis) может вписаться доминантный мотив самоотверженности и ориентации на другого? Однако: является ли такого рода кодирование менее правдоподобным, нежели кодирование случайного возникновения страсти? И, кроме того, почему бы здесь не вспомнить о романтизме (пусть ныне и очень изредко памятуемом), который ведь также заявлял, что и внешние жесты могут вызвать соответствующие чувства? Исходя из других посылок дискутируют о том, как в публичных ситуациях и ввиду краткости контакта, которого можно здесь ожидать, вообще может оказаться возможным начинать с личной коммуникации? Способность говорить о себе самом, как кажется, является предпосылкой для начала интимной связи: она стимулирует того, с кем заговаривают, рассказать и о себе. Склонность делать это, возможно, во многом и является психологически обусловленной, однако ее осуществление также зависит и от социальных ситуаций. К этому добавляется и то, что код любви означает некое эксклюзивное отношение, так что толчок по направлению к любви распознают только тогда, когда также передаются и моменты исключения других. Однако сделать это в неличных, публичных ситуациях почти невозможно: ведь тот, кто в сообразном им темпе переходит к коммуникации о личных и тем более интимных обстоятельствах, тем самым демонстрирует, что для него, так сказать, свойственно обращаться таким образом к любому другому.² При таких условиях, акцентирование чувственно-сексуального интереса

может облегчить завязывание контакта, однако также в публичных ситуациях тем самым неизбежно сигнализируется и об определенной эксклюзивности готовности к контакту. Далее следовало бы прояснить, как при современных (modernen) условиях могут звучать семантические формулировки, способные притязать на значимость и длительность. Традиционные конститутивные различия (чувственная/нечувственная любовь и накладывающееся на это различие различие *plaisir/amour*)³ в семантике любви были сильнее выражены вследствие их разделяемых всем обществом оценок – будь то в форме идеализации, будь то в форме парадоксального схватывания (Paradoxierung). Однако тем самым они также придавали конститутивному различию большую информационную ценность для разработки тем и ориентаций в области личных склонностей. Потребительское различие было одновременно и информативным различием. Но это изменилось. Из различия личное/неличное теперь (хотя, возможно, это непроясненная на сегодня ситуация вводит нас в заблуждение) едва ли получится извлечь какие-то директивы для кодирования области интимного. Оно, с одной стороны, *универсально* значимо и не ограничивается классической триадой молодой/красивый/богатый. В принципе, оно применимо для *всех* вообще мыслимых ситуаций, поскольку они рассматриваются в этой перспективе межчеловеческого взаимопроникновения. Однако именно поэтому оно еще не утверждает, в какой форме и по каким взаимно принимаемым правилам на основе этого различия могут возникнуть социальные системы для области интимного. Ответа на *этот* вопрос *также не* найти и в применении конститутивного различия, т.е. лишь индивидуально и лично; ведь само различие не гарантирует выбора (Option) в пользу интимности, но как раз его отяжеляет в конкретных ситуациях.

Такое же изменение констатируется и из второго наблюдения, которое можно было сформулировать как
3 См. выше гл. 8.

1 Так в: Ted L. Huston/Rodney M. Gate, *Social Exchange in Intimate Relationships*, in: Mark Cook/Glenn Wilson (Hrsg.), *Love and Attraction: An International Conference*, Oxford 1979, p. 263-269. См. также: Robert L. Burgess/Ted L. Huston (Hrsg.), *Social Exchange in Developing Relationships*, New York 1979.

2 См.: Sherri Cavan, *Liquor License: An Ethnography of Bar Behavior*, Chicago 1966; Zick Rubin, *Liking and Loving: An Invitation to Social Psychology*, New York 1973, p. 162 ff.

тривиализацию самости. Любовь более не закрепляется за немногими великими любящими, и даже не ориентируется на их модель. Романтизм и романтики сами еще раз попытались продвинуть идеал как литературу и как жизнь: они жили и страдали, сопрягая взаимоотношения концепции и реальности, как и женщины и мужчины. Но такого не потребуешь от каждого, даже внутри определенного общественного сословия. Универсализация требует, как базиса интимности, некой доступной для каждого самости. Именно ее имела в виду трансцендентальная философия своим понятием субъекта, и на нее еще ориентировался ранний романтизм. «Высшая задача образования заключается в овладении своей трансцендентальной самостью: разом быть и Я своего Я», – как это говорится у Новалиса.¹ Однако при переносе на совершенно эмпирическую любовь и брак эта трансцендентальная идея становится идеалистической и деформируется. Она не предлагает как раз того, что является искомым в этом притязании – [не дает] образования индивидуальности. Признание своеволия реальной индивидуальности – а тем самым и каждого реального индивида, также и неудавшегося – должно пробиться вопреки культуре индивидуальности. То, что каждый в личных связях ожидает для себя как признания его самости и что хотел бы реализовать как свободную речь о себе самом, – не касается ничего идеального, но обращено к некоему фактическому; есть не какое-то представление человечества с некой точки зрения, но то, что конкретно сложилось как жизнь, что он желает понять по-своему. Проблемой здесь, скорее, является то, каким образом столь различное тем не менее еще может быть единым (Eines), а не то, как оно как «целое» может исполнить «смысл жизни»; тогда как через «Я [своего] Я» (das Ich des Ichs) сегодня именуют не трансцендентальную самость, но идентичность.² Это понятие имеет не логическую,

но символическую значимость (Relevanz): оно подтверждает, что в обществе с преимущественно неличными связями стало сложным найти ту точку, в которой можно переживать самого себя как единство и действовать как единство. Я [своего] я – это не объективность субъективности в трансцендентально-теоретическом смысле. Я [своего] я – это результат самоселективных процессов; и именно поэтому оно сопряжено с ко-селекцией со стороны других. Не восхождение (Steigerung), но селекция из собственных возможностей – такова теперь проблема. Так что в первую очередь искомым в любви, искомым в интимных связях становится *валидация самопредставления*.³ Речь не о том, что любящий слишком высоко оценивает или же идеализирует любимого. Для последнего это – как постоянное требование становиться лучше и как постоянное переживание [собственного] несоответствия – скорее, окажется неприятным, по крайней мере, со временем. Если самопредставлению – как «образованию» собственной индивидуальности – предоставляется свобода от общества, т.е. если оно пускается на самотёк (kontingent gesetzt), как раз тогда оно нуждается в социальных опорах. Порог осознания, на котором регистрируется «презентация самости в повседневной жизни»⁴, при современных условиях жизни значительно опуска-

няет культ самости, лишь для того чтобы затем сразу ее ре-мифицировать и, необоснованно отдав ей предпочтение, поставить себе самому на службу. Нечто подобное произошло и с «внутренней мотивацией», «когнитивной связностью» и другими видами «баланса»; как и, не в последнюю очередь, с «эмансипацией».

3 См. об этом: William J. Chambliss, *The Selection of Friends*, *Social Forces* 43 (1965), S. 370-380, – в связи с: Morton Deutsch/Leonard Solomon, *Reactions to Evaluations by Others as Influenced by Self-Examination*, *Sociometry* 22 (1959), p. 93-112; Carl W. Backman/Paul F. Secord, *Liking, Selective Interaction and Misperception in Congruent Relations*, *Sociometry* 25 (1962), p. 321-335; Theodore Newcomb, *The Prediction of Interpersonal Attraction*, *American Psychologist* 11 (1956), p. 393-404. Далее см.: Hanns Wienold, *Kontakt, Einfühlung und Attraktion: Zur Entwicklung von Paarbeziehungen*, Stuttgart 1972, p. 63 ff.

4 Так называется книга Эрвина Гофмана: Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, 2nd ed. Garden City N.Y. 1959.

1 [das Ich seines Ichs zugleich zu sein] *Blutenstaub* 28, цит. по: *Schriften* Bd. 2, Jena 1907, S. 117.

2 Вовсе не случайно, что столь сухое поначалу понятие сме-

ется. Так, мы оказываемся зависимыми от тактичности других, достаточно безразличных, чтобы не обращать внимание на несоответствия между [нашими] «быть» и «казаться» (Sein und Schein), – или же зависимыми как раз от того, кто верит в единство «быть» и «казаться» или, по крайней мере, делает это предметом своего собственного самопредставления, в которое, в свою очередь, должны поверить другие. При завязывании интимных связей нужно научиться такому подтверждению этого самопредставления и, даже оно и является выбранным произвольно, его нужно оттренировать. Однако возможно ли нормировать эту задачу как код поведения? В любом случае, это выводит [нас] на обновление парадоксального конституирования. Любовь следовало бы заново разметить как единство иллюзии и реальности и предложить-таки в качестве достоверного жизненного проекта. Как бы об этом ни высказывались наблюдатели: любящих не должно обрекать на недостоверность по отношению к самим себе и друг к другу лишь потому, что они любят. И если ориентироваться на эту проблему валидации самопредставлений, то следует сообразовать с ней и семантику любви. Изменение, прежде всего, касается *ведущей символики отдифференциации интимных связей*; оно сдвигает те «против» и «за», что подразумеваются этой семантикой. Теперь здесь отказывает понятие *страсть*, ранее защищавшее общественные и семейные попытки контроля посредством акцентирования иррациональной и даже болезненной безответственности по отношению к собственным чувствам и действиям. Запальчивость и экзальтированность здесь уже не нужны. Их место теперь заступает сложно формулируемый принцип, пытающийся выразить то, что *сам любящий и есть источник своей любви*. В этом смысле следует подчеркивать спонтанность. Любовь не может лишь отзываться на запрос – она должна предупреждать любую просьбу и вопрос, дабы не показаться действием из обязательства или любезности.¹ Любви не позволительно

1 Это верно уже применительно к коду любовь-страсть

быть провоцируемой. Действовать она должна не реактивно, но проактивно. Лишь таким образом она сможет реагировать не на действия, но на переживания, на мироустановку возлюбленного и свободно двигаться в еще не очерченной ситуации. И лишь тогда любящий может сохранить свою собственную свободу и самоопределение, когда он оказывается предупредительным к тому, на кого он полностью настраивается. Тогда же разрешается и парадокс добровольной покорности, желания-оставаться-в-цепях, и становится видно, что это значит и для повседневной жизни: быть способным действовать как Я своего Я, как источник своей собственной жизни. Вместе с тем приходит в согласие то, что искренность в коммуникации между любящими, в противоположность рефлексивному знанию долгой литературной истории², вновь акцентируется с большей силой.³ Тем

(amour passion), здесь же – как отграничение по отношению к общественным или же брачным обязательствам.

См.: Bussy Rabutin, *Histoire Amoureuse des Gaules*, Paris 1856, Nachdruck Nendeln, Liechtenstein, 1972, Bd. 1, p. 371 f. В современных трактовках этот критерий спонтанности приобретает в значимости, он становится чуть ли не ключевым для восприятия и доказательства любви. См., особо: Judith M. Katz, *How do You Love Me? Let me Count The Ways* (The Phenomenology of Being Loved), *Sociological Inquiry* 46 (1975), p. 1122.

2 Об этом: Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Cambridge Mass. 1972.

3 См., с терапевтической и психологической стороны: George W. Bach/Peter Wyden, *Streiten verbindet: Formeln für faire Partnerschaft in Liebe und Ehe*, Dt. Übers. Gütersloh 1970; далее: Sidney M. Jourard, *The Transparent Self: Self-Disclosure and Well-Being*, New York 1964; его же, *Self-Disclosure: An Experimental Analysis of the Transparent Self*, New York 1971; Howard L. Miller/Paul S. Siegel, *Loving: A Psychological Approach*, New York 1972, p. 22 f. Далее, относительно распространения соотв. представлений: Zick Rubin et al., *Self-Disclosure in Dating Couples: Sex Roles and the Ethics of Openness*, *Journal of Marriage and the Family* 42 (1980), p. 305-317. См. об этом также и ориентированный на социологию знания анализ теорий «самости» в: Ray Holland, *Self and Social Context*, New York 1977, – где развивается та посылка, что пишущие о самости авторы (особенно американские, которым недостает европейского опыта и ловкости в обращении с самореферентностью) имеют в виду свою собственную самость и потому склонны к позитивной генерализации, как то – к рекомендациям «здорового развития

самым, с одной стороны, в отношении различения между «истинной любовью» и лишь соблазнением востребуется нечто большее, чем только искренность; с другой же стороны, дело идет о простом и рецептурно прописываемом принципе, которым оттесняется трехсотлетняя идея неразрывной связи между искренностью и искренностью в выстраивании человеческой экзистенции и в развитии любви.¹ Совершенно отстраняясь от вопроса об общей позволительности для того, кого любят, высказывать всё, что возможно сказать: должно ли быть искренним также и в тех состояниях настроения, которые постоянно меняются? Должен ли другой, подобно термометру, быть подключенным к собственной температуре [первого]?² И, прежде всего: как быть искренним по отношению к тому, кто, в свою очередь, неискренен? Ведь разве не является любая экзистенция лишь нефундированной проекцией, наброском, нуждающимся в опорах и защитных зонах неискренности? И возможно

личности», «искренности» и пр.

Само собой разумеется, что эти новейшие настаивания на искреннем самораскрытии не имеют ничего общего с литературным «фанатизмом искренности», бунтующим против той романтической интуиции, что искренность не является ни возможной, ни желательной, в этом своем бунте и сокрушаясь. Возможно, наиболее выдающийся пример этого – Андре Жид. Противоположное представление дается в: François Derais/Henri Rambaud, *L'Envers du Journal de Gide: Tunis 1942-43*, Paris 1951. Об этом см. также анализы в: Henry Peyre, *Literature and Sincerity*, New Haven 1963, p. 276 ff. Что касается терапевтов, то они имеют в виду не традируемый опыт, но предположительную полезность своих рецептов.

1 См., например: Madeleine de Scuderi, *De la dissimulation et de la sincérité*; в ее же: *Conversations sur divers sujets*, Bd. I. Lyon 1680, S. 300-322, – где проблема ставится так: как привести другого к принятию искренности по отношению к ним. Здесь (как и вообще в XVII веке) тема еще прописывается в контексте аналогий между ведением войны, успешного поведения при дворе и поведения в любовных обстоятельствах. Также это свидетельствует о начале развития самостоятельной социальной морали, рефлексировавшей о себе в плане социальной предупредительности. Те последствия, которые были вызваны XVIII веком, мы резюмировали в гл. 12.

2 См. это сравнение в: Marquis de Caraccioli, *La jouissance de soi-même*, Neuauflage Utrecht-Amsterdam 1759, p. 52.

ли вообще коммуницировать собственную искренность, без того чтобы уже через это становиться неискренним?

Влияние терапевтов на мораль (и морали на терапевтов) сложно оценить адекватно, однако, определенно, его следует опасаться. Оно ставит нестойкое здоровье, восприятие единичного как нуждающегося в лечении на место любви и затем к тому же развивает представление о взаимной длительной терапии на основе неискренного толкования (*Verständigung*) относительно искренности.

Однако теперь следует спросить: что же может быть любовью, если она должна дать каждому индивиду шанс идентифицироваться с самим собой и быть Я своего Я? Может показаться, что ослабление ожиданий относительно идеальности (что включает и отказ от всяческих идеологий, вроде «growth of personality» и пр.³) должно было бы облегчить решение проблемы. На деле же вследствие этого семантика любви лишается того, что прежде выступало необходимым подспорьем в формулировании, а именно – возведения (*Übersteigerung*) в идеальное или парадоксию. На уровне проработанной семантики это было той формой, в которой многообразное формулировалось как единство: систематизировалось и таким образом становилось традируемым. Какого-либо заместительного принципа пока не наблюдается. Так что возможно, что ослабление требований в сторону повседневного и тривиального [только] повышает невероятность их исполнения, поскольку тогда для этого уже не находится никакой формы.

3 См., например: Herbert A. Otto (Hrsg.), *Love Today: A New Exploration*, New York 1973, – с максимой: «the more you let yourself love, the greater the wholeness you bring to yourself and others» [«чем больше вы позволяете себе любить, тем большую целостность вы приносите себе и другим»]. См. здесь также семиступенчатую «лестницу любви», сформулированную для организационной эпохи, а именно требование: (1) организации для созыва (2) комиссии по формулированию (3) «action framework» [«каркаса действия»] для (4) «First Steps Toward (5) a Master Plan for (6) the Establishment of (7) a Loving Society» [«первых шагов... по созданию мастер-плана... для установления... любящего общества»] (a.a.O., p. 11).

Тем не менее, чтобы сформулировать проблему, возможно использовать в качестве отправного пункта традиционную семантику нестабильности и страдания в любви. Код любовь-страсть, как было показано, дифференцировался вопреки браку и схватывал внутреннюю невозможность любви как эксцесс и конец. Также и современные теории, как кажется, следуют ему, когда они в самом факте брака распознают симптомы [ее] невозможности. Например, психотерапевт Дитер Висс считает такое соединение ^(Bindung) самодеструктивным.¹ Но отсюда применительно к обществу, стремящемуся свести любовь и брак, делается вывод не о [его] скором конце, но о *необходимостях научения*. В виду динамики распада, заложенной во всех соединениях, любовь осознается как проблема *сохранения* невероятного – и становится сочетаемой с браком ^(ehfähig). Под сохранением имеется в виду сохранение невероятных шансов на коммуникацию, причем полагается всеобщая, общественно-структурно заданная потребность в ней. Своеобразие другого, кого любят и с кем соотносят свои переживания мира и действия, перетолковывается в собственном жизненном смысле как результат проработки заблуждения, причем особенно в тех аспектах, в которых он является другим, отличным-от; в том числе и другим, чем то желалось бы; и, наконец, другим к стилизации его характерных черт в идеальные.

После всего этого можно было бы предположить, что кодирование интимности будет развиваться по направлению [формирования] программы понимания. В принципе, в понятии понимания постулируются два момента: (1) включение в наблюдение как *внешнего мира* ^(Umwelt), так и *отношения к внешнему миру* той или иной наблюдаемой системы; так чтобы было возможно сопереживание того, откуда исходят переживания наблюдаемого и куда направлены его действия; (2) включение *информации* и *переработки информации*, т.е. учитыва-

ние контингентностей и схем сравнения, при задействовании которых в наблюдаемой системе переживаются и обрабатываются сообщения как селекции; как и, далее, (3) включение необходимостей самопредставления и внутренне для этого используемых облегчений в то, что составляет предмет понимания. Также и понимание в этом смысле является квази-невозможностью, некоей достижимой лишь в приближениях идеальностью. И уж тем более это верно для требования подготовиться соответственно с понимающим переживанием также и к действию. Перестройка кода соответственно пониманию не привела бы ни к понижению уровня притязаний, ни к компромиссу с реальностями ^(Realitäten). Заглядывая в крайность – понимание является столь же невероятным, как и второе рождение в другом, как и «покорность» («soumission»), как и длительное отклонение от нормы. Разворот может означать лишь то, что семантика, затребующая невероятное, подстраивается под изменившиеся условия достоверности.

Отталкиваясь от этого, можно было бы задуматься, не указывает ли нам здесь ряд моментов на то, что идеализация и парадоксия как формы кода замещаются ориентацией на проблему. Тотализирующие предписания раз за разом заводят в точно определимые, чуть ли не ожидаемые проблемы, которые не могут быть ни попросту проигнорированы в идеале, ни соответственно сформулированы как парадокс. Так, заповедь восприятия мировидения другого приводит к вопросу, должно ли также перенимать, признавать и подтверждать и беспричинные страхи, самокалечащие взгляды, вредные привычки? Психологическая прозорливость относительно обыденного и современная чувствительность возгоняют эти вопросы в центр этоса любви. И именно тогда, когда достигается очень точное и исходящее из интимного знания сопереживание того, как другой ищет симбиоза со «своим» миром, который, однако, воздействует ^(zurückwirkt) на него негативно, – именно тогда любовь

1 *Lieben als Lernprozeß*, Göttingen 1975, S. 80 ff.

востребует и подтверждения, и одновременно противоречия. Страсть приходит к своему концу, идеал – к разочарованию в нем, проблема не находит решения. Однако ориентация на проблему может иметь то преимущество, что она ставит любящих перед задачей, при обращении с проблемой выказать себя свою любовь – мучительно бесперспективно и всё-таки любяще. Эта тема самодеструктивных установок является новой, она не представлена в традиционной семантике любви, которая занималась лишь особенностями (*Eigenschaften*) и установками людей по отношению друг к другу; и вполне возможно, что как раз здесь, а не в традиционных установках, находится та точка, в которой невозможность любви и прооотрицают. Также на этом фоне возможно проинтерпретировать и тенденции отказываться от заключения брака и просто сожительствовать. В этом можно распознать выражение своего рода сверхдетерминированного скепсиса, результирующего из знания проблем и серьезного отношения к ним. Отказ от брака (*Nichtheiraten*) выражает своего рода оговорку, причем так, что вместе с отказом от соединяющего символа брака одновременно оказывается избегаемой символизация той оговорки, которая и приводит к отказу. Такой формальный отказ в интересах свободной любви выступает уже в романах второй половины XVIII века. Но уже и раньше изредка встречалась фигура великодушного и понимающего дядюшки, позволявшего племяннику привести в дом «свою шашню» (*«sein Verhältnis»*). Однако сегодня эта терминология уже не годится для сообразного представления дела. «Соительство» обрело общественное признание. Поразителен здесь не сам этот факт как таковой, но то, что на это признание пошли без всякого восприятия символически генерализованных соединений (*Bindungen*) и без ожиданий каких-либо обязательств. Неужели интерес к личным связям сам по себе уже считается достаточно сильным? Или же выбор некой «альтернативы» уже является достаточной легитимацией?

Наконец, в виду ведущего различия между личными и неличными связями также и проблема кодирования обретает семантическую форму, порывающую с традиционными попытками определения. Кодирование – это своего рода семантическое удвоение аспектов, которые служат получению и переработке информации. Исходя из идеализации предмета любви можно было мыслить лишь совершенство и лишенность [его] (*Privation*), но не двузначное кодирование в строгом смысле.¹ Последующее преобразование в принцип любовь-страсть предоставляет уже лучшие отправные точки. На основание несомненности удовольствия (*plaisir*) возможности искренней и неискренней любви разделяются в соответствии с доступом к «последней благосклонности». Романтизм субъективирует проблему в рефлексивной двузначности самопредания (*Sichhingebens*) и самосохранения. В обоих случаях единство кода, чтобы сделать возможными такие удвоения, приводится в парадоксальную форму посредством таких выражений, как «добровольный плен» (*freiwilliges Gefangensein*), «продуманная страсть» (*besonnene Leidenschaft*). Налицо мастерские достижения в семантике, но отяжеленные многочисленными проблемами при попытках воплотить их в жизнь. Поскольку теперь общество структурно выказывает противонаправленный интерес к неличным, как и к личным связям, эта проблема кодирования интимности разрешается много непринужденнее. Это означает, что семантика любви может упрощаться и даже тривиализироваться; но, конечно же, это не значит, что сама любовь становится проще. Код востребует теперь универсальную двузначность всех событий, следующих различению личный/неличный. Любовь здесь нужна как отдифференцирование некой референтной персоны (*Bezugsperson*), соотно-

1 Так, Фламинию Нобили (Flaminio Nobili, *Trattato dell'Amore Humano* а.а.О., fol. 31 R) хоть и выносит на обсуждение дuality Любовь/Ненависть, но затем догадывается, что толку из этого не выйдет: Природа не хотела того, чтобы из уродства возникала ненависть, равно как и того, чтобы из красоты возникала любовь; «anzi è tale odio più simigliante a privatione che a vero contrario».

сительно с которой мир может оцениваться по-другому, нежели нормально; в чьих глазах также и сам любящий может быть другим, нежели нормально. Естественно, удвоится при этом не реальность вещей мира ^(welthaften Dinge), но сам мир. Удвоение остается семантическим артефактом. Оно конституирует двойную типичу возможностей подключения ко всем переживаниям и действиям – с точки зрения [их] анонимной значимости, с одной стороны, и с точки зрения того, кого любят, с другой.

Если взглянуть ретроспективного, то эзотерика страстной любви теперь покажется своего рода переходной семантикой, которая, без достаточной структурной опоры в системе общества, уже пытается бинарно кодировать интимные связи. Таким образом, проживая еще в сословном, не столь сильно деперсонализированном обществе, уже можно было, руководствуясь литературой, научиться тому, как полностью погружаться в избранного другого и жить в нем исходя из него; поначалу как бы случайно ^(okkasionell) и вне брака, а затем даже и в рамках институционализированного соединения. Для этого семантика должна была, так сказать, на собственный страх и риск добывать себе мотивы; и, соответственно, ее качало между красотой и добродетелью на одной стороне и «животной» чувственностью на другой. Сегодня общество, возможно, более отзывчиво в том, что касается мотивации к выстраиванию чисто личного мира. Но, с другой стороны, возможно, только сегодня и начинают вообще осознавать, насколько невероятно это.

Пространные представления изменений формы семантики любви, в заключение, следует еще раз свести вместе в системнотеоретической перспективе. В случае интимных отношений дело идет о социальных системах, от которых ожидается, причем, прежде всего, ожидается их участниками, что они будут вполне соответствовать взглядам и нуждам причастных к ним персон. То есть функция и смыслонаделение таких социальных систем отсылает нас к индивидуальной персоне как системной референции. Интимные отношения должны соответствовать тому, что персона ожидает от них – иначе они как социальные системы столкнутся с затруднениями. Эта взаимосвязь личного ожидания и возникновения опасности для социальной сплоченности укрепляется через настояние на ‘связях-двух’ (Zweierbeziehungen): такова функция того предписания-кода, что за раз ^(auf einmal) можно любить только одного/одну. Поэтому, при отнесенности к персональной системе, далее следует спросить о том, что означает интимность для отношений ‘система/внешний мир’ единичной персоны. Здесь важно одно различие, чье значение прирастает в более сложных обществах с высокой дифференцированностью системных отношений. Должно различать связи системы с ее *внешним миром* и связи системы с *единичными системами в ее внешнем мире*. Внешний мир системы обладает своим единством (сколь бы ни секторизованным) через саму систему. Тогда как системы ‘во внешнем мире системы’, напротив, обязаны своим единством себе самим. К внешнему миру относится всё, чем система не может распоряжаться посредством самореференциальной репродукции, следовательно и любая другая система. Однако другие системы к тому же (и в отличие от внешнего мира в целом) характери-

зуются обладанием собственного модуса семореференциальной репродукции. «Внешний мир» для системы – это абстрактный Другой; другие же системы, напротив, предстают для системы как Другой, определенный через себя самого. Это различие само является результатом эволюционного развития. Для различных систем оно обостряется различным образом через то, что системы овладевают дистанцией к своему внешнему миру, научаются различанию в нем других систем; что происходит применительно к всё более многочисленным и различным другим системам, вследствие чего представленность ^(Repräsentanz) единичных систем для внешнего мира в целом редуцируется. Можно предположить, что первоначально это была религия, которая сводила и сплачивала это различие. Она реализовывала такую систему во внешнем мире других систем, которая могла интерпретировать мир для этих других систем. Ее символ «Бог» означал «одно и всё» («einer und alles») – и на это свершение она сама и притязала. Эта функция репрезентации мира ^(Weltrepräsentanz) через одну систему во внешнем мире других систем изменяется через Реформацию и затем через далеко выходящие за нее преобразования системы общества в XVI и XVII веках. Можно рассматривать отдифференциацию кода для интимных отношений в качестве комплиментарного свершения. Это не значит, что любовь заступает место религии (хотя временами и встречаются изъятия, как раз это и желающие утверждать). Именно в функционально дифференцированных обществах функциональные области могут развиваться далее лишь самозамещающим образом ^(selbstsubstitutiv), так что религия может замещаться только через религию. Однако если эта позиция, исходя из которой *одна* (*ein*) система во внешнем мире могла репрезентировать *весь этот* (*die*) внешний мир, оказывается вообще незанятой, то для всех функциональных областей возникают особые проблемы.

И для интимных связей тогда изыскиваются решения особого рода. Копирование религиозных форм отсту-

пает назад. Ведь именно в ‘связях-двух’ не очень удастся переложить на кого-то другого репрезентацию мира, каковая первоначально закладывалась в таких понятиях кода, как (абсолютная) покорность и покорение. Так что выцеливание единства мира и ‘связи-двух’ приводит, как мы увидели, к парадоксам. А после копирования религиозных форм XIX века остается разве что копирование как таковое. Абсолютное становится жестом. Недостижимое символизируется как денди, как клоун, как беспризорник.¹ А в качестве дальнейшего ответа может выступить разве что разрыв с традицией. Наставление любящих переходит от романа к психотерапевтам.

В различении собственного внешнего мира от других систем в собственном внешнем мире, однако, если только схватывать его достаточно абстрактно, заложены как возможности смыкания с традицией, так и новые перспективы. Проблема этого различения становится проблемой социальной системы, развивающейся на основе интимных связей. Дело здесь не столько в качествах, добродетелях, гармонии характеров; дело в другом человеке, который в моем внешнем мире может придать смысл моему миру, но может это сделать, лишь если я принимаю его и его внешний мир как мой. Также и «реципрокность перспектив» представляется слишком простой формулой, слишком заикленной на взаимной тематизации самих персон. Дело в возможности такой социальной системы получения информации и переработки информации, в которой каждая информация должна подтверждать единство общего мира и потому каждая информация может проявить и соответствующее различие. «Мой кошелек пропал» – единожды это простительно, но если это повторяется и второй раз, и третий? И не случится ли так, что в какой-то момент кто-то из двух заподозрит, что другой видит эту информацию по-другому?

1 Об этой линии развития см. в: Wallace Fowlie, *Love in Literature: Studies in Symbolic Expression*, Nachdruck Freeport N. Y. 1972.

Представление о реципрокности перспектив мы заменили понятием (много более богатым и притягательным) межчеловеческого взаимопроникновения (Interpénétration)¹. Для темы любовь это имеет ряд разнонаправленных последствий. Прежде всего, разрушается и замещается метафорика слияния.² Взаимопроникновение не приводит различные системы к единству. Оно не некое «мистическое единство» (*unio mystica*). Оно происходит лишь на оперативном уровне репродукции элементов, как то, здесь, на уровне событийных единиц переживания и действия. Каждая операция, каждое действие, каждое наблюдение, через которые система репродуцирует свои событийные последовательности, тогда одновременно свершаются и в другом. И следует принимать во внимание, что она как действие одной системы одновременно является переживанием другой, причем это не является лишь внешней идентификацией, но вместе с этим также и условием ее собственной репродукции. В любви возможно действовать лишь так, что именно с этим переживанием другого можно будет жить дальше. Действия одного должны встраиваться в мир переживания другого и из него репродуцироваться; причем вследствие этого им нельзя-таки утрачивать своей свободы, своей самоизбранности (*Selbstgewähltheit*), своей выразительной ценности для длительных диспозиций того, кто действует. Им как раз нельзя проявляться как покорность, как какая-то покладистость, уступчивость или же как избегающее конфликта поведение. Только «ну ладно» для любви недостаточно. Она требует, чтобы действовали так, как может лишь тот, кто любит.

То есть действие из любви не может лишь подстраиваться, не хочет лишь понравиться, не выполняет лишь желания. Терминология покорности (*soumission*) и услужли-

вости (*complaisance*) уже не является адекватной, если вообще когда-либо таковой была. Дело идет о том, чтобы найти смысл в мире другого. Так как этот мир никогда не был беспроблемным, то и его подтверждающий смысл никогда не беспроbleмен. Он может противоречить склонностям и настроениям другого. Он может преобразовывать мир возлюбленного через свое вхождение в него. Он должен идти на риск, так и не узнать, что хорошо для другого, и *вместо этого* лишь держаться любви.

В проекте своего действия, как постижение смысла, любовь направлена на мир другой системы, т.е. изменяет через свое исполнение то, что она наблюдает. Она не может отвести себя на дистанцию. Она делает саму себя частью своего предмета. И ее «объект» не сохраняет спокойствие, но проводит и в себе операции, вследствие которых и сам изменяется. 'Переживаемость-другим' (*Vom-anderen-erlebt-Werden*) становится компонентом оперативной репродукции. Саморепродукция и репродукция чужого остаются разделенными по системным контекстам, но вместе с тем исполняются «одним действием» (*uno actu*). По крайней мере, если и пока отношение взаимопроникновения управляет переживанием и действием. Конечно, каждый из партнеров может попытаться отстраниться; но даже это самоотстранение свершается в синхронизации интимного отношения. Это продемонстрировано на примере окончания интимных отношений и сделанного, на первый взгляд – странного, вывода о том, что объявлять любовь законченной должен еще-любящий. Маркиз М. мог это сделать; Элеонора – нет.³

3 «Il faut renoncer à vous pour jamais, pour jamais! Grand Dieu! Et c'est ma propre bouche qui me prononce un arrêt qui peut-être ne sortirait point de la votre» [«Следует отречься от вас навсегда, навсегда! О Боже! И это мои собственные уста выносят мне приговор, который, возможно, не произнесли бы ваши»], – говорит он. А 80 годами позже, по утрате той героической установки, которая делало это возможным: »Qu'exige-vous? Que je vous quitte? Ne voyez-vous pas que je n'en ai pas la force? Ah! cest à vous, qui n'aimez pas, c'est à vous à la trouver, cette force...» [«Чего вы требуете? Чтобы я оставил вас? Разве вы не видите, что я не в силах это сделать? Ах! Это вам, кто не любит, вам должно найти ее,

1 [Interpénétration (фр.) = взаимопроникновение; взаимопереплетение (*Прим.пер.*)]

2 Т.е. не только высмеивается. См. соответствующие указания в: Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, а.а.О. Bd. 2, S. 210.

Все коммуникации в интимных отношениях полностью зависят от того, 'что не коммуницируется' (Inkommunikabilitäten), через каковое они сами и конституируются. На материале XVIII века мы зафиксировали это как открытое и сокровенное усмотрение.¹

Также этот момент проясняется при помощи понятия взаимопроникновения. При условии взаимопроникновения любое действие оценивается двусторонне (doppelgseitig): по тому, на что оно направлено, и по тому, что оно значит для процессов атрибуции. Это обстоятельство также лежит в основании знаменитой теоремы о «двойной прошивке» (double bind).² Лишь на уровне, который достигается через атрибуцию, возможно зафиксировать усмотрение надолго. Коммуникация остается оспариваемой (negierbar). Поэтому сведение различия в один единственный акт любви и невозможно – или, если точнее: возможно всегда, но лишь в перспективе вечности момента. Любое высказывание разделяет высказывающегося от того, что он говорит, и уже потому невинность утрачивается. И суметь отнестись к этому со вниманием – также подобает любви. Другим выбором является попытка принудить к неискренности, если не к шизофрении. Ведь как взаимопроникновение следует понимать и то, что любящие соглашаются с тем, что у другого есть и собственный мир, и отказываются от того, чтобы сводить всё в одно целое. *Универсальность* смыслового отношения (Sinnbezugs) любви не нуждается в том, чтобы схватывать *все* актуальные переживания и действия, да и не может это сделать. Равно как и при универсальности смыслового отношения религии или права, ничто [здесь] по своей природе не является неуместным (irrelevant), но, с другой стороны, также нет и принуждения к тому, чтобы согласовывать каждый шаг в соответствии с ко-

эту силу...»] См.: Crébillon (fils), *Lettres de la Marquise de M. au Comte de R.* а.а.О., S. 181, и Benjamin Constant, Adolphe а.а.О., S. 113.

1 См. выше гл. 12.

2 См. Gregory Bateson et al., *Toward a Theory of Schizophrenia*, Behavioral Science 1 (1956). p. 251-264.

дом. Лишь если от этого отказываются, универсальность в строгом смысле оказывается достижимой. И лишь тот, кто и сегодня всё еще мыслит исходя из романа и из романтизма, может поразиться, узнав, что любящие не придают какого-то преобладающего значения топосу «разделяемых занятий» («shared activities») или «разделяемых ценностей и целей» («shared values and goals»).³ И если это подтверждается, тем самым обеспечивается еще один довод в пользу того, что реальные ощущения и мысли о любви являются более зрелыми, чем то, что предписывается традиционной семантикой. И это вовсе не так уж нелепо – искать выход из неисполнимых запросов любви в направлении монотонии, т.е. в направлении уменьшения потока информации.⁴ Однако тогда это также означает отказ от оптимизации функции, отказ от возможности обрести в другом полное подтверждение собственного мира. Рецепты такого или иного рода могут выпадать по-разному. Если ими не пользоваться, тогда останется тезис отдифференцированной социальной системы с невероятными структурами и невероятными функциями. Повторим: каждая информация, которая может быть воспринята и переработана в этой системе, тестирует совместимость внешних миров (причем каждый участник и сам принадлежит внешнему миру другого, в силу чего и сам также тестируется). Система распадается (даже если партнеры и «остаются вместе»), если это больше не их общий базис репродуцирует систему, придавая всем информациям функцию репродуцировать систему. Это выступает неким системно-теоретическим панданом кода, требующего того, чтобы в

3 См. констатацию этого на основании эмпирических исследований в: Clifford H. Swensen/Frank Gilner, *Factor Analysis of Self-Report Statements of Love Relationships*, Journal of Individual Psychology 20 (1964), p. 186-188 (187 f.). См. также: Clifford H. Swensen, *The Behavior of Love*, in: Herbert A. Otto (Ed.), *Love Today: A New Exploration*, New York 1973, p. 86-101 (92 f.).

4 Однако в действительности такие предложения редки. Тем не менее, см.: Elton Mayo, *Should Marriage be Monotonous?* Harper's Magazine 151 (1925), 420-427.

интеракции с действием настраивались на переживание другого. Единство кода постулирует единство социальной системы интимной связи, а единство этой системы есть единство различения, которое лежит в основании ее переработки информации. Одним «различением» ничего не «обоснуешь». То есть, и об этом давно уже говорили, у любви нет основания.

Если исходить из постулата функционально специфичной отдифференцированной самореференциальной социальной системы для интимных связей между, каждый раз, двумя персонами и понимать интимность как взаимопроникновение, то ретроспективно можно прощупать, действительно ли (и в каких аспектах) семантическая традиция любви-страсти и романтической любви предоставляла для этого ориентиры. Соотносясь с совокупностью традиционной семантики любви можно оставлять в стороне как парадоксально заостренные формулировки, так и те смысловые моменты страсти и эксцесса, которые, прежде всего, должны были легитимировать отдифференциацию. Напротив, тем, отказаться от чего невозможно, остается неогуманистически-романтическое понятие открытого миру, конституирующего собственный мир индивида. Столь же важным является представление о самореференции, о любви ради любви, посредством которого утверждается, что в области интимного сами системы должны продуцировать те условия, которые делают возможными ее конституирование и ее продолжение. Тем самым продолжается и давнее усмотрение того, что сама любовь дает себе свои законы, причем не абстрактно, но в конкретном случае и только для него.¹ Радикальнее, чем когда-либо ранее, приходится согласиться с тем, что любовь отрешается от всех свойств, которые могли бы быть основанием и

мотивом для нее. Любая попытка «провидеть» другого ведет в безосновное, в то единство истинного и ложного, искреннего и неискреннего, которое ускользает от любых критериев.

Поэтому не всё может стать высказанным. Прозрачность имеется лишь в *связи* (in der Beziehung) системы и системы, так сказать посредством различения системы и внешнего мира, конституирующего систему. И этой прозрачностью может быть лишь сама любовь.

*Ein Gesicht vor
dem Einen
keins mehr
Sub-ject nur
noch Bezug
unfaßbar*

und

fest

(Friedrich Rudolf Hohl)

[То лицо что
пред Одним
уже не
суб-ъект но
лишь Связь
непостижимая

и

крепкая]

(Фридрих Рудольф Холь)

¹ Характерной для XVII века версией была, например, следующая: Пусть и имеются общие, чуть ли не технические правила надлежащего соблазнения; однако по достижению любви руководствоваться следует лишь тем, что говорит и требует возлюбленная. Так в: *La iustification de l'amour*, in: Recueil de pièces en prose les plus agréables de ce temps (Recueil de Sercy). Vol. 3, Paris 1660, p. 289-334 (314 f.).

- 1982 wurde *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität* von Niklas Luhmann veröffentlicht. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, gehört *Liebe als Passion* mit Abstand zu den meist verkauften Büchern Luhmanns, und rechnet man die schon 1969 erstellte, aber erst 2008 posthum herausgegebene Seminarvorlage *«Liebe. Eine Übung»* (Luhmann 2008a) hinzu, erklimmt dieses Bücherpaar ohne weiteres den Gipfel des Luhmannschen Oeuvres (soweit es die reinen Absatzzahlen betrifft).

Переводчики:

Антоновский Александр Юрьевич – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора социальной эпистемологии Института философии РАН.

Бараш Ранса Эдуардовна – кандидат политических наук, ведущий научный сотрудник. Институт социологии Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН.

Никифоров Олег Вячеславович (*редактор перевода*) – кандидат философских наук, главный редактор издательства «Гнозис» (Москва).