

ЮЛІЯ КРИСТЕВА. ЧИТАТИ БІБЛІЮ

Переклад із французької Миколи Луцюка

Перекладено за виданням: Julia Kristeva – Esprit No. 69 (9) (Septembre 1982) – pp. 143-152. Примітки залишено такими, як їх подано в оригінальному тексті. Цитування Біблії подане за українським перекладом під орудою І. Хоменка: Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – Рим: Verbo Divino, 1988.

Юлія Кристева – французька письменниця, літературознавець, психоаналітик, філософ, апологет ідей фемінізму. Пропонований переклад відомої статті авторки «Lire la Bible» («Читати Біблію») – зразка психоаналітичного принципу прочитання сакрального тексту. Методика дослідження Ю. Кристевой сягає праць З. Фрейда і Ж. Лакана, її публікації відіграють важливу роль у становленні ідей, зосереджених на феномені маргінальності, розвивають риторичну постмодерністичну культуру Іншого. Вчена є основоположницею «революційного лінгвопсихоаналізу», теорії інтертекстуальності, гено- і фенотексту.

Дві позиції щодо сакрального

Читати Біблію таким же чином, як читають «Капітал» або «Пісні Мальдорора», розсотуючи текстові хитросплетіння, схожі одне на інше, – це безумовно діяти з позицій структуралізму чи семіотики, що само по собі є обмеженням і нетактовністю. Не слід, однак, забувати, що будь-яка інтерпретація фактажу чи релігійного тексту передбачає можливість подати його як об'єкт для аналізу, навіть коли видно, що він містить дещо, непідвладне аналізуванню. Можна, звичайно, перейнятися нав'язливою ідеєю інтерпретації, яка завзято відшукуватиме в священному тексті те, про що там не йдеться, і я пізніше повернуся до того, що вважаю рушієм цього вічного, трепетного чи зухвалого, звернення до божественного.

«Гуманітарні науки», базовані на раціональності, яка, на загальну думку, прагне віднайти універсальну логіку, заховану в міфі, в сакральному тексті чи поемі, спонукають досліджувати в Біблії виключно логіку чи риторичну структуру тексту. Вони не беруть до уваги найголовнішого – її священного значення, але сподіваються в результаті такого раціоналістичного і безпристрасного аналізування віднайти механізм, і навіть таїну того, що отримане як священне, і що, за їхньою логікою, бодай імпліцитно, діє саме як таке. Біблійний текст, можливо, краще за інші священні писання піддається семіотичному обстеженню. У всякому разі талмудична і кабалістична традиції, які першими стали на шлях таких інтерпретацій, наполягають на цьому. Крім того, в Святому Письмі домінує релігійний досвід юдейства під виглядом обряду, скажемо більше, приписи перевищують сам обряд на користь букви, інтерпретаційних значень і невичерпного Єдиного Сенсу, який утверджує вічне стояння людини перед обличчям Бога. Отож читання й інтерпретація Біблії хіба, врешті, не домінуючий обряд, навіть неміч сакрального юдейського ритуалу в царині мови і логіки?

Варто нагадати, що подібний тип прочитання Біблії представлений у працях, що презентують різні школи, мало узгоджені між собою у спільному дослідженні глибинної логіки, котра надає біблійному тексту сакрального значення.

Таким є функціоналізм Марі Дуглас. Вона одночасно і незалежно від релігійних науковців таких, як Якоб Ньюснер¹, довела, що харчові табу для левітів підпорядковуються універсальному закону, згідно з яким нечистим є те, що випадає з символічного ряду. Біблійна одержимість чистотою маніфестована таким чином наріжним каменем священного, однак вона є всього лише семантичним варіантом необхідності розмежування, котрий встановлює ідентичність особи чи спільноти як таких, розмежує культуру і природу, і сповідується в усіх очисних ритуалах фундаторів цього безкінечного катарсису, яким є соціум і його культура². Ще більшим прибічником семіотичного трактування огидливості левітів є Ж. Солер, який вбачає в оповіді таксономічний ритуал, базований на логіці розділення і недопущення змішування³. Дихотомія життя/смерть, що домінувала початково, відповідає парі Бог/людина і містить заборону «Не вбивай» – основу левітського кодексу (Левіт 26), який на тривалий час стає справжнім законом, покликаним запобігати суперечностям й усувати неясності. Візьмемо хоча би приклад табу на їжу, що стосуються риби, птиці та комах, асоційованих відповідно з трьома стихіями (море, небо, земля): нечистою вважатиметься їжа, у якій змішані всі ці стихії. Наслідком цього може виступати думка, що головною провиною є інцест, що майже прямо виводиться з відомих приписів: «Не варитимеш козеняти в молоці матері його» (Вихід 23, 19; 34; Второзаконня 14, 21).

З іншого боку, заглиблюючись у гіпостазивне значення цього виду заборон, Е. М. Зусс відзначає в Біблії метонімічну логіку табу (яка оперує перенесенням значення), що протиставляється метафоричній тенденції жертвоприношення (яка оперує скасуванням і заміною значення). Внаслідок чого автор припускає, що Біблія встановлює кінець жертвенної релігії на користь системи правил, заборон і моралі⁴.

Пригадаємо тут кілька праць останніх років, які паралельно (і незалежно) до історичних і філологічних досліджень релігій, юдаїзму зокрема, сприяли проясненню біблійної думки. Їхній внесок, який видається мені суттєвим у розумінні Біблії, між тим базується на важливому витісненні – витісненні суб'єкта біблійного повіствування і як наслідок витісненні адресата. *Хто говорить в Біблії? Для кого?*

Це питання тим важливіше в даному випадку, оскільки йдеться про суб'єкта, далекого від нейтральності чи індіферентності на кшталт сучасних інтерпретаційних теорій, які тримаються з Богом на специфічних відносинах

¹ The Idea of Purity in Ancient Judaism, Leiden, E.J.Brill, 1973.

² Cf. Mary Douglas, De la souillure, Maspero, 1971.

³ Cf. J.Soler, "Semiotique de la nourriture dans la Bible" in Annales, juillet-aout 1973, p.93 sqq.

⁴ E.M. Zuesse, "Taboo and the Divine Order" in Journal of the American Academy of Religion, 1974, t.XLII. j 3, p. 482-501.

кризи чи з'ясування стосунків. Якщо справедливо, що всі тексти, які ми називаємо священними, свідчать про граничні стани суб'єктивності, то доречно поставити питання про специфічні стани, властиві біблійному наратору. Відповідно, йдеться про інтра- чи інфрасуб'єктивну динаміку священного тексту, яка повинна стимулювати інтерес до такого читання. Безумовно, ця динаміка виявляється у фігурах самого тексту, але його інтерпретація залежить від взяття до уваги *нового простору*, простору суб'єкта-мовця. Насправді він перестає бути чимось незрозумілим, що відтепер гарантує універсальність логічних операцій, відкриваючи простір для аналізу. Я вбачаю тут альянз з фрейдистською теорією, оскільки вона може працювати, на мій погляд, на результати означених вище біблійних розвідок із метою їхнього розгортання у суб'єктивному просторі. Інтерпретація, котра пронизала б усі ці відкриття, як специфічні механізми певних станів суб'єкта висловлювання, дозволила б перевищити виключно описову мету і змогла би прояснити вплив біблійного тексту на своїх адресатів.

Стосовно особливостей харчових біблійних табу, раніше мені здавалося, що об'єкт, відсутній у цих прикладах, які є лише варіантами у біблійній оповіді, означає врешті-решт матір. Не маю можливості відтворити тут умовиводи, що привели до такого твердження, і відсилаю читача до своєї праці *Сили жаху (Pouvoirs de l'horreur)*⁵. Лише відзначаю, що цей висновок не передбачає виокремлення деталей логічної операції виключення, яка служить основою встановлення цих табу, але акцентує на семантичній і прагматичній цінності вилученого об'єкта. Додам також, що, між іншим, відділитися від матері, відштовхнути її і «знеславити», знову прийняти її, виходячи з цього заперечення, й «прославити», – необхідний рух біблійного тексту в боротьбі з материнськими культами давнішнього чи навколишнього язичництва.

Отже, психоаналітик у свою чергу також констатує необхідність такого відторгнення у суб'єкта як істоти, якій притаманне мовлення. Сприйняття мовлення у ранньому дитинстві і набуття мови доводить, що заперечення матері робить її головним об'єктом бажання і мовлення. Однак цей подвійний об'єкт перед тим, як бути означеним (логічно і хронологічно) і звільнити місце для відособленого суб'єкта, фактично є ницим: центром принадливості і огиди, зануренням у те, що не є поки що «самістю», в драматичне розбалансування нарцистичної діади.

Більше того, фобійна чи психостимуляторна симптоматика, які маніфестують хисткість суб'єктних меж (я/інший, всередині/ззовні), передбачають таку агресивну принадливість стосовно матері. У дорослому дискурсі матір з'являється також як підстава для страху чи обоження, у супроводі цілого кортежу окремих об'єктів, відразливих, що перебувають в анальній стадії, мобілізованих для захисту кордонів ламкої цілісності его в ситуації кризи.

З огляду на це, можна припустити, що біблійний текст книги Левіт, окреслюючи систему відмежувань (у їжі, сексі й моралі), представляє

⁵ Cf. J. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur, essai sur l'abjection*, Seuil, 1980.

справжню археологію становлення суб'єкта. Тут дається його реальне відшаровування, делікатне й болісне, скибка за скибкою, пласт за пластом, етап за етапом, його вихід із нарцистичного синтезу в автономію, яка ніколи остаточно не переходить в окремішність, є завжди незавершеною, абсолютно непевною щодо проявів Іншого.

Пропонована мною інтерпретація загалом становить паралель між книгою Левіт і доєдіповою динамікою розділення суб'єкта. Якщо брати за основу таку інтерпретацію, то вона пояснює, бодай почасти, катарсичну цінність біблійного тексту в непевних ситуаціях суб'єктивності. Біблія вказує мені, де саме я втрачаю власну «самість». Вона забирає мою відразу, вказує на мою зашореність, мої тривоги, вдалі чи провальні вияви моєї сексуальності, компроміси чи болісну непохитність мого суспільного існування. Навіть на краю моєї душевної слабкості, *шляхом проникнення в амбівалентне бажання іншого*, матері як найпершого з-поміж інших, *яка є основою іншого погляду на мене як на істоту, наділену мовленням* (окремішну, божественну, зв'язану зі світом), Біблія – єдиний священний текст, який спрямовує своє слово на мої життєві втрати, щоб врешті дозволити мені зрозуміти їхню причину.

Отже, несвідоме пізнання... В будь-якому разі воно визначає мене, читача або читачку Біблії, що живе на кордонах – демаркаційних лініях, де розділяються і перемішуються моя стійкість і слабкість. Цінність біблійного тексту, можливо, й полягає в тому, щоб надати цим кризам суб'єктивності сенсу, коли останній щезає за бажанням, збудженим об'єктом, а моє «я» знаходиться під загрозою падіння в байдужість плавильного котла летального нарцисизму.

Сакральна література усіх часів, можливо, тільки те й робила, що під різними формами жертвоприношень описувала *вбивство* як умову Сенсу. Водночас вона наполягала на колосальній загрозі, якою *нерозділене лібідо* цей СENS могло поглинути, знищити, звести нанівець. Однак послання біблійних насильств значною мірою унікальне: щоб ти не вчинив убивства, потрібно ізолювати тебе від власної матері. Гарантія проти бажання, його отрути, жадоби смерті – сENS. І ти переспрямуєш свою ненависть у думку, ти вибудуєш логіку під виглядом захисту від вбивства чи його заборони. Її свавілля стане твоєю святинею. Ніде й ніколи краще, ніж у Біблії, не простежується в мові це вивіщення жертвоприношення, винесення чи переміщення вбивства в систему сENSів. Сама ця *система*, що становить противагу *вбивству*, стає місцем, де бурлять наші кризи... Стрижнем цієї біблійної дії вбачається надзвичайно своєрідна концепція по суті материнська: земля обітована за умови, що вона буде полишена; бажаний об'єкт за умови, що від нього відречуться і його заборонять; насолода і вбивство, «мерзота», усвідомлення якої мене невідступно переслідує, чи скоріше, котра є підвалиною моєї свідомості. «Бо руки ваші заплямлені кров'ю, пальці ваші – беззаконням» (Ісая 59, 3).

Невимірна любов

Коротко привернемо увагу ще до одного моменту біблійної оповіді. Любов єврейського народу до свого Бога, багато разів підкреслювана в Біблії, вимогливо й агресивно заявляла про себе, коли її бракувало. Зате давні тексти не такі вже й багатослівні щодо любові Ізраїлю до свого Бога. Знаходимо там лише два таких фрагменти:

- 2 Самуїла 12, 24-25: «Тоді Давид розважив Ветсавію, свою жінку, пішов до неї і зліг з нею. Вона зачала й уродила сина, й він назвав його Соломон. Господь полюбив його і послав пророка Натана, й цей дав йому ім'я Єдідея, згідно з Господнім словом».

- 1 Царів 10, 9: цариця Савська стверджує, що Яхве любить Ізраїль: «Благословен Господь, Бог твій, що вподобав тебе...»

Християнська агапе переверне ситуацію і стверджуватиме, що Любов дарована нам небесами ще до того, як ми пізнали, що то значить любити. Адже любов біблійного Бога до свого народу безпосередньо не вимагає ні заслуги, ні доказів, любов, зіткана з вільного вибору, вона, як тільки виникає, то миттєво визначає улюбленого у якості суб'єкта в повному сенсі цього слова. Старозавітні тексти на цьому не наполягають, вони, акцентуючи на існуванні такої любові, дають зрозуміти, що вона є невимірною. В цьому можна пересвідчитись через той факт, коли через Натана поза словами виражається, що Соломон є улюбленим. Більше того, ім'я дитини Єдідей (Улюблений Богом) більше не з'являлося в оповіді. Стосовно ще одного уривку, то там ідеться про чужинця, який говорить про Божу любов, вдаючись до загадок...

Тут ми торкаємося центральної проблеми біблійного Бога: його неможливо виразити, побачити, уявити. Те, що ці особливості передусім стосуються його *любви*, як ми бачимо з наведених прикладів, є для психоаналітика тим шляхом, що зможе допомогти прояснити певний аспект такого складного питання, як заборона тлумачення Біблії.

Перед тим, як розглядати з едипових позицій любов батька чи до батька, психоаналітик із оповіді встановлює нарцистичні ураження, або ліпше те, що викликає ці нарцистичні ураження, виходячи з украй фантомної і водночас значної присутності батька. Цей архаїчний міраж батьківської функції, що окреслюється на підступах до первинного нарцисизму як гарантії крайнього вияву ідентичності, можна назвати уявним Батьком. Тоді як його реальне існування вбачається, навпаки, галюцинаторним, вибудованим склепінням сублиматорних здібностей, артистичних здібностей. Саме цього Батька, умову Ідеального Я, Фройд означив як основу «первинної ідентифікації», давши їй ім'я «Батько індивідуальної доісторії» (*Vater der persönliche Vorzeit*⁶). Фройд постулює, що його розуміння є «прямим і безпосереднім» (*directe und unmittelbare*) і уточнює, що такий батько є, врешті, конгломератом обох батьків і обох статей. Безпосередність цього абсолюту, що зводиться до таємного і негайного захвату маленькою дитиною Батька-Матері особистої доісторії, гарантованого його здатністю до ідеалізації, висвітлює, поза сумнівом,

⁶ S. Freud, "Le Moi et le ca" in *Essais de psychanalyse*, p.200.

скандальний відблиск теологічних чи антитеологічних устремлінь у філософії. Дійсно, відомим є філософський проект від Гегеля до Гайдеггера, який обґрунтовує сенс існування безпосередньо пов'язаний з абсолютною присутністю, з *другим пришествям Христа*.⁷ Однак ми в силах констатувати, що цей дволикий і бісексуальний образ батьківства як архаїчна структура особистості, котра живить її символічну й ідеалізаторську здатність, є крайньою точкою, до якої може дійти психоаналіз у пошуках того, що не є більше нарцисизмом, і без чого однак символічну автономію (і розмежування суб'єкт-об'єкт, яке вона передбачає) буде досягнуто.

Нульовий рівень символічності, цей уявний Батько, у якого сильні шанси бути батьком, бажаним для матері (її батьком для неї?), є тим осередком, у якому сходяться процеси, що ведуть до появи об'єкта (ми виявили на цьому шляху *прикрість* і одержимість розділення), але з *позиції суб'єктивності* в сенсі існування Іншого. Передчасність цих компонентів структури особистості, опосередкованість її бажанням матері, призводить до того, що суб'єкт зазнає її як таку, що не підлягає репрезентації з того чи іншого боку усього набору засобів комплексу Едіпа. Біблійний Бог – любов якого не викликає сумніву з боку вірян, невимірний, летучий, котрий завжди тут, однак невидимий, який невлучно провокує мій нарцисизм, примушує мене ризикувати і навіть страждати, переслідує мене – чи ж не сягає він своїм корінням у незнищенне, архаїчне і тверде переконання, що він живе в тих, і захищає тих, які його сповідують? У переконання, що існує *Vater der persönliche Vorzeit*, уявний Батько?

Психоаналіз – «юдейська наука»?

Інтерпретування сенсу священного тексту як трансформації психічних конфліктів близьких до психозу передбачає, про що ми ще зазначимо, навіть певну уразливість психоаналітика щодо біблійного тексту. Чому аналізування почутого, починаючи з Фрейда, завжди виходить на священне, а саме на біблійну сакральність?

Можна було би стверджувати, що сама інтерпретаційна ситуація схиляє до цього. Я чую й інтерпретую про себе чи вголос певний дискурс, який не має сенсу для самого суб'єкта і який, з огляду на це, є реально неактуальним. Однак зі здивуванням я констатую, що аж до вкрай драматичних випадків розпаду суб'єктної ідентичності чи лінгвістичних зв'язків, все ж Сенс в аналізованих особах присутній. Це уявний Батько? Чий Батько?

Паралельно інтерпретаційна конструкція психоаналітика, котрий сприймає дане мовлення як заміщення чи контр-заміщення, слугує опорою можливого сенсу (коли я повідомляю інтерпретацію) чи сенсу довільного, ексцентричного (коли я сповідую мовчання). Ця інтерпретаційна конструкція настільки безумна, що моє бажання виправдати її – єдиний спосіб (чи ж єдиний?) вивести

⁷ Cf. J.Kristeva, "L'abjet d'amour" in *Confrontation*, j 6, 1981, p. 123-125, repris in *Histoires d'amour*, Denoel, 1983, p. 53-65, Folio "Essais", Gallimard, 1985.

мовлення аналізованого зі затьмарення до певної самостійності; не відкидаючи кризових ситуацій, на них не загострююся і не відчуваю від цього задоволення. Я пропоную уявну конструкцію, котра виконує функцію безмежної істини. На противагу позитивістській інтерпретації, яка, окреслюючи реальність, прагне мати за собою останнє, вагоме слово щодо уявної цінності наданих можливостей, психоаналітична інтерпретація – уявний дискурс у функції істини – неминуче торкається особливого статусу умовності, власне *тексту*.

Умовність священного тексту? Ця гіпотеза не відкидається зразу ж, що приваблює різного роду раціоналістів: здається, неможливо уявити собі психоаналітика, скажімо, в Коллеж де Франс. І дуже швидко виявляють, що текст психоаналітичної інтерпретації послаблює всіляку віру, психоаналітик починає викликати підозру і стає вигнанцем із храмів і церков. Чому?

Психоаналіз не позбавляє «бажання», в нормуючи його чи даючи його розуміння, як про це досить часто говорять. Так, він тне з-за плеча, але тільки підрізає крила Феніксові: підпорядковує бажання принадливому об'єкту, що його зовсім неможливо означити. Те, що даний об'єкт вдягається в коштовні шати Богині-матері, яка волає до нас, починаючи з вроджених фантазмів і аж до інтерпретаційних бажань, – ось що не зоховається від пильного ока психоаналітика. Таким чином психоаналітик може лише віддалятися від Віри в релігійному сенсі до містичної віри в Богиню Раціо.

Отже, психоаналітик, читаючи Біблію, дає трактування й інтерпретує симптоматику, спираючись на саму оповідь. Однак цей сплав із біблійним нарративом веде до роздвоєння. Стосовно Сенсу, що приписується Іншому, психоаналітик стверджує інтерпретацію: він лишає престолу цього Іншого, Батька чи Закон, із його солодкою владою.

Відомо, що інтерпретаційне бажання, очищене і не втамоване фантазмом іншого, саме занурюється у фантазм повернення до джерел, де ховається притягальний образ матері. Така викривальна позиція із засад суворого монотеїзму свідчить про язичницьку материнську одержимість, котра її творить. Психоаналіз лише запобігає пастці архетипових джунглів у своєму власному садомазохістському тріумфуванні, торкаючись сенсу сказаного, що продукується через неймовірний Об'єкт (через батьківський Закон до материнської чарівності). Аналітик, що надає цьому сенс, повинен буде з часом зрубати гілляку, на якій сидить. Оскільки рушійною силою віри є фантазм повернення до матері, від якого віра біблійна достеменно нас віддаляє. Ця амбівалентність, якою глибоко просякнутий юдаїзм, робить його найменш релігійним з-посеред релігій.

Християнство раптово зняло завісу з віри, виставивши на світло після тривалого новозавітного замовчування цієї теми, аннали Богоматері⁸. На противагу Фройдю можна було б стверджувати, що наявність Діви Марії в християнстві є якщо не розворотом до язичництва, то визнанням прихованого образу сакрального механізму (*загального сакрального механізму*), котрий,

⁸ Cf. J. Kristeva, "Herethique de l'amour", in *Tel Quel*, j 74, hiver 1977, repris dans "Stabat Mater", in *Histories d'amour*, op. oil., p.295-327.

затягуючи нас у свій колисковий і дратівливий ритм, залишає нам лише один шлях спасіння: віру в Отця.

Психоаналіз є чимось більшим. Це означає, що він є «посткатолицьким», коли явно висвітлює найперше *сенса* як *фантазм*; далі, коли вбачає за різноманітними фантазмами первинний фантазм – поклоніння об'єкту *материнської любові*, причині вічного повернення; і коли, врешті, він включає *свої власні вчинки* у той же шлях вічного повернення, шлях згорання, з огляду на цю потрібність.

Отже, все переходить у вогонь. Вогонь Геракліта. Або ж вогонь Неопалимої Купини. Вогонь, що обпікає язик Ісаї. Чи той вогонь, котрий спускається на П'ятидесятницю... Таким я бачу буття, правдиву долю сенсу з позицій психоаналітичного сеансу: полівалентним, нерозв'язним, пламенючим, і в той же час Єдиним, що проявляється тут і зараз. Він зобов'язує психоаналітика, погодьмося, чіплятися за біблійну суворість, за її логіку і любов, тому що цей вогонь *існує*, і він не згасає раптово. І нехай він більше не засліплює нам очей: нехай ми бачимо цей вогонь... Ось все що можна сказати на даний момент.

Роль психоаналітика завжди інша, ніж біблеїста, раціоналіста чи позитивіста. Вона розчаровує, здебільшого дивує, деякою мірою викриває дещо невідоме, тимчасове, що коливається в пустоті. Етика всієї конструкції лікування вибудовується не на надії, а на вогні мови. Що дратує віруючих, тобто незначну частку людей, усупереч загальній думці. Психоаналіз, за словами Фройда, «розлючує» людські істоти, штовхає їх на протиріччя з собою...

Центральне місце і підводний камінь цього заглиблення полягає в щедрості безтурботної легкості безкінечного аналізування, у якому ховається біблійна логіка. Не визнавати міці її гостроти, щоб ексгумувати тіло; витравити Батька, щоб відновити Матір чи задалене бажання, що легко призводить до щиросердого антисемітизму, який клінічно характеризує пацієнта в лоні материнського фантазму як залежного або в стані надії. Небуття (*désêtre*) істоти обраної, виняткової також важко аналізувати. Навпаки, ригористичне «математичне» читання біблійного тексту, що уникає двозначностей, особливо в язичницькій частині, зосередженій на материнській тілесності, яку ми назвали логічним бажанням засновника монотеїзму – таке «наукове» читання приводить в аналітичній практиці до чоловічої істерії (у чоловіків й у жінок), інспірованої, як сказав би Лакан, параноїчною любов'ю-ненавистю до Іншого. Чи не це ми бачимо на прикладі різних шкіл і розколів останніх часів?

Що робити?

Можливо, ще раз перечитаймо Біблію. Звичайно, з метою інтерпретації, але ще й для того, щоб виявити себе, зрозуміти себе, свої власні фантазми, свої інтерпретаційні психози.

Переклад надійшов до редакції 25. 01.2016

Прийнято до публікації 21.03.2016