

Олег Перепелиця

ПОРНО(У)ТОПІЯ МАРКІЗА ДЕ САДА: «ФІЛОСОФІЯ В БУДУАРІ» VS «БЕНКЕТ»

«Nous allons sans doute humilier ici l'orgueil de l'homme, en le rabaissant au rang de toutes les autres productions de la nature, mais le philosophe ne caresse point les petites vanités humaines; toujours ardent à poursuivre la vérité, il la démêle sous les sots préjugés de l'amour-propre, l'atteint, la développe et la montre hardiment à la terre étonnée» [Sade 2010: 151].

За фасадом історичної будівлі філософії, прикрашеним концептуальними творіннями знаних майстрів думки, систематиків і критиків, ортодоксів і ревізіоністів, іноді зустрічаються, скажімо так, досить делікатні фігури, яких навряд чи згадають у першому або навіть десятому десяткові тих імен, що їх мають неодмінно знати філософські неофіти. Саме до таких контроверсійних фігур належить Донасьєн Альфонс Франсуа де Сад, маркіз, якому зазвичай додають епітет «божественний». За його життя годі було й фантазувати про настання часів, коли він вийде з тіні маргіналії, естетичних чи етичних, і, зрештою, «шкільна філософія» залучатиме його твори до курсів, що їх мають засвоювати випускники філософських факультетів.

Проте не можна сказати, що Сад – це забуте, й поготів – викреслене з історії (філософії) ім'я. Про нього ніколи не забували: і тому, що цензори (насамперед релігійні) постійно нагадували, що всі твори цього «чудовиська» заборонено, і тому, що цей заборонений плід (не)людської фантазії привертав постійну увагу прихильників і/або критиків. Однак лише після відкриття Сада сюрреалістами настав час інтелектуалам (літературним критикам і філософам) спробувати збагнути стилістичні й змістовні особливості його найодіозніших текстів. Здається, і самому Садові було би приємно, що тут йдеться не про етичну реабілітацію його поглядів. Йому вдалося так написати свої книжки, що навіть визнаючи їхню пародійність, навряд чи хтось наважився би знайти в них щось на кшталт богошукання чи соціальної справедливості. Бо, як відзначив ще П'єр Клосовскі, якому належить чи не найперша інтерпретація Сада-філософа, саме в атеїзмі та антисоціальної спрямованості полягає сенс садівської експериментальної думки [Klossowski 1991].

© О. Перепелиця, 2016

Врешті-решт, Сад став літературним класиком, його твори виходять друком у найпрестижніших видавництвах, а його думки дедалі частіше знаходять місце не лише в текстах провокативних мислителів, але й в опусах науковців і академічних філософів¹. Щоправда, складається враження, що не завжди їх цікавить сам по собі Сад. Останній радше постає для них гарним приводом попрактикуватися в розвитку власних ідей, розробити або аргументувати власну позицію. Але все це не заважає виголошенню гучних оцінок щодо місця його доробку в сучасній культурі, яку на різний копил тлумачать як садистську, а Сада, певна річ, як філософа, якому вдалося схопити/виразити й (чи то) дух епохи (пост/просвітницької, пост/сучасної), і (чи то) дух сучасної філософії [Allison 1995: 1-15]. Окрім провокативного визнання Сада своїм «ближнім», запропонованого Клосовскі, згадується теза Теодора Адорно й Макса Горкхаймера про Сада, що втілює «діалектику Просвітництва»: все, репрезентоване філософією від кантівських Критик і до ніцшевської «Генеалогією моралі», було здійснене Садам, адже в його творчості представлено розсудок, який не потребує керівництва з боку іншого, тобто – звільнений від опіки буржуазний суб'єкт [див.: Хоркхаймер 1997: 110]. З іншого боку, Мішель Фуко зазначав, що завдяки Садові західний світ знову знайшов можливість перейти межу розуму в несамовитості насильства та, минаючи всі об'єкти діалектики, повернутися до трагічного досвіду божевілля [Фуко 2010: 625]. Зрештою Жан-Клод Мільнер виголошує доволі категоричний вердикт: «сучасна філософія завжди завершується садизмом» [Мільнер 2009: 90].

Мільнер також розкриває наявність прямого зв'язку між платонізмом і садизмом. Саме цей зв'язок і розрив, який ним (чи в ньому) утворюється, є предметом моєї статті. Намагаючись розгадати мету й сенс садівських нарацій, інтерпретатори вже не раз відзначали пародійність мови Сада [Beauvoir 1967; Schorderet 2011]². Та справа не лише у створенні доброї сатиричної пародії-викриття, але й у тому, щоби запропонувати в ній власну альтернативу. Пародія має визначити, альтернативою чого саме є садівська позиція. «Філософія в будуарі»³ вже своєю назвою натякає на загальний контекст, в який її слід вписувати. Це є філософія, і філософія, що має своє принципове місце, де її належить транслювати/практикувати, себто будуар. Її підзаголовок «Імморальні вчителі» пояснює, до якої філософської традиції вона належить. Перш за все – до просвітницького педагогічного філософського роману на кшталт «Емілія» Жан-Жака Русо, який трансформується в лібертенську форму, адже дидактичне завдання, яке розробляє Сад, стосується саме

¹ Доволі показову зміну тлумачень творчого доробку Сада демонструє у своєму дослідженні Джон Філіпс [Phillips 2014]. У контексті даної статті слід також відзначити деякі публікації зі спеціально присвячених Садові журнальних чисел; йдеться про тексти Жан-Крістофа Абрамовічі [Abramovici 2015], Мішеля Делона [Delon 2015], Армей Сен-Мартен [St-Martin 2015], Джона Філіпса [Phillips 2000; 2007].

² Ален Шордере у своїй дисертації комплексно досліджує твори Сада як пародійні, а також враховує всі обертони й алюзії садівського гіпертексту (або гіпотексту, hypotexte). Важливо, що Шордере вказує на пародію як на елемент, властивий Просвітництву як такому, а творчість Сада тлумачить як таку, що гіпертрофує й конденсує в собі цю пародійність.

³ Або «Будуарна філософія», як у чи не єдиному (до речі, це красномовно свідчить про вітчизняну «зацікавленість» Садам) українському, і то не повному, перекладі творів Сада, здійсненому Віктором Андрійцем [Сад s.d.].

специфіки й структури виховання лібертенських «чеснот», які в цьому конкретному випадку призначені для «панночок»⁴.

Втім текст написано так, що досвідчений читач обов'язково пригадає побудову діалогів Платона. Це, звісно, дозволяє вписати Сада в традицію платонівської пайдеї, але, природно, – як її протилежність. Хай там як, а принаймні три платонівські діалоги – «Бенкет», «Горгій» і «Держава» – спадають на думку. Цей зв'язок різною мірою вже аналізувався. Клосовскі протиставляв Садову «утопію зла» як «філософа-злюдія», який керується пристрастями, Платонівій «утопії добра» [Klossowski 1991: 13]. Деформація/деконструкція Платона, яку здійснює «будуарна філософія», у цьому контексті доволі приголомшлива: розумна безпристрасність платонівського філософа-правителя трансформується в апатичну пристрастність садівського філософа-лібертена. Філософія з'являється там, де її не мало би бути, а філософ вправляється в тому, від чого мав би дистанціюватися, та ще й посідає при цьому позицію пана. Ця альтернатива розглядається у статті Ірини Протопопової, проте переважно на паралелі «Горгія» й «Жустини» [Протопопова 2011]. Але відмінність і тотожність Платона й Сада також утворюють складну, амбівалентну фігуру філософії, коли «філософська протилежність щодо розуму (в одному випадку він поза матерією, в іншому – і є сама матерія) не заважає приходити до схожих висновків: держава є єдиний організм – тільки у випадку Платона він співвідноситься зі трансцендентним розуму благом, а у випадку Сада – з іманентною йому природою», а звідси: «і в Платона, і в Сада всі громадяни, з одного боку, рівні (у одного стосовно блага, у іншого – стосовно природи), з іншого – у державі існує «природна ієрархія», пов'язана з типом природжених задатків» [Ibid.].

До згаданих щойно тез Клосовскі й Протопопової слід додати ще, наприклад, дослідження Жака Лакана, Жюльє Дельоза й особливо – лаканіансько-феміністичні розвідки Джейн Гелоп. Продовжуючи свої роздуми про Сада [Перепелица 2011; 2013; 2014], я маю намір зупинитися здебільшого саме на «Бенкеті» й на «Філософії в будуарі», але цього разу в історико-філософській перспективі. Якщо я не помиляюся, то саме в такому спеціальному аспекті цілком очевидна контрверза Сад–Платон ще не розглядалася. Я маю на меті довести кілька принципових тез, які, як здається, мають висвітлити філософсько-політичну програму Сада як мислителя, що намагався покінчити з певною традицією змісту й форми філософування, парадоксально трансформуючи, або, точніше, деконструюючи їх таким чином, щоби при цьому залишатися змістовно й формально в її межах.

(1) Сад використовує жанр платонівського діалогу, залишаючи всі його структурні елементи, але створює його альтернативу за рахунок уведення, по-перше, нових концептуальних персонажів, що передбачає гендерне й класове розрізнення, і, по-друге, обов'язкового в душі сучасного йому експериментального емпіризму доповнення теорії практикою.

(2) Саме практика дозволяє Саду здійснити перехід від еротологічного диспозитиву до того, що повною мірою можна називати дискурсом порнографії, при

⁴ Дж. Філіпс у своєму докладному розгляді зокрема й «Філософії в будуарі» зупиняється ще на одному контексті, до якого передусім належить Сад. Це доволі пікантні твори на кшталт «The School of Venus» або «L'Académie des dames» [Phillips 2001: 63].

цьому перетворюючи платонівську спокосу як елемент ідеалістичної пайдеї на педагогіку як елемент матеріалістичного розбещення.

(3) Порнографічний дискурс дозволяє Саду створити новий концептуальний апарат на тлі генітальних тропів, щоби протиставити апологію чуттєвої насолоди ідеології платонічної любові.

(4) Щоби можливість досягти насолоди була більш-менш гарантованою, необхідні відповідні умови. Аби створити ці умови, Сад ретельно розробляє власну утопію/порнотопію, деконструюючи одночасно й платонівську «республіку», і маніфести революційного республіканізму своїх сучасників.

(5) З(а)вершуючи філософію «старого ладу», Сад розробляє засади для нового етапу філософування, який має наступити після революції. Щоправда, цим засадам не судилося насправді стати засадами ані нового суспільного ладу та його законодавства, ані нової філософської академічної традиції. Але правда й те, що в деформованому й адаптованому вигляді деякі з них приймає суспільство споживання, створюючи умови для садистських локусів на кшталт садо-мазо клубів/спільнот, і що філософія (принаймні, як кажуть, «французька») подекуди стає більш-менш схильною до генітальних тропів.

Від пайдеї до імморального навчання

Платонівський або сократичний діалог має ретельно продуману структуру, не менш ретельно досліджену істориками філософії. Перш за все, звертає на себе увагу сюжет, побудова ситуації, головна колізія діалогів. Це ситуація навчальних вправ, представлена опозицією вчитель – учень. Таким чином, сенс творів Платона цілком слушно вбачати в педагогічному їх використанні, тобто пов'язувати їх із пайдеєю. Саме на цьому наголошує Володимир Прокопенко, відзначаючи, що «методологія виховання», за Платоном, і є «фактичним здійсненням його діалогів», адже вони постають «освітніми інструментами викладацької діяльності Платона й академіків» [Прокопенко 2012: 52]. Відомий і персональний склад діалогіантів, що визначається їхньою здатністю до пайдеї, яка персонально обмежується лише вільними чоловіками. Відома й метода здійснення цієї пайдеї – діалектика як мистецтво діалогу.

Розгляньмо на тлі діалогізму Платона три структурні особливості постановки діалогу у «Філософії в будуарі». По-перше, Сад, певна річ, керуючись власною метою, змінює персональний склад учасників педагогічного процесу. По-друге, завдання садівського навчання не лише теоретичне, але й практичне. По-третє, спосіб і мета цього навчання протилежні платонівському.

Якщо в Платона йдеться про виховання юнаків досвідченими чоловіками-філософами, Сад, і не тільки у «Філософії в будуарі», залучає до навчального процесу (навіть у першу чергу й обов'язково) жінок. Причому це стосується як складу вихователів, так і складу учнів. Жінка – ось головний концептуальний персонаж садівських навчальних практик⁵. Зрештою, книзі передують побажання Сада: «Мати

⁵ Дж. Гелоп підкреслює, що важливим є навіть місце, де відбувається ця освітня подія, адже будуар – це власне місце жінки, жіночого усамітнення. І дарма, що входження (entrance) філософії в будуар репрезентує чоловіче проникнення (penetration) в жіночий світ, разом з тим воно звільняє жінку, яка стає справді геть «звільненою (liberated) жінкою» [Gallor 2005: 94].

призначить читання своїй доньці». Сад чи не перший, хто зрозумів жіночі/материнські корені ідеології/влади, і перший, хто вказав (шокуючі) шляхи їх викорочування⁶.

Але найрадикальнішим виявляється навіть не цей *гендерний поворот* у філософії. Найконтрастніше виглядає класовий цинізм Сада, адже обов'язковим учасником принаймні практичного боку справи є людина з народу – слуга-чоловік. Якщо дівчина Ежені – об'єкт виховання, що, кінець кінцем, досягає суб'єктивності/ідентичності лібертенки, то слуга, скільки б він і сам не насолоджувався, – лише *засіб/інструмент* для здійснення насолоди Іншого. Він позбавлений слова й як слухач, і тим паче, як промовець. Слуга-fouteur винесений за межі медіуму мови. Але він – незмінний учасник практичних уроків насолоди. Його справа не в тім, щоби розмовляти/мислити, а в тім, щоб займатися сексом, тим, що він, коли вірити Саду, вміє робити з природи. Як здається, Сад відмовляє йому в можливості бути суб'єктом (навчання), йому на роду написано залишатися тільки додатком до практичних занять. Але справа в тому, що саме *практика насолоди* є метою лібертенів Сада. Зрештою, чому б нам не прочитати садівських fouteurs у душі Лакана. Якщо Я там, де я не мислю і не промовляю, тоді, можливо, саме fouteur ближче за все до такого Я. Принаймні до практичного втілення Я. Загалом, хіба не той, на думку Сада, має потребу в теорії, кого позбавлено цього природного Я, хто втратив природну силу збуджуватися? Хіба існує інший сенс у теорії, окрім збудження? І чи потрібна теорія там, де вистачає сил збудитися? І чи слід природне збудження додатково мастити теорією?

Якщо Платон – це лише теорія, що має породити певну практику, то Сад – це практика, що потребує певної теорії. Алквіад оголошує чи не найважливішу істину платонівської пайдеї як духовного/інтелектуального пробудження: «ὄστε μοι δόξαί μῆ βιωτὸν εἶναι εἶχοντι ὡς εἶω», як зазвичай перекладають: не можна більше жити так, як я живу [Платон 1993: 126], або в українському перекладі: «годі, такому як я краще не жити» [Платон 2005: 95]. Ежені перетворюється самими практиками, які постійно удосконалюються, доводячи теорію й знаходячи в теорії своє виправдання. Так, убивство, якщо воно реабілітоване теорією, що посиляється на закони природи, не може не статися, як і богохульство, інцест, содомія тощо. Насолода – справа передусім практична. Практика засвідчує важливий *матеріалістичний поворот* – від духовних вправ до *матеріальних вправ* [Перепелица 2014: 207-209]. У певній мірі їхній сенс близький – приборкування афекту. Але різниця між ними полягає у специфікації вправ, змісті та меті приборкування. Тобто йдеться про те, що ми або так налаштуємо свою душу, що відмовляємося від афектів та пристрастей, або так катуємо тіло насолодою, що володарюємо над афектами. За Садам, перше є протиприродне страждання, а друге – гедоністичне життя, згідно з природою.

З цим, здається, можна пов'язати й розрізнення в методиці виховання. Діалектичній іронії Сократа протиставлено лібертенські сатиричні напучення. Розум, що практикує турботу про душу, не має гарантованої кінцевої істини, яку слід здійс-

⁶ Платон, навпаки, повчальнішу промову в «Бенкеті» вкладає в уста жінки-жриці Діотіми, чие ім'я прозоро натякає на її патріархальний авторитет, як охоронниці честі Зевса. Ця дивна влада матері, на якій побудований диспозитив сім'ї й яку викриває Сад, ґрунтовно аналізується Марселем Енафом у двох підрозділах з показово «реактивними» поняттями в назвах: «відповідь матері» і «помста лібертенок» [Енафф 2005: 406-417].

новати повторенням, він лише має уявлення про її існування – власне це є те, що прийнято називати ідеальним. Отже, маевтика Сократа має допомогти народити знання про цю загальну істину. Розум, що практикує турботу про тіло має, навпаки, постійно повертатися до минулого досвіду, адже лише це є гарантією повторення насолоди. У діалектиці душі або духовних вправах (по суті протягом усієї історії метафізики: від сократичної маевтики й до феноменологічної редукції) ми маємо *відмовлятися* від усього, що знали, аби *очиститися* для досягнення істинного знання. У діалектиці плоті або матеріальних вправах ми повторюємо/відтворюємо увесь наш досвід, аби *наповнитися* істинною насолодою. Тут тілесному спустошенню катарсисом протиставлено плетору тілесної насолоди, досягти якої можна лише у стані повної апатії.

Від еротології до порнографії

Відмінності цілей і технік утворюють відмінності між дискурсами. Можна припустити, що Сад мав намір зруйнувати величний дискурс/диспозитив Ерота, який встановлювала і сповідувала вся класична традиція західної філософії. Власне відсутність еротологічної мови в тексті про секс, перетворює цей текст, як зазвичай кажуть, на порнографічний. У «Бенкеті» Платон виводить роздуми про любов за межі чуттєвих/плотських стосунків. Саме для цього він, дещо несподівано, уводить наприкінці діалогу ще одного додаткового персонажа – Алквіада, закоханого в Сократа. Саме цей персонаж розкриває специфіку уроку, який дає Сократ. Адже діалектика любові, про яку тут ідеться, пов'язана зі зміщенням так би мовити її суб'єкта від закоханого до коханця. Це проблема місця Бога чи його субститутів, роз'язання якої презентує так звана діалектика краси, що її викладає Діотіма [Платон 2005: 80-85]. Формально/ззовні своєю поведінкою Сократ виглядає як типовий спокусник, що «радше закохував у себе, ніж сам виявляв любов» [Ibid. 107], але він, як указує Алквіад, ніяк не користується цим, адже сенс цієї спокуси – щось інше, винесення духовного досвіду в, так би мовити, трансцендентне/метафізичне любові.

Саме у цьому Сад розходиться з Платоном і всією філософією, яка його наслідує. По-перше, Сад відмовляється від діалектики спокуси-пайдеї, ніяк не розрізняючи виховання й спокусу. Саме в цьому й полягає сенс школи лібертинажу, яку засновують вчителі-імморалісти (*les instituteurs immoraux*). Вже на початку твору досвідчена лібертенка пані де Сент-Анж проголошує свій погляд на педагогічне завдання: «Я матиму дві насолоди водночас: по-перше, сама навтішаюся злочинним любострастям (*voluptés criminelles*), по-друге ж, мені буде вельми приємно дати кілька уроків, прищепити розпусні смаки прегарній невинниці, яку я зловлю в наші сіті» [Sade 2010: 12]. Ця педагогіка є спокусою, або розбещенням.

Освіта-як-розбещення має на меті «задушити в юному серці всі насіння чесноти й релігії» [Ibid.]. Сократа було засуджено за розбещення, яке полягало у створенні нових богів; садівські лібертени розбещують тим, що вбивають будь-які залишки божественного⁷. Це, взагалі кажучи, можливо, єдина завершена філософія, яка відверто відмовляється від богошукування та його субститутів, відтак найсуттєвіше в ній – богохульство як таке. Філософський Ерот Платона маркує перехід від

⁷ Це доволі показова історія (філософії як еротичного/сексуального дискурсу/топосу) – зсув від міфологічного пошанування богів до логічного доведення полу-божественної природи Ерота й, зрештою, до емпіричного утвердження безбожного розпусництва (*libertinage*).

архаїчних практик осанни й евлогії до конституювання ерото-логічного медіуму раціональної метафізики. Сад очищає філософію від будь-яких форм і залишків теології, пропонуючи атеїзм, але наполягає на необхідності богохульств у двох вимірах: як засобу боротьби з релігією, владою попів, і як засобу для задоволення. Богохульство утворює обов'язковий дискурсивний декор порнографії. Певною мірою саме «Філософія в будуарі» є ідеальним порнографічним твором, адже вона маніфестує повну реабілітацію блуду й проституції, поєднує непристойний діалог і утопічний трактат [Schorderet 2011: 18], підсолджуючи насолоду богохульством і обсценною лексикою.

Дискурс Сада, як наголошував Ролан Барт, взагалі є повною протилежністю еротизму. Барт має на увазі, що в Сада ніколи не буває ніяких різновидів приховування/роздягання (ані стриптизу, ані метафорики), що становлять дискурс еротизму; у Сада є лише ствердження й комбінаторика, за якими ми й сьогодні легко розпізнаємо порнографію. Саме комбінуючи дії, що розбещують, Сад утворює нову мову, яка вже не промовляється, а натомість здійснюється в учинках [Барт 2007: 38]. І головне в тому, що мова ця – філософська.

Концепти *voluptés*

Спокуса, розбещення, богохульство, порнографія – все це важливі ознаки садівського дискурсу. Проте філософським його робить не лише зміст, але й особливий концептуальний апарат. Філософія розпочинається з прояснення понять, із, як слушно зазначав Мартин Гайдеггер, питання «Що це таке?» Але те, чого навчає нас ця давня філософська традиція, це недосяжність референційності. Вона лише вчить, чим щось *не є*, і завжди залишається за крок від того, щоб сказати, чим же воно є насправді.

Сад, навпаки, відразу прояснює значення будь якої речі. З цього починається навчання. І це у повній мірі відповідає ідеї Просвітництва: розкрити всі таємниці буття/природи. Взагалі-то, Сад надає тексту досить незвичного вигляду: з одного боку, він намагається відразу вказати, що є чим, запозичуючи манеру наукового дискурсу енциклопедистів, з іншого ж, прагне бути белетристом, який розповідає повчальні історії. Балансуючи посеред такої роздвоєності тексту між перцептом і науковим поняттям, він створює концепти своєї нової «республіканської» філософії насолоди. І, власне, сам концепт насолоди.

Навчання складається зі з'ясування призначення, опису, розглядання й застосування органів, які є засобами для насолоди. Власне усі ці органи (статеві, ерогенні зони) і є медіумами, що забезпечують усі численні комбінації й, так би мовити, *будуарну комунікацію* в лібертентському всесвіті Сада. Крім того, до словника включено роз'яснення дій, операцій, які пов'язані з визначеними органами⁸. При цьому Сад вживає як медичні/наукові назви, так і їхні метафоричні еквіваленти та неодмінно, що є його родзинкою, їхні арго-варіанти (зазвичай виділені курсивом). Але сенс такого вживання аж ніяк не епістемологічний і не метафорично-еротичний. Передусім він обсценний і полягає в тому, щоб докладно знайомити

⁸ До них додаються ще й, так би мовити, «академічні іспити» (academic examination), що є водночас і «медичними оглядами» (medical examination; термін examination поєднує освітній процес із науковим дослідженням), що мають подвійний зміст (фізичний і буквальный), напряду пов'язані з органами-отворами, які дозволяють проникати в той об'єкт дослідження/освіти, яким є вихованець [Gallop 1982: 125-126].

читача з вокабулярієм лібертенів. Показове тут зауваження пані де Сент-Анж, яка проводить розрізнення між задоволенням злягання (написано прямо мовою арго: *de foutre*) і народжуванням дитини та відмовляється від подробиць щодо останнього, адже вони стосуються медицини й «сумного механізму народонаселення», і аж ніяк не лібертенських задовольень (*voluptés libertines*) [Sade 2010: 23]. Слова загальною необхідні лише для збудження й задоволення.

Цей каталог концептів встановлює прерогативу миттєвих задовольень, що мають розтягуватися в часі й постійно повторюватися, аж поки смерть не припинить їх. Відтак ідеться, не більше й не менше, як про альтернативу платонівсько-християнським сподіванням на безсмертя й сократичній метафоричній вагітності/народження. У цьому полягає чи не найпоказовіший жест Сада, який до того ж дозволяє поєднати генітальні тропи/концепти з його загальною матеріалістичною концепцією. Життя і смерть у природі утворюють кругообіг з повторень. Саме так відтворюють задоволення й лібертени – так само, як збуджується, наливаючись бажанням «член» (*membre*) і як перетворюється він на «ніщо», «зводиться нанівець» (*réduit à rien*) [Ibid. 24], кінець кінцем, спустошений⁹.

З цього пародійного дискурсу¹⁰, що нагадує і про Аристофана з Лукіаном, виходить своєрідна суміш, контамінація, утворюючи яку Сад ніби завершує просвітницьку суперечку театралів і філософів, трансформуючи доробок науковців експериментаторів і сміючись над сподіваннями теоретиків утилітаристського штибу, що мріяли про зростання народонаселення та його достатку, залишаючи далеко позаду Платона з християнством, виписуючи твір, в якому драматична форма дозволяє викласти зміст лібертенської філософії, яка концептуалізує утопію насолоди.

Порно(у)топія

Памфлет, який Дольмансе дає зачитати Шевальє, маніфестує садівську утопію, яка є атеїстичною, а відтак і натуралістичною, аморальною, а відтак лібертенською. В традиції, яку започаткував Стівен Маркус [Marcus 1966], подібні утопії отримали назву порнотопії – тобто утворення певного локусу, в якому не діють ніякі соціальні норми і моральні імперативи. Але Сад ніколи не обмежується лише описом сексуальних актів і демонстрацією статевих органів. Він завжди теоретизує, пояснюючи за якими правилами утворюються порнотопії, що робить його не лише порнографом-фантастом, але й філософом-утопістом, який формує кордони нового суспільства, яке протиставлене всій традиції, що походить від політичного еросу греків [див.: Ludvig 2002], з усіма його чеснотами: такими, як любов, дружба, вірність, відданість, жертвовність тощо. Основний «імператив» садівської утопії – *індивідуальне задоволення* – принципово відмежовує його від усієї утопічної традиції *суспільного блага*, яку розпочав Платон. І в цьому пункті Сад іде до кінця,

⁹ Слід відзначити, що Сад доволі часто використовує слова з основою «*anéant*», яка має значення руйнування, знищення і зникнення [див.: Ibid. 24, 98, 129, 152, 153]. Саме це відбувається, як бачимо, і з пенісом (ерекція з'являється і зникає), і саме це є складовою природи (яка постійно народжує і руйнує), і саме це маємо робити з законами (встановлювати і переважно знищувати).

¹⁰ Розглядаючи «Філософію в будуарі» у контексті бахтінської методології, Дж. Філіпс оцінює її як амбівалентну, гібридну, карнавальну за стилем, позначену інверсією низу і верху, офіційного і масового, гротескного і класичного, глузування з влади. Це *обсценна мізансцена*, що перевертає реальну obscenність Терору, який уособлює соціальний репресивний порядок [Phillips 2012: 171].

пропонуючи у шостому діалозі «Філософії в будуарі» памфлет з показовою назвою «Французи, ще одне зусилля, якщо ви хочете бути республіканцями».

Перший принцип, з якого розпочинає Сад, стосується місця релігії у новій республіці¹¹. На його думку, принципом має стати знищення культів і віросповідань, «скіпетрів та ідолів» [Sade 2010: 122]. Релігії слід позбавитись як несумісної, на думку Сада, зі свободою. Виходячи з принципу свободи *поза* релігією, він пропонує нові доміанти виховання й «народної освіти» (*éducation nationale*). Це чесноти егоїзму, «особистого щастя», «непорушного закону особистої вигоди», що базуються на пародіюванні християнсько-кантіанської формули: нехай люди відчують себе щасливими від того, що зроблять інших настільки ж таланитими, наскільки самі бажали б стати [Ibid. 125-126]. Хоча Сад раніше деконструє цю формулу, даючи приклад власного її тлумачення як загального закону природи, що його оголошує Дольмансе, звертаючись до Ежені: «я шмагаю її так сильно, як сам бажав бути відшмаганим» [Ibid. 102]. Далі, комбінуючи сцену з учасників забавок, коли Дольмансе шмагає відразу двох, Ежені й пані Сент-Анж, а Огюстен і Шевальє удвох шмагають Дольмансе, Сад на прикладі демонструє, що має на думці.

Ця здавалося б безжальна й жорстока філософія, проте, виходить з дивної діалектики болю – насолоди. Адже, як зауважує пані Сент-Анж, лише через біль можна досягти задоволення [Ibid.]. Тож у природному бігу народження й руйнування перевага віддається останньому, але з нього ж і виникає задоволення, насолода. Така логіка цілком відповідає формулі памфлету, боцїмто слід не просто слухати голосу природи, а, що важливіше, навчитися отримувати насолоду, дотримуючись її законів, «простих і мудрих, накреслених у серці кожної людини» [Ibid. 126]. При цьому Сад розуміє, що такий егоїстичний гедонізм – повна протилежність ідеї Творця й прогресу, спрямованості й есхатології історії, тому зауважує, що навколишній світ завжди залишиться тим, що є, він не має ані початку, ані кінця [Ibid.]. Й оскільки у природі немає вищого/трансцендентного сенсу, всі її створіння рівнозначні/рівноцінні в кругообігу життя і смерті, нема ніякої ієрархії душ і чеснот. І, знову ж, із цим пов'язаний вельми характерний для Сада софізм: відчувати жаль до іншого, або турбуватися про нього значило би ставити його вище за себе.

З цієї онтології чи філософії природи висновуються й загальносуспільні закони нової республіки, щодо формування яких Сад достатньо оригінально переосмислює такі поняття, як братерство, любов, гуманність і благодійність. Але, перш за все, якщо ми бажавмо будувати суспільний лад за законами природи, то маємо зрозуміти, що *не існує* жодних універсальних законів, загальних обов'язків і загальних покарань. Якщо так, то вірний шлях до написання нових законів полягає в перекрученні законів старих, тобто метафізичні закони слід відмінити, натомість встановивши фізичні.

І одразу після повної реабілітації атеїзму та богохульства і скасування теократії, за Садам, слід заборонити смертну кару як таку, бо закон, який дозволяє замах на життя людини, «непрактичний, несправедливий і неприпустимий» [Ibid. 132]. Але, при цьому, індивідуальне вбивство має бути реабілітовано, адже таким чином люди здійснюють на ділі отриману від природи, нічим не обмежену свободу (і не-

¹¹ Слід окремо зазначити, що Сад був послідовним (на свій копил) прихильником республіканізму й критиком класичного республіканізму. Загалом тема «Сад і республіканізм» охоплює як літературу, так і політичну діяльність Сада [див.: Nadeau 2007].

стримну пристрасть) зазіхати на життя інших людей [Ibid.]. Щодо цього пункту Сад вкрай послідовно проводить лінію розрізнення між (будемо мати на увазі аналогію з Імануелем Кантом) поняттям за суспільним законом і поняттям за природою. Останньому він надає абсолютної переваги. Саме щодо цього пункту цілком виправданим є зауваження Дельоза буцімто Сад переступає/повалює закон, цього породителя тиранів, і сходиться до певного вищого принципу, яким є вже не Благо, а Ідея Зла; таким чином, разом із поваленням закону відбувається повалення платонізму, яке відкриває *«першу природу»*, протиставлену вимогам й інституціям *«другої природи»*, й таку, що має інституціоналізовану анархію за найвищу модель [Делез 1992: 266-267].

Далі Сад, постійно посилаючись на приклади з історії, поступово реабілітує наклеп, крадіж, розпусту й убивство. Водночас він наполягає, що наклеп навіть слід заохочувати. Щодо крадіжки, тут він пропонує прийняти оригінальний «закон», що слід карати того, хто припускається злочинної безтурботності, дозволяючи себе обкрадати, і натомість слід реабілітувати крадія, адже він дотримується «найрозумнішого з рухів природи» – інстинкту самозбереження, – прагнучи вижити, «байдуже за чий рахунок» [Sade 2010: 136].

Далі йде найпринциповіша для Сада низка заборон, пов'язаних із гріхом розпусту, які він пропонує скасувати: проституція, адюльтер, інцест, звалтування й содомія. Як непохитний представник Просвітництва, Сад стверджує, що не слід опиратися природі й викликаним нею прагненням до чуттєвих насолод, які слід роздмухувати, наприклад, оголенням; слід забезпечувати всілякі умови для доступу до предметів хтивості (*des objets de luxure*), коротше – жодних обмежень, бо саме в чуттєвих задоволеннях має бути найбільша свобода. Задля її реалізації слід спорудити «просторі, охайно мебльовані, безпечні в усіх відношеннях» приміщення, куди будуть приходити розпусники (*libertins*) задля задоволення своїх примх з особами «будь-якої статі й віку» [Sade 2010: 138].

Чуттєвих пристрастей, звісно, є багато. Всі вони мають бути реалізовані. Але лише на рівні відносин між індивідами. Так, Сад, як республіканець, постійно нагадує про важливість повалення деспотизму, але кожна людина від природи має тягу до деспотизму (це, слід принагідно зазначити, – вправний ескіз до концепції «волі до влади»), тож її слід задовольняти, утворюючи локуси на кшталт гаремів і борделів. Загалом, проституція й жінок, і чоловіків має слугувати задоволенню будь-яких примх, будь-якої статі, будь-якого віку й у будь-який спосіб.

Через це Сад реалізує важливі принципи свободи й рівноправ'я, що загалом торкається лише де(кон)струкції інституту моногамної сім'ї під тим приводом, що ніхто з природи не може належати комусь одному. За законами природи, «жінка належить геть усім чоловікам» і не має права відмовити будь кому, хто її забажає [Ibid. 143]. А оскільки жінка має нахил до сексуальних насолод і оскільки її «призначення» – давати радість всім чоловікам, то лише слід надати їй місце, де вона у повній мірі розкриє природу й, звісно, сама отримає все (будь що й будь кого), що забажає¹². З такої логіки випливає ще один типовий для Сада софізм: «спільність володіння жінками, яку я заснував, з необхідністю передбачає інцест» [Ibid. 146].

¹² Це досить цікава особливість садівської утопії: загальне володіння має знищити приватну власність, на якій будується інститут сім'ї, але при цьому деконструюються позиції суб'єкта й об'єкта. З позицій філософії егоцентризму, *інший* не має іншого значення, окрім еротичного об'єкта [Phillips 2001: 75]. Але, звідси ж, кожен водночас є й суб'єктом, й об'єктом. Отож,

Аби реабілітувати більш суперечливі задоволення, Сад ще раз наголошує, що «всі наші схильності закладені в нас природою, а вона вельми мудра й послідовна, щоб не постачати нас тим, що могло би їй нашкодити» [Ibid. 148]. Саме це стосується, по-перше, содомії і, по-друге, вбивства. Найрозрапушіший із лібертенів «Філософії в будуарі», Дольмансе, на різний копил¹³ обґрунтовує природність і правомірність содомії, реабілітуючи не лише гомоеротичні відносини, але й анальний секс як такий. До речі, ім'я Сократа кілька разів згадується у цьому содомському контексті, з якого утворено неологічне дієслово «сократизувати» (socratiser) [Ibid. 89, 179], що вживається виключно як синонім «содомізувати» (щоправда з деякими садівськими властивостями). Цей жест «to stick a finger up the anus», як уточнює Дж. Гелоп, прямо натякає на давньогрецький зв'язок між педагогікою і педерастією, який викриває освітній процес як діалектику бажання, адже разом із фалосом в невинного/пустого учня ззовні «вводиться» бажання. Таким чином, процес навчання є це «введення» («introduction») бажання вчителя [Gallop 1982: 118]. Проте цей проникаючий сократичний палець («penetrating socratic finger») вже не є унікальний фалос, він позначає множинність (адже пальців багато) [Ibid. 119-120], яка деконструє класичну модель освіти. Але разом із тим тут ідеться про антитезу платонізму. Якщо Сократ конститує дистанціювання від прямого гомосексуального проникнення, що лише роздмухує закоханість/бажання учня, яке має завершитись ідеалістичним піднесенням душі, то садівський освітній процес, навпаки, розпочинається (і далі повторюється) з матеріалістичного огляду, універсальність якого уособлює анус, з прямого проникнення, яке роздмухує бажання/насолоду разом учня й учителя.

І завершується програма нової утопії садівського республіканізму обґрунтуванням легітимації вбивства, яке посилається на, можливо, найрадикальніше відкидання так званої «тези про людську винятковість» [див.: Шеффер 2010]. «Що є людина, чим відрізняється вона від інших рослин та інших тварин? – запитує він і негайно відповідає: рішуче нічим. На цій планеті вона опинилася з волі випадку; подібно до них, вона народжується, розмножується, росте та в'яне; після чого досягає старості й провалюється в небуття (dans le néant)». Звідси напрошується логічний висновок: вбити людину – те саме, що вбити тварину [Sade 2010: 151].

Така легітимація вбивства передбачається ширшим уявленням, згідно з яким деструкція, руйнування і смерть є необхідними елементами природи. Сад знову риторично запитує: «Якими є вихідні матеріали (les matières génératrices) природи? З чого складаються всі народжені на землі істоти? Чи не є три стихії, що їх утворюють, продуктами початкового розпаду інших тіл? Якби всі індивіди жили вічно, хіба не втратила би природа здатність створювати нові творіння?». І очікувано дає відповідь: «Якщо безсмертя живих істот для природи неприйнятне, тоді знищення (destruction) їх є одним з її законів», і природа здатна творити, лише черпаючи ма-

сформульовану Лаканом максиму садівської етики, за якою кожен має право користуватися іншим, хто б це не був, як інструментом власного задоволення [Лакан 2006: 105], слід тлумачити діалектично. Адже цей інструментальний погляд на іншого як на засіб має на меті загальність задоволення й передбачає загальний доступ до нього.

¹³ Окрім законів природи, він завжди посилається на історію, вказуючи неабиякі знання з античної філософської й історичної літератури, застосовуючи метод своєрідного «історизму», що дозволяє йому висловлювати ідею ціннісного релятивізму, доводячи, що содомія або вбивство не є злочином у політичному й загальносоціальному сенсах.

теріал із мас руйнування (*masses de destruction*), що їх постачає смерть» [Ibid. 152]. Але смерть – такі обертони садівської діалектики – не можна звести до акту, ідеї знищення (*l'idée d'anéantissement*), або кінця життя якоїсь тварини, тут йдеться лише про елементарну трансмутацию (*simple transmutation*), яка лежить в основі вічного руху як «істинної сутності матерії» [Ibid.]. Таким чином, Сад дає матеріалістичне тлумачення піфагорійського метемпсихозу.

Ця концепція вкрай антиплатонівська, як і антихристиянська, адже вона базується на відмові від самої ідеї безсмертя, про яке, під час напучення Сократа, розповідає Діотіма, вказуючи на існування двох типів безсмертя: через продовження роду й через славетні вчинки. Врешті-решт, Сад відмовляється від безсмертя одним єдиним актом – вбивством. До того ж, лібертени наполягають, що слід запобігати народженню нащадків і практикувати найбезславніші вчинки, серед яких важливе місце займає, до речі, вбивство матері¹⁴. Зрештою, щоби бути парадоксально логічним і дійти до кінця, Сад завершує трактат реабілітацією суїциду.

Вірогідно, Сад – збоченець, і садизм – збочення, але цьому «вічному в'язню» усіх режимів навряд чи можна відмовити в залізній логіці й софістичній майстерності. Можливо, його думка вторинна щодо фізичних відкриттів Ісака Ньютона, матеріалізму Жульєна Офре де Ламетрі й натуралістичних тонкощів Жан-Луї Леклерка де Бюфона, але він висновує з них довершену етичну, тобто імморалістичну, концепцію нового суспільного, тобто егоїстичного, ладу. І він має мужність проголосити логічну утопію, основою якої є саме таке життя, яке Джорджо Агамбен концептуалізував як *голе життя*. Голе в усіх сенсах цього слова, адже оголеним тілам і оголеним пристрастям вже нема на що спертися: ані їхнє життя, ані їхнє щастя не гарантовані жодним суспільством, жодним законодавством. Але, за Садам, це й означає, що вони геть вільні.

Кілька відтінків сірого щодо/після Сада

Слід придивитися до нещодавньої моди, тієї, яка, здається, відкрила скриньку Пандори у світі «нових вікторіанців» і впустила у фантазматичний мейнстрим суспільства споживання садизм як бажання мас. Якщо кінець 1960-х і 1970-ті роки були спробою артикулювати й осмислити досвід Сада в культурі (П'єр Паоло Пазоліні, сексплуатаційне кіно, французькі філософські розвідки), то сьогодні ми бачимо дещо напудрованого, пом'якшеного, адаптованого до споживання буржуазного Сада. Садистські образи проблискують і в розгалуженій мережі клубів і сайтів, де пропонують БДСМ-розваги на будь-який побит, і в розрекламованих фільмах на кшталт арт-хаузної стрічки «Німфоманка» Ларса фон Трієра або мелодраматичної пародії на Попелюшку «П'ятдесят відтінків сірого» Саманти Тейлор-Вуд (за романом Е. Л. Джеймс). Слід зауважити, що культура стає менш чутливою до лібертенських витівок, ба навіть більш прихильною до деяких з них. Можливо, ми всі, разом із ідеалами толерантності, засвоїли й садівську апатію, свідченням якої подеколи є й академічна розсудливість сцієнтистської філософії. Можливо, філософії слід ще раз спочатку відрефлектувати «істину» садівської філософії, а відтак і сучасної культури. І, можливо, головний урок, який з цього ми мали б винести, полягає в простому розумінні, яким був наділений Сад: що гарне на папері, те

¹⁴ Ежені, здійснюючи одне з найвитонченіших і найжахливіших катувань власної матері, зашиває їй піхву й вигукує: «матінко, я зашию вас, аби ви не дали мені більше ані братиків, ані сестричок» [Sade 2010: 184].

руйнівне в дійсності. І це достатньо «делікатне» мистецтво – розрізнити фантазію й дійсність, якому можна навчитися лише у просторі філософської думки, хай би якою шокуючою вона була.

Проте, якщо зауважити, що (пост)сучасній культурі властиве спаровувати садизм із платонізмом, коли, за «діалектикою просвітництва», інструментальний розум відбиває підвищений ейдос болю, чи варто філософії залишатися на шляху розрізнення? Бо якщо деталі обох концепцій свідчать про змістовну розбіжність між інституціоналізацією розбещення Сада і спокусливою пайдеєю Платона, можливо, у чомусь суттєвому вони аж надто близькі? І чи не повстають обидві стратегії проти (не)простих і таких аж надто людських переживань, як пристрасть, чуттєвість, закоханість і, насамкінець, любов? Врешті-решт, хіба не хибність цих переживань засвоюють Алквіад і Ежені? Але якщо ми дамо ствердні відповіді на ці запитання, хіба не стане це доволі разючим свідченням на користь визнання філософії як практики, ладної конструювати/викладати свої утопії лише *по той бік* любовної пристрасті?

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Барт, Р. (2007). *Сад, Фурье, Лойола*. Москва: Праксис.
- Делез, Ж. (1992). Представление Захер-Мазоха (Холодное и Жестокое). In А. В. Гараджа (Сост.), *Венера в мехах. Л. фон Захер-Мазох. Венера в мехах. Ж. Делёз. Представление Захер-Мазоха. З. Фрейд. Работы о мазохизме* (с. 189-313). Москва: РИК Культура.
- Лакан, Ж. (2006). *Семинары: Книга 7, Этика психоанализа (1959-60)*. (Ф. Черноглазов, Перев.). Москва: Гнозис, & Логос.
- Мильнер, Ж.-К. (2009). *Констатации*. СПб.: Machina.
- Перепелица, О. Н. (2011). Маркиз де Сад: единственный и его наслаждения. *Філософські перипетії. Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна*, 952, 41-47.
- Перепелица, О. Н. (2013). Философия маркиза де Сада: перцепт и концепт на фоне нарратива. *Международный журнал исследований культуры. International Journal of Cultural Research*. 1(10). 48-51.
- Перепелица, О. Н. (2014). *Медиумы Просвещения: обценные отклонения*. Харьков: ХНУ им. В. Н. Каразина.
- Платон. (1993). Пир. In Платон, *Собрание сочинений в 4 тт.* (Т. 2, сс. 81-134). Москва: Мысль.
- Платон. (2005). *Бенкет*. Львів: Вид-во УКУ.
- Прокопенко, В. В. (2012). *Философская пайдеия и Платоновский вопрос*. Харьков: Монограф.
- Протопопова, И. (2011). Философ и тирания желания: маркиз де Сад в зеркале Платона. *Новое литературное обозрение*, 112(6). Отримано з <http://magazines.russ.ru/nlo/2011/112/pr6-pr.html>
- Сад, Маркіз де. (s.d.). Будуарна філософія. Отримано 27 листопада 2015 з вебсайта Mreadz.com: <http://mreadz.com/read346228/p1>
- Фуко, М. (2010). *История безумия в классическую эпоху*. Москва: АСТ, & АСТ МОСКВА.
- Хоркхаймер, М., & Адорно, Т. (1997). *Диалектика просвещения. Философские фрагменты*. Москва: Медиум; Санкт-Петербург: Ювента.
- Шеффер, Ж.-М. (2010). *Конец человеческой исключительности*. Москва: Новое литературное обозрение.
- Энафф, М. (2005). *Маркиз де Сад: Изобретение тела либертена*. Санкт-Петербург: Гуманитарная Академия.
- Abramovici, J. (2015). Sade et les limites du corps. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 1(26), 233-239. Retrieved from <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/108677>
- Allison, D. V., Roberts, M. S., & Weiss, A. S. (Eds.). (1995). *Sade and the narrative of transgression*. Cambridge: Cambridge UP.

- Beauvoir, S. de. (1967). Must We Burn Sade. In Marquis de Sade, *The 120 Days of Sodom and Other Writings* (pp. 35-64). New York: Grove Press.
- Delon, M. (2015). Sade, un humanisme impossible? *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 1(26), 220-232. Retrieved from <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/108678>
- Gallop, J. (1982). The Immoral Teachers. *Yale French Studies*, 63, 117-128.
- Gallop, J. (2005). The Liberated Woman. *Narrative*, 13(2), 89-104.
- Klossowski, P. (1991). *Sade my neighbor*. Evanston: Northwestern UP.
- Ludwig, P. W. (2002). *Eros and Polis. Desire and Community in Greek Political Theory*. Cambridge: Cambridge UP.
- Marcus, St. (1966). Pornotopia. *Encounter*, August, 9-17. Retrieved December 4, 2015, from [UNZ.org Periodicals, Books, and Authors website: https://www.unz.org/Pub/Encounter-1966aug-00009:19](https://www.unz.org/Periodicals, Books, and Authors website: https://www.unz.org/Pub/Encounter-1966aug-00009:19)
- Nadeau, M. (2007). Mœurs, vertu et corruption: Sade et le républicanisme classique. *Annales historiques de la Révolution française*, 347, 29-46. Retrieved from: <https://ahrf.revues.org/8393>
- Phillips, J. (2000). Sade and self-censorship. *Paragraph*. 23(1), 107-118.
- Phillips, J. (2001). *Sade. The Libertine Novels*. London: Pluto Press.
- Phillips, J. (2007). La prose dramatique de Sade: Ce «dangereux supplément»? *L'Annuaire théâtral: revue québécoise d'études théâtrales*, 41, 50-62.
- Phillips, J. (2012). Obscenity Off the Scene: Sade's «La Philosophie dans le boudoir». *The Eighteenth Century*, 53(2), 163-174.
- Phillips, J. (2014). Sade. *French Studies: A Quarterly Review*, 68(4), 526-533.
- Sade, D. A. Fr. de. (2010, September 15). La Philosophie dans le boudoir ou les instituteurs immoraux. Retrieved December 2, 2015, from Les Classiques des sciences sociales website: http://classiques.uqac.ca/classiques/sade_marquis_de/sade_philo_dans_le_boudoir/sade_philosophie_boudoir_sp.pdf
- Schorderet, A. (2011). *Faire flèche de tout bois: Sade et la poétique de la parodie* (Doctoral dissertation). Retrieved from Zurich Open Repository and Archive http://www.zora.uzh.ch/48959/4/Schorderet_Faire_fleche_de_tout_bois-V.pdf
- St-Martin, A. (2015). Sade, chroniqueur de son époque dans sa correspondance et le voyage d'Italie. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 1(26), 206-219. Retrieved from <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/108676>

Одержано 14.12.2015

REFERENCES

- Abramovici, J. (2015). Sade et les limites du cprps. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 1(26), 233-239. Retrieved from <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/108677>
- Allison, D. B., Roberts, M. S., & Weiss, A. S. (Eds.). (1995). *Sade and the narrative of transgression*. Cambridge: Cambridge UP.
- Barthes, R. (2007). *Sade, Fourier, Loyola*. [In Russian]. Moscow: Praxis.
- Beauvoir, S. de. (1967). Must We Burn Sade. In Marquis de Sade, *The 120 Days of Sodom and Other Writings* (pp. 35–64). New York: Grove Press.
- Deleuze, G. (1992). Presentation of Sacher-Masoch. In A. V. Garadja (Ed.), *Venus in Furs. L. von Sacher-Masoch. Venus in Furs. G. Deleuze. Presentation of Sacher-Masoch. S. Freud. Works about Masochism* (pp. 189-313). Moscow: RIK Kultura.
- Delon, M. (2015). Sade, un humanisme impossible? *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 1(26), 220-232. Retrieved from <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/108678>
- Foucault, M. (2010). *A History of Insanity in the Age of Reason*. [In Russian]. Moscow: AST, & AST MOSKVA.
- Gallop, J. (1982). The Immoral Teachers. *Yale French Studies*, 63, 117-128.
- Gallop, J. (2005). The Liberated Woman. *Narrative*, 13(2), 89-104.

- Hénaff, M. (2005). *Sade: The Invention of The Libertine Body*. [In Russian]. Saint Petersburg: Humanitarian Academy.
- Horkheimer, M., Adorno, T. (1997). *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*. [In Russian]. Moscow: Medium; Saint Petersburg: Juventa.
- Klossowski, P. (1991). *Sade my neighbor*. Evanston: Northwestern UP.
- Lacan, J. (2006). *The Seminar: Book VII, The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*. (A. Chernoglazov, Trans.). [In Russian]. Moscow: Gnosis, & Logos.
- Ludwig, P. W. (2002). *Eros and Polis. Desire and Community in Greek Political Theory*. Cambridge: Cambridge UP.
- Marcus, St. (1966). Pornotopia. Encounter, August, 9-17. Retrieved December 4, 2015, from [UNZ.org](https://www.unz.org/Pub/Encounter-1966aug-00009:19) – Periodicals, Books, and Authors website: <https://www.unz.org/Pub/Encounter-1966aug-00009:19>
- Milner, J.-Cl. (2009). *The Constats*. [In Russian]. Saint Petersburg: Machina.
- Nadeau, M. (2007). Mœurs, vertu et corruption: Sade et le républicanisme classique. [In French]. *Annales historiques de la Révolution française*, 347, 29-46. Retrieved from: <https://ahrf.revues.org/8393>
- Perepelytsia, O. (2011). Marquis de Sade: The Ego and his Pleasures. [In Russian]. *Philosophical Peripeteias. The Journal of V.N. Karazin Kharkiv National University*. 952. 41-47.
- Perepelytsia, O. (2013). The Philosophy of the Marquis de Sade: Percept and Concept on the Background of Narrative. [In Russian]. *International Journal of Cultural Research*. 1(10). 48-51.
- Perepelytsia, O. (2014). *The Mediums of Enlightenment: Obscene Deviation*. [In Russian]. Kharkiv: V. N. Karazin Kharkiv National University.
- Phillips, J. (2000). Sade and self-censorship. *Paragraph*. 23(1), 107-118.
- Phillips, J. (2001). *Sade. The Libertine Novels*. London: Pluto Press.
- Phillips, J. (2007). La prose dramatique de Sade: Ce «dangereux supplément»? *L'Annuaire théâtral: revue québécoise d'études théâtrales*, 41, 50-62.
- Phillips, J. (2012). Obscenity Off the Scene: Sade's «La Philosophie dans le boudoir». *The Eighteenth Century*, 53(2), 163-174.
- Phillips, J. (2014). Sade. *French Studies: A Quarterly Review*, 68(4), 526-533.
- Plato, (1993). Symposium. [In Russian]. In Plato, *Collected Works in 4 vols.* (Vol. 2, pp. 81-134). Moscow: Mysl.
- Plato, (2005). *Symposium*. [In Ukrainian & Greek]. Lviv: UCU Press.
- Prokopenko, V. V. (2012). *Philosophical Paideia and Platonic question*. [In Russian]. Kharkov: Monograph.
- Protopopova, I. (2011). The philosopher and the tyranny of desire: the Marquis de Sade as mirrored by Plato. [In Russian]. *New Literary Observer*, 112(6). Retrieved from <http://www.nlobooks.ru/node/1507>
- Sade, D. A. Fr. Marquis de. (2010, September 15). La Philosophie dans le boudoir ou les instituteurs immoraux. Retrieved December 2, 2015, from Les Classiques des sciences sociales website: http://classiques.uqac.ca/classiques/sade_marquis_de/sade_philo_dans_le_boudoir/sade_philosophie_boudoir_sp.pdf
- Sade, D. A. Fr. Marquis de. (s.d.). Philosophy in the Bedroom. [In Ukrainian]. Retrieved November 27, 2015, from Mreadz.com website: <http://mreadz.com/read346228/pl>
- Schaeffer, J.-M. (2010). *The End of the human exception*. [In Russian]. Moscow: New Literary Observer.
- Schorderet, A. (2011). *Faire flèche de tout bois: Sade et la poésie de la parodie* (Doctoral dissertation). Retrieved from Zurich Open Repository and Archive http://www.zora.uzh.ch/48959/4/Schorderet_Faire_fleche_de_tout_bois-V.pdf
- St-Martin, A. (2015). Sade, chroniqueur de son époque dans sa correspondance et le voyage d'Italie. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 1(26), 206-219. Retrieved from <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/108676>

Received 14.15.2015

Oleh Perepelytsia

Porno(u)topia of Marquis de Sade: “Philosophy in the Bedroom” vs “Symposium”

The article studies philosophical, political, educational program of Marquis de Sade as an attempt to do away with the tradition of Platonic-Christian philosophizing, deconstruct its meaning and form. “Philosophy in the Bedroom” is interpreted as a parody of “Symposium” of Plato, which presents its own Sadian materialist conception as the opposite of Plato's metaphysics. In this context, we prove some essential theses in relation to the historical and philosophical significance of the Sadian heritage: 1. Sade creates an original controversy of Plato's dialogue, introducing new Conceptual Personae according to gender and class distinction and complementing theory and practice. 2. The practice enables the transition from erotological discourse to pornographic discourse and transform Platonic idealist seduction as part of Paideia into the pedagogics of the materialistic lechery. 3. The pornographic discourse allows Sade to create a new conceptual apparatus by which an apology for sensual pleasure is opposed to the ideology of Platonic love. 4. His own utopia/pornotopia of the individual pleasure deconstructing the utopias of the public good of Plato's “Republic” and republicanism of the Enlightenment. 5. Thus Sade tried to make the foundations for a new stage of philosophizing, which would occur after the revolution.

Oleh Perepelytsia, Doctor of Philosophical Sciences, professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy at V. N. Karazin Kharkiv National University.

Олег Перепелиця, д. філос. н., професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна.

Олег Перепелиця, д. филос. н., профессор кафедры теоретической и практической философии Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

e-mail: perepelolg@gmail.com
