

Философский факультет СПбГУ  
Кафедра социальной философии и философии истории

# **АРХЕТИПЫ ТЕЛЕСНОСТИ**

(российский и западный контексты)

*Сборник статей*

Издательство РХГА  
Санкт-Петербург  
2014

**ББК 87.6**  
**А87**

*Печатается по постановлению Ученого совета  
философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета*

**Рецензенты:**

докт. филос. наук *С. Н. Иконникова* (С.-Петербург. гос. ун-т культуры  
и искусств), докт. филос. наук *В. В. Савчук* (С.-Петербург. государственный ун-т)

**Ответственный редактор:**

*И. В. Кузин*

**Редакционная коллегия:**

*И. В. Кузин (отв. ред.), К. С. Пигров, Е. А. Маковецкий, Н. В. Голик, Е. К. Краснухина*

**А87 Архетипы телесности** (российский и западный контексты): Сб. статей / Под ред. И. В. Кузина — СПб.: Издательство РХГА, 2014. — 362 с.

ISBN 978-5-88812-615-8

В данной книге представлен ряд статей, в которых с различных философских позиций дается осмысление проблематики телесности. Сборник представляет собой один из этапов в социально-философской и философско-антропологической тематизации телесности, которая мыслится в целостном контексте среды человеческого обитания. Главное в сборнике — сопоставление концептов российских и западных авторов по проблеме телесности. В книге помещены оригинальные переводы работ Дж. Батлер, Г. Шмитца, Р. Гугутцера и К. Мейясу, ещё недостаточно хорошо известные российскому читателю.

Сборник предназначен для исследователей в области социальной философии, философской антропологии. Он будет полезен преподавателям, аспирантам и всем, интересующимся современными проблемами философии, а также специалистам в области конкретных гуманитарных наук.

**ББК 87.6**

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 12-03-00247*

ISBN 978-5-88812-615-8

© Коллектив авторов, 2014  
© Издательство РХГА, 2014

## СОДЕРЖАНИЕ

### I

<i>И. В. Кузин.</i> Мифос тела . . . . .	5
<i>Е. А. Маковецкий.</i> Тело как залог бессмертия. . . . .	20
<i>А. Н. Крюков.</i> Метафизика аффектов у Спинозы . . . . .	44
<i>О. А. Коваль.</i> На перекрещении разумности и телесности: безумие как этическая проблема. . . . .	54
<i>Е. В. Шемякина.</i> Жест как способ конституирования мышления. . . . .	70
<i>Е. К. Краснухина.</i> Телесные формы истории. . . . .	80
<i>Г. Ф. Сунягин.</i> Россия и Европа: два века сопоставления. . . . .	88
<i>К. С. Пигров.</i> Социальная телесность: измерения чистоты и порядка . . .	100
<i>В. В. Тен.</i> Русская телесность и российский «средний класс» . . . . .	110
<i>О. В. Павлухина.</i> Проблема монашества и брака в современном русском православии . . . . .	121

### II

<i>А. А. Грякалов.</i> Письмо и телесность: парадоксальные встречи . . . . .	135
<i>С. А. Мартынова.</i> Топологический диссонанс: архетипы телесности в русской литературе. (Ф. М. Достоевский — А. Белый — С. Д. Кржижановский) . . . . .	148
<i>К. А. Васильева.</i> Топология телесности и ландшафта в творчестве О. Э. Мандельштама. . . . .	156
<i>А. С. Топчян.</i> Человеческая сущность Призрака в «Гамлете» . . . . .	162
<i>А. Г. Понятов.</i> Сколько тел? . . . . .	173
<i>Э. М. Патракеев.</i> Тело и длительность. Рассуждения об отрешённости . . .	188
<i>В. Г. Караваев.</i> Тело и система машин . . . . .	212

## ПЕРЕВОДЫ

<i>Герман Шмитц.</i> Феноменология телесности Теоретико-познавательные предпосылки .....	219
<i>Роберт Гугутцер.</i> Что такое тело? .....	264
<i>Джудит Батлер.</i> Тела, которые значат. О дискурсивных пределах понятия «пол» .....	278
<i>Квентин Мейясу.</i> Вычитание и сокращение: Делёз, Имманенция, и Материя и Память .....	323

# I

И. В. Кузин

## **МИФΟΣ ТЕЛА<sup>1</sup>**

Претензия новоевропейской философии на универсальный характер мышления фиксировалась всеобщим и объединяющим началом всех конкретно взятых субъектов в образе трансцендентального субъекта. Однако в XX веке ставки на достижение — чем бы или кем бы то ни было — статуса универсального начала начинают падать в силу того, что определяющим моментом культуры объявляется языковая сфера, которая, с одной стороны, вроде бы, может стать заместителем всеобщности мышления, но, с другой, — изнутри собственной множественности такого основания лишается. Язык становится одним из основных предметов современной рефлексии, однако единоначалия все же не обретает.

Последнее может быть объяснено также тем, что принципом для выдвигания языка к своему господству выступает тело, ибо через него язык предъявляется в своей всеобщей гетерогенности. Уже

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ проекта проведения научных исследований («Социально-философская аналитика символических форм российской телесности»), проект № 12–03–00247.

в «Мемфисском богословском трактате» (середина III тысячелетия до н. э.) само слово «язык» (Логос) содержит в себе «конкретный физический (т. е. физиологический) смысл»<sup>1</sup>, а египетский бог Тховт, будучи «языком» бога Птаха, являлся создателем «всего множества языков, которые различаются физиологически — поворачиванием языка во рту»<sup>2</sup>, но самое любопытное заключается в том, что это не является чистой выдумкой, как это нередко может представляться в обыденном, да и профанно-научном сознании, наоборот, мифологический способ мышления действительности оказывается вполне соотносимым с научным способом мыслить<sup>3</sup>. Долгое время и в самых разных древних культурах человек отождествлялся, прежде всего, с его внешними телесными проявлениями, а не с внутренними психологическими и ментальными состояниями. Этот нюанс находит свое отражение и на уровне языка, в этимологии слова «человек» в индоевропейских языках. Данное слово связывается с землей (собственно, библейское предание утверждает о творении человека из праха, т. е. именно из земляного начала)<sup>4</sup>. Таким образом, если мысль, очень условно, может довольствоваться умозрительным видением существа дела, то слово столь же физически, как и телесное действие, срывает многообразные маски.

Новоевропейская рациональность удерживала тело на периферии рефлексии, что обуславливалось тотальностью понимания бытия как сознания. Однако односторонне, через рациональное конструирование мира разрешить проблему сложносоставности человеческого существа (дух-тело) в полной мере так и не удалось. Изгоняемое тело вновь и вновь, нередко болезненно давало о себе знать, предъявляя себя как *неистребимую* часть человеческого существа. Гипостазирование одной из сторон бытия с течением времени неминуемо навлекло кризис в экзистенциальном самоощущении как отдельно взятой личности, так и различных культур в целом. Наступление подобного

<sup>1</sup> Иванов Вяч. Вс. До — во время — после? // Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 5: Мифология и фольклор. М., 2009. С. 137.

<sup>2</sup> Там же. С. 138.

<sup>3</sup> См.: там же. С. 138–144.

<sup>4</sup> Степанов Ю. С. Константы: словарь русской культуры. М., 2001. С. 698–699.

кризиса в новоевропейской культуре к началу XX века создало предпосылки для реабилитации в культурном контексте проблематики телесности, маркируя собой также и смену идейных приоритетов — идея универсализма уступает свое место идее множественности. Судьба индивидуальной души, подступиться к которой еще Платон решался лишь в мифологическом ключе, вновь обрела свою непреходящую значимость в виде самоценности множества телесно данных индивидуальных существований, отдельных индивидуумов. Человек, взятый в аспекте его самовосприятия, осознает свою индивидуальность, в том числе в ракурсе своей телесности, причем данной ему в соприкосновении с Другим, с телом другого, задающем общность экзистенциального пространства. Социальное пространство как общность экзистенциальных границ является производством обобщения, закрепляющим свой статус-кво в универсализирующей мысли. Общность мысли в сопряжении с соприкасающимися телами порождает социальный организм. Соучастность мысли и тела воплощается в социальность.

Здесь мы обнаруживаем близость к одной из классических традиций в философии, объясняющей процесс индивидуации через принцип телесности, традиции, заложенной еще Аристотелем. Как известно, для Аристотеля кусок дерева (материал) явлен уже оформленным, но выступая именно в качестве материала он есть *возможность*, возможность стать, например, деревянной скульптурой, и в этом смысле, в смысле своей возможности, о нем можно будет сказать как о своеобразном «ничто» (меоне), связываемом Аристотелем с понятием материи, которая никоим образом не может считаться чистым ничто. Этот взгляд типичен для греческой мысли в целом, что было наследовано и культурой христианства.

В христианстве осмысление ничто было развито и доведено до своего предела тем, что были исключены всякие оговорки о существовании чистой материей (ничто), представляемой лишь в качестве *мыслимого* эксперимента, вместо этого было введено понятие чистого ничто, из которого было сотворено нечто мира. Здесь может быть проведено различие между материей и телесностью.

В случае с куском дерева мы имеем дело с телесностью, т. е. с тем, что по своему существу участливо, а значит, потенциально содержит

в себе аспект социальности. *Участливость телесности* заключается в том, что она стремится к обретению своей окончательной формы, которой определено ее движение, окончательно нацеленное на форму форм, несмотря на то, что у каждой телесности есть предел своего осуществления, исходя из ограниченного набора форм, которым подлежит телесность (камень не может принять форму человека, однако в идеале, он этого бы «хотел», и в связи с этим можно вспомнить о перцептивности монад Лейбница)<sup>1</sup>.

Вместе с тем, если отмечать традицию, еще более отвечающую ряду современных философских дискурсов, где тело имеет приоритетное значение, то таковой будет, как ни странно, позиция большинства именно христианских средневековых мыслителей, согласно которым тело — необходимый элемент спасения человека. Тело, безусловно, не изымалось из единого космоса античности, хотя в платоновской философии, а тем более в неоплатонических размышлениях, мы уже находим элементы введения дихотомии души (духа) и тела, причем не только в мысли, но и в самом бытии. Для христианского типа мышления такой разрыв тоже не характерен, хотя оснований для разговора о возвышении духа над телом в ценностной иерархии христианства предостаточно. И все же прямого противопоставления души и тела вовсе нет, ибо одна из центральных задач, стоящих перед христианином, — это не освобождение от тела, а его обожение, одухотворение телесного (плотского) начала.

Современный концепт телесности представляет собой целостное выражение опыта тела во всем его многообразии, в том числе вбирающего разные уровни осмысления и переосмысления классической категории материи. Приблизительно с середины XIX в. данный концепт становится своеобразным теоретическим конструктом, позволяющим передавать собой множество явлений, в отдельные исторические эпохи имевших различные, не всегда соотносимые

---

<sup>1</sup> Этот же момент мы обнаруживаем много позже в учении русских космистов, в учении которых «космическое единство живого или шире, чувствующего (Циолковский, Вернадский), делает проблематичным разграничение неживой и живой материи» (*Бибихин В. В. Лес (hyle)*. СПб., 2011. С. 6), поэтому можно говорить, что не только «жизнь в своей фундаментальной тенденции «социогенична» (там же. С. 8), но всякое сущее является таковым

друг с другом смысловые нагрузки (материя, вещь, тело, плоть и т. п.). Учитывая это, концепт телесности перестает быть простым синонимом понятия тела, которое вполне может передаваться наречием «телесность». Телесность как концепт синтезирует собой многообразие значений, выработанных культурами прошлого. Такого рода обобщение не является чем-то новым, оно уже случалось в истории. У древних греков мы находим такое же словесное различение живого и мертвого тела, как и у немцев. Так у Гомера «слово σῶμα никогда не использовалось по отношению к живому существу; сома — это труп. ...Для Гомера слово δέμας обозначало живое тело»<sup>1</sup>. Примечательно, что в английском слове corpse, имеющем значение «труп», от латинского corpus сохранилось только это значение, потеряв те значения, которые были связаны и с живым телом, такие как — лицо или община. Обратную аналогию этому мы опять-таки находим в эволюции словоупотребления в древнегреческом языке, когда в послегомеровский период слово σῶμα включает в себя уже все множество значений, которые в гомеровский период передавались разными словами, имеющими отношения к частям тела (лицо, ноги, руки и т. п.)<sup>2</sup>.

К началу XX столетия, когда все острее становится потеря ориентиров, позволяющих понимать и описывать связность и единство опыта переживания мира, представляемого в том числе и через социальную общность, возникли культурно-исторические и философские основания для востребованности концепта телесности. В условиях кризиса европейских наук оставалось вычленить некое интегральное понятие, которое могло бы претендовать на возвращение единства, способного отразить собой всевозможные стороны и оттенки мира. Наполнившись новым содержанием, таким понятием становится телесность. Экзистенциальная аналитика человеческого бытия через концепт телесности намеревалась преодолеть разрыв сложносоставной человеческой природы, вновь и вновь повторяемый на разных исторических этапах.

---

<sup>1</sup> Snell B. The discovery of the mind. The Greek origins of European thought. Oxford, 1953, p. 5.

<sup>2</sup> См.: Ibid.

В исследовательской литературе под телесностью нередко понимают то, что накладывается на тело со стороны общества и культуры, тем самым делая тело чем-то большим, нежели просто физическим телом. Однако при создании нового концепта телесность получает более широкое значение, включая в себя как физические, социальные, культурные, так и метафизические значения. Таким собирательным понятием обозначалось стремление выразить тоску по утраченному единству мира.

Не следует забывать и этимологический узуз, содержащийся в привычном для нас словосочетании «физическое тело». В повседневном словоупотреблении мы имеем дело лишь с инструментальными значениями, скрадывая ими глубокий смысл, заключенный в древнегреческом слове «фюзис». В том, что для нас выступает как объективированное и костное, как сочетание чувственно-данных элементов, лишенных жизненного начала, содержится то, что отвечает древнегреческому понятию природы — наделенное жизнью, самопроизрастающее к существованию, имеющее внутри себя порыв самоосуществления.

Современный тип философствования, порою непредсказуемо и неожиданно осуществляя возврат к традиции, отказывается признать убедительными попытки новоевропейского рационализма хотя бы умозрительно представить чистое мышление, достигающего аподиктичности и истинности, благодаря своей непричастности к телесности, которая лишена статуса подлинности по сравнению с чистой мыслью. Более того, именно тело, как «принцип смерти», становится знаком возможности всякого мышления: «Мы возвращаемся к чему-то вроде *Cogito*, но к такому, что тело, вместо того чтобы быть исключенным из знания, оказывается в него включенным. Нет мышления о самом себе, которое не было бы мышлением о самом себе как смертном... Всякий человек, который мыслит, мыслит себя = мыслит себя смертным = мыслит себя телесным»<sup>1</sup>. Современный концепт телесности предстает как возвращение к прежним, донововременным способам отношения к миру, а именно, к античному способу, согласно

---

<sup>1</sup> *Кони М. Философская ориентация. СПб., 2012. С. 146.*

которому мир (сущего) является живым космосом, в котором материя (и вещи) — также живое субстанциональное начало (гилетизм), а также христианскому — когда мир понимается через формулу «Бог мыслит вещами»<sup>1</sup>. Последнее вновь отсылает к связи с античностью, и глубже — с мифологическим строем мышления, для которого нет ничего идеального, не бывшего одновременно материальным, осязаемым вещным образом. У греков эпического периода (Гомер, Гесиод) мудрость осознавалась в контексте техне, способности к воплощению замысла, обязательной данности во плоти, обретшей осязаемые черты.

Все это находит свое подтверждение в самых различных современных как гуманитарных, так и естественнонаучных концепциях. В. А. Лефевр с опорой на математический аппарат показывает, что «за словами одушевленность, сознание, ментальность, субъективность скрывается особый „идеальный орган“, осуществляющий выбор траектории для тела в условиях неустойчивости, выбор, который находится в согласии с законами природы»<sup>2</sup>. Этот идеальный орган, по существу, сводится им к числовому выражению золотого сечения, и это проявляющее себя в разных ситуациях число позволяет определить физический мир — органической и неорганической природы — как живой умный мир, а тела, которые с традиционной точки зрения не считаются живыми, на самом деле оказываются одушевленными. Подобная математическая гипотеза резонирует с исследованиями физиков, в частности, Джеймса Лавлока<sup>3</sup> и его «гипотезой о Гее», согласно которой Земля является живым организмом в силу огромного количества на ней бифуркационных точек, и Аттилы Грандпьера, полагающего, что живой материей является также и Солнце<sup>4</sup>. В действиях других физических объектов, исходя из присутствующей им непредсказуемости, В. Лефевр также склонен видеть проявления жизни — мыльный пузырь, черная дыра, шаровая молния,

---

<sup>1</sup> Флоренский П. Столп и утверждение истины. Т. 1. М., 1990. С. 326.

<sup>2</sup> Лефевр В. А. Что такое одушевленность? М., 2013. С. 70.

<sup>3</sup> См.: Lovelock J. E. A new look at the life on Earth. Oxford: Oxford University Press, 1979.

<sup>4</sup> См.: Grandpierre A. Conceptual steps toward exploring the fundamental nature of our sun // Interdisciplinary description of complex systems, 2, 1, 2004, p. 12–28.

трещина в твердом теле, — делая на основании этого предположение, что в скором времени «возникнет новая онтология, материализующая идеальные объекты»<sup>1</sup>. Мифологический способ восприятия все более и более возвращается на круги своя, находя себе подкрепление в том числе и в науке.

Поэтому можно говорить о сложившемся схематическом различии в понимании телесности, которое производится, с одной стороны, на основании парадигмы мифа, с другой — на основании парадигмы науки. Причем если вторая парадигма склонна исключать первую, то первая в состоянии вписывать вторую в свой контекст без всякого умаления как собственного существа, так и существа вписанной в нее научной дискурсивности. Мифос, как некое личностно-культурное событие, наиболее общедоступно и адекватно доносит идею *живой* материи (вещности), выступая в качестве феномена-репрезентанта понимания концепта телесности: «Так как мир идей в греческой мифологии совпадает с чувственным миром, то взятый в собственном смысле мир чисто внешней реальности — мир теней — совпадает с царством мертвых, в свою очередь относящимся к чувственному миру, как последний, согласно философским учениям, относится к миру интеллектуальному. ...Поскольку поэзия есть образное начало материи, как искусство в более узком смысле формы, постольку мифология есть абсолютная поэзия, так сказать, стихийная поэзия. Она есть вечная материя, из которой все формы проступают с таким блеском и разнообразием»<sup>2</sup>.

И в средоточии самой рациональности, претендующей на чистоту, возможно обнаружить черты мифологического отношения к миру. Примером подобного может послужить анализ, например, некоторых положений из «Бытия и ничто» Ж.-П. Сартра<sup>3</sup>. Сартр в ходе повествования старается сохранять приверженность традиции рационального и логически непротиворечивого развития вы-

<sup>1</sup> См.: *Лефевр В. А.* Что такое одушевленность? С. 74.

<sup>2</sup> *Шеллинг Ф.* Философия искусства. М., 1966. С. 102, 105–106.

<sup>3</sup> Уже в самом начале мы встречаемся с вроде бы взаимоисключающими тезисами («бытие — просто условие всякого раскрытия» — «небытие как условие раскрытия»), примирение которых с помощью диалектической процедуры никак явно не заявляется. (См.: *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 23–24).

двигаемых идей, в частности, он проводит границы между понятиями тело, вещь и сознание (или в терминологии Сартра, между бытием и ничто). Однако, тем не менее, раз за разом мы открываем некие слепые точки, в которых укоренился мифологический способ схватывания бытия. К примеру, критика чистого сознания производится через интерпретацию сознания как *чистой возможности*, которая для классической рациональности и есть материя и тело, но здесь, выходит, они изначально пронизывают дух, поэтому, как заметил М. Конш, можно говорить, что «в самой глубине опыта мышления находится опыт того, что ему противостоит — тела, материи»<sup>1</sup>. В других пассажах Сартра тело, например, хоть и неявно, но оказывается участливым, активным началом, это же действительно и в отношении вещи, в результате чего они выступают не только в качестве пассивности, но являются открытостью сознанию, *обращенностью* (обращение как общение) к нему. Подобный ракурс можно найти уже у Гуссерля, а также у Хайдеггера. Но и ранее — в скрупулезных разборах существа интенции, присущих схоластической мысли, в характеристике перцепирующий монады у Лейбница и, конечно же, у Гегеля. Подобное осмысление телесности (материи) как живой сущности обнаруживается у Сартра, например, в концепте взгляда, что делает его не просто антропологически и социально значимым, но универсальным концептом. Выход за рамки первоначальной данности понимания взгляда в сугубо социальном контексте позволяет осуществить переход к более широким онтологическим допущениям и обобщениям, делающими вполне правомочным разговор об идее *живого* вещно-материального мира, которая и получает свое концептуализированное выражение в понятии телесности.

Тем самым создается почва для того, чтобы и саму «социальность» (интерсубъективный аспект) открывать в более глубинных слоях, нежели в привычном взаимодействии людей друг с другом. Общий смысл тех же экзистенциальных положений Сартра подводит, вроде бы, к антропологизированному пониманию социальности, подтверждением чего, в частности, оказывается рассмотрение понятия стыда, который,

---

<sup>1</sup> Конш М. Философская ориентация... С. 148.

как очевидно кажется, возможен только перед другим человеком, а не перед бытием-в-себе (например, вещью). Однако, во-первых, вовсе не бесспорным и ясным будет утверждение, что перед вещами невозможно испытывать чувство стыда, т. к. в мистико-мифологическом опыте это становится достоверной реальностью. Во-вторых, уже во введении «Бытия и ничто» есть ряд тезисов, которые делают допустимой подобную позицию, несмотря на указанную выше общую концептуальную установку осознания социальности. Обнаружение такой двойственности в аналитике Сартра дает основание предполагать, что в глубинах рациональных рассуждений всегда скрывается (хотя может и проявляться) мифологический способ восприятия, который оказывается неустраним даже из строгих по видимости логических построений.

Имея в виду такой возможный способ прочтения, можно предложить его в качестве метода — *метода мифореконструкции*, суть которого будет заключаться в том, что в недрах любой строго рационалистичной концепции всегда можно обнаружить некие точки западения, лакуны и недоговоренности, которые образуют параллельные линии в дополнение к основной логически обосновываемой генеральной линии, а это, в результате, позволяет раскрыть неявный смысл, заключенный или сопутствующий главной идее. Такой подход будет указывать на то, что никакой рационалистический проект не в состоянии в полной мере оставаться в своих рамках, так как подспудно он включает в себя как бы некий «символ веры» (мифо-легему), присущий автору, но оставляемый им за границами своего разбора, предпочитая иную линию, с которой он сам, в конечном итоге, склонен идентифицировать собственную позицию. Поэтому выявление и предъявление самому автору указанной параллельной линии, содержащейся в его труде, не обязательно повлечет за собой его согласие с этим. Но вовсе не исключено, что в результате строгого текстового анализа это будет достигнуто. И если бы такая скрытая идея была вычленена и последовательно продуманна, то и ее вполне можно было бы развивать до рационально выстроенной концепции с набором логически полученных выводов.

Традиционно такая ситуация, когда у автора находят вроде бы противоречия, непоследовательность, двусмысленности и недоска-

занности, открывающие простор для домыслов, воспринимается негативно. Однако метод мифореконструкции позволяет говорить об этих моментах, которые невозможно изжить, не в негативном ключе, а в позитивном, т. е. как раскрытие неизменно присутствующих и сохраняющихся в мышлении мифологических (мистических) качествах, подавляемых тотальностью того или иного рационалистического проекта.

Подкрепляют допустимость такого методологического подхода общетеоретические соображения по поводу мифа, которые содержатся, например, в философии А. Ф. Лосева и тематизируются в размышлениях В. В. Библихина<sup>1</sup>: «Миф... живое разумное существо беспредельно по своим возможностям, ему нет преград. ...Миф похож на мир тем, что он сам себе пространство, куда вселиться и где жить. ...Но никакой миф не вбирает без остатка мира. Человек тоже оказывается в конце концов чем-то чуточку другим, чем живое разумное существо. ...За мифом всегда оказывается пространство, которое никак не удастся до конца охватить. ...Между мифом и миром остается зазор»<sup>2</sup>. Причем тут же оговаривается, что, хотя «мир не такая вещь, чтобы ее вычислить»<sup>3</sup>, «экстаз не отменяет разума»<sup>4</sup>.

Нечто подобное данному методу уже применяется в других областях, например, в искусствоведении. Так, Д. Арасс пишет следующее:

---

<sup>1</sup> Здесь надо отметить, что мы, говоря о нежелательности чего бы то ни было мифологического в рамках научного дискурса, подразумеваем имеющееся в современной (радиоцентрированной культуре) повседневной жизни восприятие мифа с отрицательными коннотациями, а именно как чего-то неразумного, уводящего от жизни, глупого и фантастически измышленного: «Это вызов нашей эпохе, давно опирающейся на убеждение, что, строго говоря, рациональность стоит исключительно на стороне науки. Исходя прежде всего из этого, ее форма истолкования мира и контакта с реальностью принимается за единственно приемлемую и превосходящую все другие, в ней видится даже что-то вроде окончательного торжества человеческого духа, победа света разума над мраком предрассудков и иррациональности» (Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996. С. 220). К. Хюбнер обстоятельно разбирается в таком типе восприятия, вводя в качестве принципиального различия между мифическим и мифологическим. Здесь, говоря о мифологическом, мы имеем в виду то, что у немецкого мыслителя обозначено как мифическое.

<sup>2</sup> Библихин В. В. Энергия. М., 2010. С. 245.

<sup>3</sup> Там же. С. 265.

<sup>4</sup> Там же. С. 264.

«...В ходе реставрации картины Антонелло да Мессины «Благовещение», созданной в 1474 году, выяснилось, что художник, чтобы изобразить Святой Дух, написал двух голубок — одну с белым клювом, а другую с красным. Эта деталь видна лишь вблизи и не могла, следовательно, иметь отношения к общедоступному содержанию произведения, предназначенного для главного алтаря церкви Аннунциата в Палаццо Акрейде. Вправе ли мы тем не менее об этом молчать? Это явно означало бы пренебречь общим замыслом и, быть может, интимным содержанием картины... Вправе ли мы молчать, пока не нашли «объективного» объяснения (текста или документа), которое позволило бы понять смысл странного удвоения Святого Духа? Во-первых, это подразумевало бы, что такое объяснение существует. Во-вторых, это сместило бы объективность за пределы самого объекта, которым является картина. И наконец, это означало бы творить необычную историю, которая учитывала бы только то, что ей подходит, потому что она может это объяснить.

Однако, как только вы увидели раздвоившуюся голубку, вы уже не можете ее не видеть... Поэтому я избрал иной путь»<sup>1</sup>. И чуть ниже им дается весьма примечательная для нашего случая ссылка на А. Варбурга, который «вероятно, наиболее образно сформулировал сущностную функцию детали: для историка искусства «за каждой деталью стоит Господь Бог»»<sup>2</sup>.

Предлагаемый нами метод позволяет вскрыть сомнительную самонадеянность рациональности объяснить все существующие проблемы, закрепляя таким образом в современной культуре безусловное господство науки (рациональности), которая, как это показал К. Хьюбнер, так и не может до конца искоренить проявлений элементов мифологического сознания, потому что смысл мифа выступает в качестве «аспекта реальности, который равноправно соседствует с другим аспектом, выражаемым наукой»<sup>3</sup>. Скажем более, в части своей претензии на тотальность наука сама является продуктом

---

<sup>1</sup> Арасс Д. Деталь в живописи. СПб., 2010. С. 13–14.

<sup>2</sup> Там же. С. 15.

<sup>3</sup> Хьюбнер К. С. Истина мифа. М., 1996. С. 6.

мифологического сознания. Это дает еще один повод для предположения, что внутри самой рациональности содержатся неустранимые и изначально присущие ей аспекты мифологического, остающиеся до поры до времени затушеванными. На поверхности же мы имеем дело с тотальным господством рационального начала, выраженного беспрекословным авторитетом науки.

Сегодня далеко непросто спорить с тем, что наука выдвинула весомые аргументы в пользу принятия атеистического, антропоцентрированного и светского мировоззрения. Однако вроде бы абсолютная безупречность этих аргументов, ведущих, в конечном итоге, к «неспособности переживать духовное, сакральное, трансцендентное»<sup>1</sup>, все же способна вызывать сомнения, которые, тем не менее, в рамках сложившейся современной культуры могут оцениваться как средневековое мракобесие, пытающееся противиться очевидностям научных данных.

Нами предложенный метод нацелен поддержать точку зрения, что «эпистемология — это лишь отчасти осознаваемая фоновая картина, которая контролирует то, как люди мыслят, спорят, делают умозаключения и осмысляют вещи»<sup>2</sup>, причем эта картина как *абсолютная* ценность «оказывается фикцией»<sup>3</sup> в силу того, что это, на самом деле, всего лишь «один из способов, каким можно смотреть на вещи изнутри новой исторической формации человеческой идентичности, суть которой в отстраненном, объективирующем субъекте»<sup>4</sup>. Однако при всем при том «в современном мире возникли такие условия, при которых уже невозможно честно, рационально, без смущений, фальсификаций или смирения ума верить в Бога. Эти условия не оставляют нам ничего, во что можно верить, кроме самого человека — человеческое счастье, человеческий потенциал, героизм»<sup>5</sup>.

Когда в нашу жизнь внедряются разнообразные механизмы отсрочивания воплощения и минимизации нашего желания, то следует отметить, что это вовсе не случайное явление в жизни человека, так как

---

<sup>1</sup> Тейлор Ч. Структуры закрытого мира // Логос, № 3 (82), 2011. С. 35.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 38.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 39.

благодаря им создаются условия для все большего и большего производства и поддержания себя как человека и культуры в целом. Тело в этом смысле и есть такой медиатор, производящий собой одновременно, с одной стороны, фиксацию данности, с другой стороны — отсрочивание, ускользание от фиксации, от получения некоей фиксированной данности, как бы окончательной ставшей природного положения дел. Природного как имеющегося место быть, но также всегда в этой своей данности произрастающего в качестве выражения самого роста (в античном смысле понимания слова *фюзис*). Данные ограничители, имеющиеся в жизни, т. е. непосредственные (материально выраженные) препятствия, являются источником формирования иного рода телесности, нежели та, которая дана, например, животным. Она одновременно оказывается и средством и результатом. Желание в некотором смысле спонтанно и случайно, или, точнее, его случайность обусловлена некоей закономерностью физического существования, а вот его дозирование явно определено некоей иной значимой целью, которая может очерчиваться усилием иного порядка, нежели само желание. Мы либо встраиваемся в систему научения себя по ограничению своих естественных спонтанных желаний, либо послушно подчиняемся их ограничению внешними обстоятельствами, приводящими нас к достижению тех же целей, правда, с меньшей степенью осознанности их. Установка на то, что либо сам ограничиваешь себя в требованиях, либо обстоятельства тебя заставят принять на себя эти ограничения, проистекает от характера самого телесного существования человека или культуры. Поэтому в заключении нам бы хотелось наметить возможный вопрос применительно к осмыслению социальной реальности в свете предложенного метода мифореконструкции.

Политико-экономическая реальность, помимо имеющихся внешних рациональных построений (обозначаемых политическими и экономическими программами, идеологиями, образовательными и воспитательными планами и т. п.), содержит в себе также скрытую и ускользающую от прямого именованного (определенного) материю. Однако ускользает она не абсолютно, поэтому постоянно выступает побудительным мотивом для ее фиксации в виде того или иного архетипа, как некоего устойчивого момента, пронизывающего собой социальную ткань жизни. И хотя

он так никогда однозначно и не определяется, он все же каждый раз, на разных исторических этапах провоцирует сознание найти подступы к его определению, сделать ясным для национального самосознания. В поиске своей идентичности это проявляется в общественных дебатах, научных дискуссиях, чтобы, в конечном счете, можно было бы ясно и односложно выявить сущность бытия племени, народа, нации. В этой связи метод мифореконструкции может быть расширен и использован не только в целях углубления текстологического анализа, но также и для анализа того или иного социального образования.

Примером действия в этом направлении может стать обращение к гегелевскому введению к «Философии права», где тяжесть рассматривается в качестве основного, субстанциального определения тела и материи: «...В материи нет ничего нетяжелого, вернее, она сама есть тяжесть. Тяжесть составляет тело и есть тело»<sup>1</sup>. Подобное определение позволяет нам распространить его и на социальное пространство, а именно, можно рассмотреть некое социальное устойчивое образование (например, российское государство) по аналогии с объектом, некоей вещью. Взятая в качестве вещи, оно может нам рассказать нечто о себе именно как о вещи, безотносительно к тому, какими смыслами мы сами ее наделяем в своей рефлексивно-конституирующей деятельности, которая будет лишь некоей реконструкцией. Предполагается, что вещь дается нам в нашем живом взаимодействии с ней, в котором еще не было никаких четко осознаваемых процедур, определяющих ее существование. Это образование-вещь надделено своей собственной способностью «обращаться» к нам, выказывая свое субстанциальное начало, как материя выказывает тяжесть. Поэтому если у нас, вслед за Гегелем, существует возможность сводить определение тела (материи) к его субстанциальному началу, а именно, к тяжести, как единственной, окончательной и сущностной его черте, то недопустимо ли искать такое же предельное основание при характеристике сложившихся отдельных и конкретных телесных социальных образований? Что будет «тяжестью» Китая, Индонезии, Франции, Германии, Руанды, США и т. д., а что — России?

---

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 68.

Е. А. Маковецкий

## **ТЕЛО КАК ЗАЛОГ БЕССМЕРТИЯ<sup>1</sup>**

Вопрос о бессмертии, веками входивший в ядро философской мысли, под натиском позитивного мышления вроде бы потерял свою актуальность, был вытеснен на окраины мировоззрения (впрочем, согласно самым пессимистичным оценкам, на этих же окраинах ныне пребывает и сама философия). В самом деле, трудно предположить, что сейчас в ряду наиболее злободневных проблем, будоражащих общественное сознание, — таких, например, как социальная несправедливость, экологический кризис, политическая нестабильность и так далее — вдруг окажется и вопрос о бессмертии. Вместе с тем, очевидно, что никакой глобальной антропологической трансформации за период времени, отделяющий нашу современность от времён Сократа, или апостола Павла, не произошло: человек не может вдруг утратить интерес к вопросу о собственном бессмертии, культура не может враз утратить механизмы, гарантирующие воспроизведение

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ проекта проведения научных исследований («Социально-философская аналитика символических форм российской телесности»), проект № 12-03-00247.

и решение этого вопроса. Вероятно, трансформируясь вместе с культурой, вопрос о бессмертии всякий раз приобретает различные оттенки, разумеется, оставаясь неизменным по существу. Стало быть, этот вопрос не исчез и из актуального мышления, он лишь принял некие иные формы, экзистенциальный подтекст которых всё же оказывается очевидным даже для весьма поверхностной рефлексии.

Мы, в частности, можем предположить, что проблема бессмертия, экзистенциальная напряжённость конечности человеческого бытия, в рамках современной культуры находит своё выражение в следующих концепциях и социокультурных практиках: *во-первых*, в культуре здоровья, понимаемого именно как телесное здоровье. Интересно, что этот телесный модус бессмертия принимается современным массовым сознанием за бессмертие вообще, и эта особенность интерпретации бессмертия современной культурой представляет собой одну из её самых ярких отличительных черт. *Во-вторых*, в идее эволюции: сама по себе чрезвычайно богатая историко-культурными коннотациями — от идеи иерархического устройства бытия до идеи прогресса, — но, что важнее в нашем контексте — эта идея содержит в себе представление о вечной жизни. Правда, вечность здесь достигается опять-таки через телесное, через родовое, а значит и, парадоксальным образом, обезличенное бессмертие. *В-третьих*, в идее искусства, обещающего символическое бессмертие. В этом отношении наиболее выразительным оказывается феномен музея, вобравший в себя к настоящему времени не только львиную долю действительности искусства, но и допущенный современной культурой к вынесению компетентных оценок по поводу прошлого и вечности<sup>1</sup>.

Просто суммируя «современные образы бессмертия», трудно не обратить внимания на то, что все они в большей или меньшей степени материально ангажированы. Это тем более неожиданно, что традиционно для философии вопрос о бессмертии — это вопрос, в первую очередь, о бессмертии именно «невещественного», *res cogitata*. Однако, утверждать, что «телесность» бессмертия — это специфиче-

---

<sup>1</sup> Выразителен здесь философский опыт Н. Ф. Фёдорова: он был первым философом, мыслившим о музее в виду бессмертия. См.: Фёдоров Н. Ф. Музей, его смысл и назначение // Фёдоров Н. Ф. Сочинения. М., 1982. С. 575–604.

ская черта современной культуры, было бы большой ошибкой. Дело в том, что уже в двух классических диалогах по этой теме, принадлежащих Платону и св. Григорию Нисскому, вопрос о теле оказывается едва ли не важнейшим. Здесь на примере этих диалогов мы попытаемся показать, что в доказательствах бессмертия души древнегреческого и средневекового авторов вопрос об освобождении от тела — или, наоборот, о восстановлении тела — имеет столь важное значение именно в виду утешительной, или терапевтической направленности рассуждений философа и богослова. А эта утешительная направленность, в свою очередь, является важнейшим мотивом всего дискурса бессмертия в истории культуры вплоть до нашего времени.

Кроме того, только обратим внимание ещё на одно обстоятельство, которое, к сожалению, здесь не будет подробно разобрано. Вопрос о бессмертии тела, ставший важнейшим в порядке доказательства бессмертия души ещё в греко-христианской традиции, в современной культуре представляет собой всю полноту дискурса о бессмертии, выражает собой всё экзистенциальное напряжение конечности человеческого бытия. Поэтому, имея это в виду, можно оценить новоевропейский естественнонаучный проект, направленный на овладение «протяжённой субстанцией», как закономерный результат развития логики рассуждений о бессмертии души. Это тем более заслуживает внимания, что в естественных науках не ставится не только вопрос о бессмертии души, но даже и о самом бытии души! Казалось бы, наоборот, естественнонаучный дискурс, нацеленный на опытное постижение природы, озабочен, в первую очередь именно «телесным» составом бытия, и мотивирован задачей создания более комфортной среды обитания человека. Более того, претензия чистого разума на решения вопроса о бессмертии, в понимании Канта, вообще не обоснована. Так, совершенно естественно с точки зрения логики развития новоевропейской науки вопросы о Боге, бессмертии, бесконечности были сняты с рассмотрения. Однако вопрос, в частности, о бессмертии никогда не исчезал из поля философского зрения, философия обладает методами постановки и решения этого вопроса. Поэтому методики философского рассмотрения вопро-

са о бессмертии могут в будущем быть приложены к рассмотрению мотивированности самого естественнонаучного дискурса логикой вопроса о бессмертии.

### Два диалога<sup>1</sup>

Если у человека есть достаточные основания быть убеждённым в бессмертии собственной души — полученные в результате диалектических рассуждений, опирающиеся на Писание или Предание, опирающиеся на какие-то иные психологические или онтологические известные хотя бы только ему одному вещи, — то никакие контрдоводы его не собьют. Вопрос о бессмертии — это личный вопрос и требует личного ответа. И тем необычнее, что именно в нём потребность в учительстве оказывается настолько большой. Даже ещё не поставив его по существу, не поняв всей его важности, я прислушиваюсь к ответам. Не случайно также и то, что оба выдающихся по умственному и психологическому напряжению памятника, посвящённые бессмертию души — платоновский «Федон» и «О душе и воскресении» св. Григория Нисского, — представляют собой диалоги. Именно перед лицом другого я могу ответить на самый личный вопрос: это либо просто странность, либо явление, проливающее свет на саму природу душевного напряжения человека, понимающего собственную конечность и пытающегося утвердиться в надежде. И ещё, что важно в этом вопросе: если различие между философией и верой когда-то и было для меня существенным, то только не перед лицом смерти, а главное не перед лицом того, кого я оставляю. Это действительно так, герои наших диалогов — Сократ и Макрина<sup>2</sup> — абсолютно убеждены в бессмертии, они могут умереть спокойно, но пускаются в пространные

---

<sup>1</sup> Здесь мы повторяем рассуждения изложенные ранее в статье: *Маковецкий Е. А.* Два диалога // Мысль: Журнал Санкт-Петербургского философского общества. 2010, № 9.

<sup>2</sup> Макрина — старшая сестра великих каппадокийцев свв. Василия Великого и Григория Нисского. Повествование о её жизни было написано Григорием Нисским вскоре после её смерти (в 380 г). Там описаны обстоятельства, в которых происходит рассматриваемый нами диалог. Само «Послание о жизни святой Макрины» было подготовлено и прекрасно откомментировано Т. Л. Александровой: *Свт. Григорий Нисский. Послание о жизни святой Макрины.* М., 2002.

рассуждения. Для чего это? Неужели им не хочется упускать жалкого (по сравнению с теми на пороге, которых они стоят) наслаждения пусть даже от самого возвышенного диалога? Нет, разумеется, они боятся упустить другое — возможность успокоить того, кто остаётся со слабой надеждой. То, что делают Сократ и Макрина — самое честное утешение философией. И философия здесь никак не противоречит вере.

Оба диалога происходят в очень похожих обстоятельствах. Сократу предстоит на закате выпить цикуту. Макрина, смертельная больная сама, успокаивает Григория, так же как и она глубоко переживающего смерть их брата. «Сообщником в слезах искал я человека, который бы нёс равное со мною бремя печали»<sup>1</sup>, — так объясняет Григорий своё появление у сестры. Несмотря на кажущуюся близость иных людей и различность других, горе ведь поможет перенести только тот, кому отмерена равная с твоей доля: друзья в случае с Сократом, сестра Григория, также как и он, склонённая горем смерти брата. Вспомним здесь и Клеомброта, который не присутствовал при разговоре Сократа с друзьями и сбросился со скалы, прочитав «Федон». Может быть, что самоубийство стало следствием горячей философской убеждённости в бессмертии, но есть ведь и другая причина для этой смерти: Клеомброт не смог вынести то, что остальные друзья пережили вместе, они-то поделили бремя, а ему было не с кем.

Именно в обстоятельствах обоих диалогов находится существенная доля их убедительности, иначе и не может быть, ведь в одном случае — это разговор перед смертью, в другом — между двумя смертями. Оба хода рассуждений подтверждаются «мифом», но если в «Федоне» это обосновывающий миф в собственном смысле слова, то в диалоге с Григорием Макрина ссылается на Писание, достоверность которого бесспорна в силу его божественного происхождения. Несмотря на немного пренебрежительный взгляд на диалектику: «диалектическая утончённость имеет равную силу и для того и для другого, и для

<sup>1</sup> Св. Григорий Нисский. О Душе и Воскресении, разговор с сестрою Макриною // Творения святых отцов в русском переводе. М., 1862. Т. 40. С. 201 (диалог по-гречески — в 46 томе Патрологии Миня: *Patrologiae cursus completus. Accurante J. P. Migne. Series Graeca. PG 46*).

ниспровержения истины и для осуждения лжи»<sup>1</sup>, — мысли Макрины предельно точны и убедительны. Со своей стороны и Сократ не склонен всецело полагаться на диалектику. Он спокоен и радостен до самого конца. Вообще, его поведение во время и после диалога можно считать пятым и решающим аргументом в пользу бессмертия, тем более, что четыре предыдущих не вполне успокоили друзей — все они разрыдались, когда Сократ принял чашу с цикутой. Пожалуй, сильнее всех аргументов может успокоить очевидная уверенность в том, что смерть приносит выздоровление и просьба принести Асклепию петуха. Но это упоминание о долге всякого выздоравливающего человека — лишь драматический апофеоз доказательства, сплетенного из аргументов и спокойной уверенности. А уверенность эта выражается во многих деталях: Сократ не цепляется за последние минуты жизни, он даже торопит стражника, когда разговор закончен, несмотря на то, что солнце стоит ещё достаточно высоко над горизонтом. Ему хватило одной чаши, хотя, как предупреждал стражник, если человек разгорячится, ему может потребоваться две или даже три смертельных дозы цикуты. Это предупреждение не пошатнуло решимости Сократа пуститься в пространный диалог и, как показала смерть, — он ни мало на его протяжении не обеспокоился, не засомневался, не испугался.

Ту же заботу, которую Сократ проявляет к друзьям, мы находим и у Макрины по отношению к брату: «Увидев меня в дверях, она приподнялась на локте, однако встать и подойти была не в состоянии, ибо силы ее были подточены лихорадкой. Уперевшись руками в пол, и, насколько смогла, поднявшись на своем низком ложе, она исполнила ритуал встречи. Я бросился к ней, и, поддерживая руками ее поникшую к земле голову, вернул ей привычную опору, усадив ее в прежнем полулежащем положении. ...И, чтобы не принести душе моей никакого огорчения, она сдержала глубокий вздох, пытаясь утаить тяжелую одышку, и, стараясь выглядеть радостной, ласковыми словами начала беседу и стала засыпать меня вопросами, побуждая и меня к приятной беседе. Когда же в свой

---

<sup>1</sup> Там же. С 233.

черед разговор коснулся памяти великого Василия, у меня заняла душа, и голова печально опустилась, и слезы закапали из глаз. Но она настолько далека была от того, чтобы проявить подобную слабость в горе, что сделав печальное событие предметом богомыслия, произнесла в память этого святого удивительное слово, рассуждая о человеческом естестве и Божьем домостроительстве, словами открывая явления Промысла, заслоняемые скорбями, и рассказывая о будущей жизни так, словно была вдохновляема Святым Духом»<sup>1</sup>.

Собственно в этих предложениях, взятых из жизнеописания Макрины, и выражена вся драматическая составляющая рассматриваемого нами диалога.

Совершенно спокойно встречает на другой день смерть Макрина: «То, как она, даже будучи при последнем издыхании, не допустила ни одной чуждой мысли относительно переселения в мир иной, и нисколько не испугалась ухода из жизни, но до последнего вздоха упражнялась в любомудрии, сохраняя высокий строй мысли в отношении всего, что было ей суждено от начала, — мне казалось, что это свойство уже не человеческое, а как если бы некий ангел домостроительно принял человеческий вид...»<sup>2</sup>. И она не только спокойна, но даже и с ликованием встречает смерть: «Ведь в самом деле, это был словно бы побег к влюбленному...»<sup>3</sup>.

Собственно, какие же ещё могут быть аргументы? Зачем? Если смерть бывает настолько убедительной и красноречивой, то впору и для себя не желать ничего иного. Но дело, видимо, заключается в том, что каждому приходится умирать собственной смертью, всем по-разному. Смерть это всегда смерть другого, никто не переживает собственной смерти, — пишет Вл. Янкевич<sup>4</sup>, — а мы, прочитав оба диалога, добавим от себя: не переживает, по крайней мере, по эту сторону жизни. Смерть совершается вместе с друзьями и братом, они остаются не просто свидетелями ухода, как тот, кто читает про смерть Сократа или Макрины, они соучастники смерти, то, что от

<sup>1</sup> *Св. Григорий Нисский. Послание о жизни святой Макрины... С. 17.*

<sup>2</sup> Там же. С. 22.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> *Янкевич В. Смерть. М., 1999.*

неё остаётся по эту сторону жизни: ведь в смерти страшно не оставленное душой тело, а то, что от неё остаётся в душах живых. То, что коробит душу, то, что становится потом наростами или привязанностью к зримому, то что душу отягощает, — вот в чём труд смерти, всегда возлагаемый на другого. «У любой радости или печали есть как бы гвоздь, которым она пригвозждает душу к телу, пронзает её и делает как бы телесною, заставляя принимать за истину всё, что скажет тело»<sup>1</sup>, — это Сократ описывает, как душа обременяется телом, но, говоря о смерти, стоило бы добавить, что твоя смерть это всегда ответственность перед другим, в душу которого ты как раз и вбиваешь этот гвоздь. Пусть человек и не виноват в своей смерти, пусть вся вина за грехопадение первых людей трансформировалась в смертность их потомков, но по совести, умирая, ты предаёшь. Лично ты виноват и нет здесь никакого даже и отголоска родового греха, ты виновен не как человек, а как друг или сестра. И было бы странно, если Сократ и Макрина весело, как на санках с горки, въезжали бы в бессмертие, не словом не обмолвившись с теми, кто остаётся в печали. Кажется, человек не может молчать, умирая, в этом наверняка состоит неперемutable условие его словесной природы. Не достаточно уверенности и отваги, чтобы умереть, нужно ещё позаботиться о тех, кто совершает твою смерть вместе с тобой, нужно успокоить их, нужны слова, философия. Слово ведь есть воплощение, оно всегда обращено на другое или к другому, и если боль от утраты так легко преодолевает таинственные рубежи смерти, то как не преодолеть их слову? Значит, если смерть совершается человеком не в одиночку (точно так же как и рождение), если эта связь с соучастниками так легко узнаётся нами в плачевном модусе печали, то должен же быть и явный не удушающий, а, наоборот, освобождающий модус этой связи. Таким модусом и оказывается слово, слово как именование и ласка при рождении, слово как успокоение и память в случае смерти. Не в этом ли заключена глубокая правда двух диалогов о бессмертии души? И не сам ли факт словесности человеческой природы является прямым доказательством его бессмертия?

---

<sup>1</sup> Платон. Федон. 83d.

## Душа и тело

Такое двухчастное строение человека, которое предполагает деление его на душу и тело и всё с этим связанное является исходным положением обоих диалогов о бессмертии. Спросим себя, необходимо ли для доказательства бессмертия избавляться, хотя бы на время от «балласта» тела? Насколько это необходимо? В богословии Григория Нисского тело понимается в соответствии с православной догматикой, как творение Божье, как обиталище души, с одной стороны, но, с другой, — как то, что в результате грехопадения несёт в себе все черты ослушания и недоброй воли. Тело — как треснувшее зеркало, треснувшее по вине человека, не сумевшего сохранить в неприкосновенности чистейший образ. Это кожаные ризы, в которые облачены изгнанные из рая. Но и это тело вместе с душой, никогда не утрачивающей способности к богоподобию, — вовсе никакая не темница, и оно — болезненное, смертное, рождающее в муках, — и оно озарено Боговоплощением. Тело — знак вины первых людей, не сама вина, а именно её знак, в том смысле, что я не виновен в грехопадении, но болезненен и смертен, у меня нет родовой вины, но есть присущая всему человеческому роду телесность<sup>1</sup>. Но именно человеком становится Бог, вступая в схватку со злом, возникшим из произволения, на его территории: «Ибо, что Бог неузнанный врагом, не откровенным божеством, но сокрытым под естеством человеческим, входит к обладающему, сие некоторым образом есть некий обман и обольщение... воздаяние по достоинству, которым вводится в обман обманщик, показывает справедливость»<sup>2</sup>.

Этим «обманом обманщика» исправляется тот онтологический крен, который так описывает св. Макрина, поясняя брату метафорику догматов о душе: в начале жизнь человека была однородна, состояла только из добра, был только один плод, являющийся срастворением добра и зла. Его человек добровольно и выбрал. Поскольку возникла смерть, Бог разделил жизнь на телесную и вне тела, дав человеку власть

<sup>1</sup> Об очень важном в истории христианства толковании Рим. 5, 12 см. комментарии В. М. Лурье в кн. *Мейендорф И. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение.* СПб., 1997. С. 175.

<sup>2</sup> *Св. Григорий Нисский. Большое огласительное слово.* Гл. 26 // Творения святых отцов в русском переводе. М., 1862. Т. 40. С. 67–68.

выбирать, какая ему кажется добром, а какая — злом: либо искать блага при земной жизни, либо копить небесные блага для вечности<sup>1</sup>. Но уже сам этот плод — камень преткновения человеческой свободы, в нём уже не чистый свет добра, которым была наполнена родина человека, уже этот плод представляет собой соединение добра и зла, он есть некая проба, т. е. то, что служит выбору. Этот плод уже есть воплощение выбора, или искушение свободы. И тело тогда это трещина поруганного образа, траектория того искушения, которому следует человек, которое онтологически пресекается Боговоплощением, и исторически — Судом.

И вот вопрос, может ли быть разговор о бессмертии без деления на душу и тело. Очевидно, нет, ведь без истории соблазнённой свободы бессмертие не ставилось бы под вопрос, оно не было бы потеряно. Нет этого деления, значит, нет и греха, нет и смерти. А если было изгнание из рая, то есть уже и тело и смерть, стало быть, возможно и такое время душевного смятения, когда нужны доказательства бессмертия души, когда кажется, что смерть затронула уже и саму душу, когда нужно приехать к самому близкому человеку, чтобы она успокоила. И если в результате такого успокоения вдруг станет очевиден ещё и догмат о восстановлении тела, то доказательство, исходящее из предпосылки о существовании в человеке трещины-памяти о соблазнённой воле, будет даже избыточным: не только за порогом смерти человек избавляется от тьмы греха, но и сама эта тьма сияет чистым светом.

В «Федоне» дуализм души и тела выражен тоже недвусмысленно. «Смерть есть отделение души от тела»<sup>2</sup>, — определяет Сократ, и Симмий с ним согласен вполне. И сам этот момент, заметим, требует собой «отваги философа»<sup>3</sup>, которая, конечно, в случае ложности доказательств окажется тщетной, но отвага нужна в любом случае. Когда наши рассуждения о бессмертии основываются на Писании, не нужно думать об отваге, не нужна отвага, когда Бог держит душу; она

---

<sup>1</sup> Св. Григорий Нисский. О Душе и Воскресении, разговор с сестрою Макриною... С. 259–260.

<sup>2</sup> Федон, 64с.

<sup>3</sup> Федон, 95с.

нужна, когда все твои рассуждения гадательны. Тогда в смерти есть риск, это и вообще отличительная черта философии — жить на свой страх и риск. Но не всегда эта черта притягательна, в нашем, например, случае, можно поменять благородство риска на правду. И, конечно, «Федон» это не апология риска: «...если бы я не думал, что отойду, во-первых, к иным богам, мудрым и добрым, а во-вторых, к умершим, которые лучше живых, тех, что здесь, на земле, я был бы не прав, спокойно встречая смерть. Знайте и помните, однако же, что я *надеюсь* прийти к добрым людям, хотя и не могу утверждать это со всей решительностью. Но что я предстану пред богами самыми добрыми из владык, — знайте и помните, это я *утверждаю* без колебаний, решительнее, чем что бы то ни было в подобном же роде»<sup>1</sup> (курсив мой. — Е.М.).

Про то, что после смерти он встретится с лучшими людьми, Сократ говорит с надеждой, про то, что он встретится там с друзьями, он не говорит вовсе. Это очень важная деталь, которая указывает на место отваги в философской смерти: Сократ просто не решается потянуть за собой близких, как человек, ступающий в бездну с надеждой на то, что она может оказаться бездной блаженства, остережёт всё же от последнего шага своих жену и детей. Получается, что смерть совершается вместе с другим, но умирает-то всё же один. Каждый умирает один, об этом Сократ промолчал, не это ли понял Клеомброт, прыгая со скалы? Не так у Макрины, наоборот, не словом не обмолвившейся об отваге, даже когда Григорий её спросил напрямую: всеобщий апокатастасис говорит о воскресении всех, даже и в собственных телах: «Но ежели у тебя есть некоторая привязанность к этому телу, и печалит тебя расторжение связи с любимым; то и в этом не лишён ты надежды. Ибо увидишь телесное это покрывало, разрушенное теперь смертью, снова сотканным из того же, но не в этом грубом и тяжёлом составе, а так, что нить сложится в нечто легчайшее и воздушное, почему и любимое при тебе будет, и восстановится в лучшей и вожделеннейшей красоте»<sup>2</sup>.

Вот если относить это «любимое» не только к телу, — странна

<sup>1</sup> Федон, 63b-c.

<sup>2</sup> Св. Григорий Нисский. О Душе и Воскресении, разговор с сестрою Макриною... С. 281.

ведь смертная печаль, когда она вызвана только расставанием с телом, — но ко всему, к чему ты привязан в этой жизни, привязан в том числе и телесно: через органы чувств и родственно, то всё это вместе с тобой останется. Даже это, уточним, останется.

Но вернёмся к тому, что Сократ утверждает, только поставим под вопрос его главное утверждение и повторим его логику:

- почему «те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним — умиранием и смертью»<sup>1</sup>;
- почему «именно в том прежде всего обнаруживает себя философ, что освобождает душу от общения с телом в несравненно большей степени, чем любой другой из людей?»<sup>2</sup>;
- почему, наконец, «душа философа решительно презирает тело и бежит от него, стараясь остаться наедине с собою?»<sup>3</sup>.

Философ, рассуждает Сократ, отказываясь от всякого рода телесных наслаждений, заботясь только о душе, уже при жизни стоит «на полдороге к смерти». Только в размышлении, не давая телу себя вводить в заблуждение, душа и может коснуться истинного бытия. Это так, ведь не глазами же мы видим справедливое само по себе или само по себе прекрасное. Так и складывается отношение философа к телу: предмет его желаний — истина, а тело её усмотрению только мешает, так что «достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самою по себе душой»<sup>4</sup>.

Вот этому ключевому для истины подобию «самой по себе души» «самим по себе вещам» и мешает тело, это подобие мы пока оставим. Обратимся к другому моменту отношения души и тела, на котором построен весь второй аргумент о бессмертии — к припоминанию, тем более, что и оно построено на подобии<sup>5</sup>. Мы никогда не встречаем, например, совершенно равных вещей, но идея равенства у нас есть, что и позволяет производить сравнение. Значит, мы приобретаем эту

---

<sup>1</sup> Федон, 64а.

<sup>2</sup> Федон, 64е-65а.

<sup>3</sup> Федон, 65d.

<sup>4</sup> Федон, 66d-e.

<sup>5</sup> «... всякий раз, когда вид одной вещи вызывает у тебя мысль о другой, либо сходной с первою, либо несходной, — это припоминание» (Федон, 74с).

идею ещё до рождения. Но одно дело, если бы мы приобретали такое знание о «бытии самом по себе», когда наши души, ещё не обременённые телами, обретались в чистейшем эфире, общаясь с людьми и богами, несравненно лучшими здешних. Но из обосновывающего мифа, рассказываемого Сократом в заключении диалога, становится ясным, что души людей, совершенно очистившихся при помощи философии, попадают в это царство блаженства навсегда, они выпадают уже из вечного порядка метемпсихоза, круг перерождений для них размыкается<sup>1</sup>. Т. е. души философов уже не претерпевают рождения в новых телах, тогда как же душа того, кто не был философом в прошлой жизни, получила это знание. Сократ так отвечает: «И если, узнав однажды, мы уже не забываем, то всякий раз мы должны рождаться, владея этим знанием, и хранить его до конца жизни»<sup>2</sup>.

Как понимать это «узнав однажды»? Если это однажды не может случиться в царстве эфира, значит, оно случается в царстве воздуха: здесь на земле, там, где душа как раз и обременена телом. Есть ещё и третий вариант, можно узнать ещё и в Аиде, но что можно знать в безвидном, когда все виды блага закрыты, там бродят тени, а не сияют идеи. Значит, однажды, при одной из своих жизней, человек, или чем он в тот момент является, узнает, скажем, идею равенства. Но ведь это будет значить, что бытие само по себе как раз таки при наличии (пусть не благодаря, а вопреки) тела и постигается. Этот странный, ввиду логики вводной части диалога, вывод не кажется таким странным, если вспомнить, за что из воображаемого государства изгоняются иные поэты и художники. Они изгоняются за ложный мимесис, за производство ненужного, за создание того, что не приводит к благу, а существует только благодаря некоему обману, существует по видимости, а не на самом деле и из-за этого вводит в заблуждение. Эти призраки очень похожи на идеи, если мыслить идею в от-

<sup>1</sup> Справедливости ради вспомним и обосновывающий миф из «Государства», где не напиться воды забвения мало кому удаётся, но и в этом случае, ты уже со жребием новой жизни ожидаешь нового рождения. В этом мифе, как и в федоновском, полностью исключены из метемпсихоза те, кто совершил самые страшные злодеяния, их не выпускают из Аида. Но в «Федоне» и царство эфира является выходом из череды перерождений.

<sup>2</sup> Федон, 75d.

рыве от вещи, а не в символическом единстве с ней. Такой художник рисует уздечку вроде бы как таковую, но не будучи ни всадником, ни изготовителем уздечек, он совсем, — утверждает Платон в «Государстве», — ничего в них не смыслит. Он обманщик.

Тогда не обманщик ли наш философ, призывающий отказываться от тела, то есть разрывающий символическое единство души и тела? Как художник рисует уздечку, ничего в сущности о ней не зная, так Сократ рисует призрак человека: душу без тела, — как будто сам ничего о человеке не знает! Кроме того, третьим аргументом доказательства становится утверждение эйдетической природы души: она не имеет частей, безвидна, господствует над телом. А если душа — идея, то и погибнуть она не может, может она только страдать, если не удалось ей при жизни совершенно освободиться от тела. Так рассуждает Сократ.

Вот не похожа ли так изображённая душа на изображение уздечки? В том смысле, не один ли у них будет онтологический статус? Не получается ли так, что сократовское доказательство бессмертия строится на выведении души из онтологического ряда? Что, в самом деле, может случиться с призраком — что не живёт, то ведь и не умирает? Человек ведь, наверное, не врёт перед смертью. Во всяком случае, было бы просто-таки кощунством предположить, что не участвовавший в разговоре Платон, дабы сохранить образ Сократа-ироника, и в этот диалог подпустил иронического тумана, чего там и в помине не было. Что нам остаётся — полностью доверять тексту и в нём же искать разрешения всех трудностей. Некий намёк на такое разрешение содержится не в логической, а художественной части диалога. Каким появляется только что раскованный и уставший от причитаний Ксантипы Сократ перед друзьями, когда жена и дети удаляются: «Сократ сел на кровати, подогнул под себя ногу и потёр её рукой. Не переставая растирать ногу, он сказал...»<sup>1</sup>. А говорил он о том, что противоположности всегда ходят одна за другой: если бы колодки так не натёрли ему ноги, то сейчас ему бы не было так приятно. Вспомним, что аргумент о противоположностях повторяется в доказательстве дважды: сначала в том варианте,

---

<sup>1</sup> Федон, 60b.

что противоположные вещи часто переходят друг в друга, а если бы этого не было, то всё бы, в конце концов, превратилось в одну из противоположностей. А во второй раз Сократ говорит о противоположностях самих по себе — не просто о противоположных вещах. И тогда смысл этого аргумента в том, что душа, являясь идеей жизни, никогда не сможет принять в себя смерть. Как идея чёрного никогда не станет идеей белого. Более того, то, что существует благодаря идее жизни, не допускает в себя противоположности, смерти, а если уж и допустит, то всё равно с идеей жизни ничего не сделается, она просто удалится. То, из чего удаляется душа, вытесняемая смертью, — это мёртвое тело, то, что остаётся от Сократа. И вспомним конец диалога: вначале немеют ноги. Если мы исходим из того, что в этом тексте нет ничего случайного, то не случаен и этот «образ сократовских ног», на них обращают внимание друзья, они же первые свидетельствуют о смерти. И аргументы Сократа во многом — аргументы «от ног»<sup>1</sup>.

Так вот, в чём же выход из этого затруднения с дихотомией души и тела. Кажется, он может быть таким: главное, чем озабочен Сократ перед своей смертью, тем, чтобы успокоить друзей. Он ведь знает, что останется с ними сразу после его смерти — его мёртвое тело. И то, как все они разрыдались после триумфального завершения доказательства, всего за минуту до его смерти — только подтвердило догадку. Поэтому важно было преодолеть ужас мёртвого тела, ужас перед изнанкой зримого. Как иначе, если не доказывая, что всё зримое даже с лицевой стороны, будучи прекрасным, — не стоит того, что можно увидеть зрением души. Тем более, что всё это и правда так, только, чтобы понять эту правду вовсе не нужно этого строжайшего дуализма души и тела, без которого Сократ прекрасно обходится в «Государстве». Значит, это была намеренная радикализация тонкого различия внутри идейно вещного единства. И мы будем не далеки от истины, если предположим, что предпринимает её Сократ, для утешения друзей. В самом деле,

<sup>1</sup> Кстати говоря, если рассматривать в ряду этих аргументов и то рассуждение о гвозде радости и печали, который пригвозждает душу к телу (83d), если держать перед глазами образ Сократа, потирающего ногу, то оно становится очень пронзительным, а человек выглядит существом очень трогательным и хрупким. Никогда такое впечатление не сложится, если считать «Федон» «математическим» доказательством бессмертия души.

почему мы должны ждать от Сократа даже подвига и то философского: этакого стоического бесстрашия перед смертью. Был подвиг, но не философский, а человеческий, и философом в нём Сократ оставался тоже вполне, потому что не только риск дело философии, но и утешение того, кто тебя любит.

### Апоката́стасис<sup>1</sup>

Если утешение друга может оказаться делом сократовской философии, то тем более оно может оказаться делом богословия Макрины. Её определение души следующее: «Душа есть сотворённая сущность, сущность живая, разумная, органическому и чувственному телу сообщающая собою жизненную и восприимлющую чувственную силу до тех пор, пока способное к принятию сего естество оказывается состоятельным»<sup>2</sup>.

И ещё: «... душе по самому естеству свойственна сила созерцательная, обзеревающая и осуживающая существа; и через это она сохраняет в себе образ богоподобной благодати; потому что и божественному, сколько гадает разум об его естестве, свойственно всё обозреть и хорошее отличать от худого»<sup>3</sup>.

Душа сотворена, разумна, она животворящее начало тела и, главное, не только всё это вмещающее, но, наверняка, и превосходящее, — она богоподобна. В соединении души с телом нет необходимости в «гвоздях», это соединение происходит при рождении («начало состава души и тела одно и тоже»<sup>4</sup>) и наилучшим образом передаётся словом «срастворение» (σβυκρίματος, σβυκράτος). Даже после смерти тела душа остаётся соединённой с каждой из стихий, его образующих. Это не удивительно, так как «естество духовное и непротяжённое не

---

<sup>1</sup> Про учение Григория Нисского о всеобщем апокатастасисе можно прочитать в кн.: Неселов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887. В послесловии В. М. Лурье к книге: *Григорий Нисский. Об устройении человека*. СПб., 2000. А особенно подробно в кн.: Оксюк М. Ф. Эсхатология св. Григория Нисского. Историко-догматическое исследование. Киев, 1914.

<sup>2</sup> *Св. Григорий Нисский. О Душе и Воскресении, разговор с сестрою Макриною...* С. 214.

<sup>3</sup> Там же. С. 238–239.

<sup>4</sup> Там же. С. 297.

терпит последствий расстояния»<sup>1</sup> в отличие от телесного и протяжённого. И когда придёт время душа без труда вновь составит то же тело, только уже совершенное. Это так же легко, говорит Макрина, найти элементы своего тела как, например, художнику помнить чистые цвета, даже после того, как он смешал их, рисуя картину. В промежутке между бытием души в теле, краски которого были испорчены грехопадением, и тем телом, которое вновь засияет во всей чистоте, душа пребывает в аду: «не какое либо место так наименовано, а некое невидимое и бесплотное состояние жизни, в котором, как учит Писание, пребывает душа»<sup>2</sup>.

Сама же эта невидимая, без всяких красок жизнь вне тела есть результат смешения добра и зла, выбранного человеком, в результате которого и появилась смерть и разделение жизни на телесную и вне тела<sup>3</sup>. В одном месте, рассуждая о дарованной душе силе произволения, Макрина сравнивает её с глазом. Душа как глаз: видеть — в его природе, а не видеть — результат произволения<sup>4</sup>. И вот после смерти душа становится слепой, не видит даже того мира, который переполнен теньями, но мало того, она ещё и страдает. Страдает из-за того, что не открыла когда-то глаза, ведь и на это была её воля. Пусть мир теперь скрыт теньями, все краски грязны, а образ испещрён трещинами, — пока есть актуальное бытие человека, жизнь в теле, можно открыть глаза и морок развеется.

«Естество в действительности есть то, в чём заключается бытие сущности»<sup>5</sup>, а в сущности души нет никаких наростов раздражительности и вожделения, нет теней как небытия света в закрытых глазах. А «ставшему вне естества невозможно оставаться в бытии»<sup>6</sup>, значит тени медленно шаг за шагом, день за днём поглощают бытие человека, пока не окажется он в полной тьме, без тела, только теперь уже всё, оставленное вне попечения света, станет болью. Вместо света тог-

<sup>1</sup> Там же. С. 230.

<sup>2</sup> Там же. С. 263.

<sup>3</sup> Там же. С. 260.

<sup>4</sup> Там же. С. 292.

<sup>5</sup> Там же. С. 236.

<sup>6</sup> Там же.

да будет «врачевство огня»<sup>1</sup>. Свет, от которого отвернулся человек, станет ему огнём, но речь идёт о врачевстве, а не о простом возмездии. Зло будет преодолено, но уже не «обманом обманщика», а всей прямою Божьего Суда, когда добро будет отделено от зла. Ведь ни в Боге, ни в творении никакого зла нет, значит, его и вообще онтологически нет, оно появляется только как результат произволения. Но тот, кто однажды закрыл глаза, опустив на бытие тень, может также их и открыть. Если он не делает этого при жизни, то после смерти настигается жаром всё того же света бытия. Это состояние в аду — ведь, по сути, и есть самый настойчивый вопрос о бытии, когда никто не может не быть философом, никто уже не может не раскрыть широко глаза: «...Порок не имеет свойства быть вне произвола, и когда всё произволение в Боге, тогда порок придёт в совершенное уничтожение; потому что не останется ему вместилища»<sup>2</sup>. Просто исчезнут тени в результате Суда: «Кто имеет быть во всех, тот не будет в том, что не существует»<sup>3</sup>.

Это онтологическое доказательство добра, и поскольку ни в чём никакого зла не останется, когда все глаза будут открыты, то и спасение Макрина обещает всеобщее. Не только те, кому удалось, как у Платона, очиститься при жизни, будут после смерти пребывать в блаженстве, но настанет новая жизнь уже без теней и трещин, но единственно только, для всех путь будет туда не одинаково прост: «одни вскоре после сей жизни окажутся уже чистыми от порока, другие в надлежащие после сего времени испытают врачевство огня, иные же найдутся непознавшими на опыте в сей жизни равно ни добра, ни зла, — всем предоставит причащение благ в Нём сущих...»<sup>4</sup>.

Именно о всеобщем спасении говорит брату Макрина. В её рассуждениях, приводящих к этому выводу, нет диалектического изъяна. Действительно, благой и всемогущий Бог не оставляет никакого онтологического места бытию зла; когда же будут исправлены все последствия неблагого произволения ангелов и людей, то ника-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 318.

<sup>2</sup> Там же. С. 275.

<sup>3</sup> Там же. С. 279.

<sup>4</sup> Там же. С. 318.

кого даже намёка на зло не останется. Это так, но сказала бы Макрина-настоятельница монастыря то, что говорит Макрина-сестра? Понятно, учение о всеобщем апокатастасисе может быть оправдано исторически, как оно может быть оправдано в устах Оригена, опровергающего гностиков, учивших о том, что есть заведомо обречённые люди-гилики. Оно может быть оправдано и логически, как у Григория Нисского<sup>1</sup>, может быть оправдано психологически: если Бог благ, то благодать его бесконечна и должна коснуться и меня. Но ведь и доводов против него предостаточно, например, такой же психологический: не слишком ли это заносчиво с моей стороны распорядиться Божьей милостью? Что я, в конце концов, знаю? Не верно учение о всеобщем восстановлении и догматически: оно было осуждено на поместном Константинопольском соборе 543 г. Есть и учительское опровержение этого учения: как можно вести другого к спасению, если спасение уже гарантировано, зачем тогда эти лишние трудности. Ясно, что в разговоре с братом Макрина может быть меньше учителем, чем сестрой, ведь Григорий — уже не маленький мальчик, а епископ, хотя и по-прежнему младший брат. Он не хуже сестры разбирается в христианской догматике, но скорбь о Василии и страх за Макрину делает его слабым, он приходит, чтобы его успокоили. Что может сказать старшая сестра? Что может Василий спасён, а может и нет? Что сама она может навечно окажется в аду? Ведь такого не говорят родным. Другьям можно, а родных, вспомним, и Сократ отсылает поскорее домой. Кажется, это самое надёжное доказательство всеобщего апокатастасиса — успокоить младшего брата.

Выходит, что совершенно асимметрично, но и Сократ и Макрина ведут разговор о бессмертии ради утешения. Сократ говорит об индивидуальном спасении достойных, а Макрина — о всеобщем, Сократ бессмертие души доказывает, в чём-то противореча собственной онтологии, а Макрина приводит онтологически безупречное доказательство бессмертия ради того, чтобы доказать, что спасение будет именно всеобщее. Сократ делает исключение из своей онтоло-

---

<sup>1</sup> Кроме диалога о смерти, учение о всеобщем апокатастасисе есть и в других трудах Григория Нисского, например, в следующих: Большое огласительное слово, Об устройении человека, О надписании псалмов.

гии, а Макрина берёт единичный случай из своей, а достигают они одного и того же — утешения. И это два лучших доказательства бессмертия души! Не правда ли сам строй их говорит о многом: не о том ли, что сам страх смерти, это в первую очередь страх за другого?

### Уподобление прекрасному

Но как может очиститься замутнённый образ, «чтобы чистым могло быть усвоено подобное»? Смешение чего оказывается грязью? У Сократа (в «Федоне») — это смесь души с телом: «пока мы живы, мы, по-видимому, тогда ближе всего будем к знанию, когда как можно больше ограничим свою связь с телом и не будем заражены его природою, но сохраним себя в чистоте до той поры, пока сам бог нас не освободит. Очистившись таким образом и избавившись от безрассудства тела, мы, по всей вероятности, объединимся с другими такими же, как и мы, и собственными силами познаем всё чистое, а это, скорее всего, и есть истина. А нечистому касаться чистого не дозволено»<sup>2</sup>.

Путь к истине — это созерцание «вещей самих по себе самую по себе душой»<sup>3</sup>. Понятно, что ближе всего к идеалу чистоты при жизни приближается философ, всё время занятый освобождением от тела. Но душа-то прибита к телу гвоздями страданий и наслаждений, никто, пока жив, от тела не свободен: если смерть, по Сократу, есть отделение души от тела, то жизнь характеризуется их единством. Это живое единство может быть расторгнуто смертью и в смерти же происходит этическое восстановление чистоты. В самом деле, если тело мешает душе видеть истину, то оно обманывает душу, заставляя её одно принимать за другое, а делая неверные выводы, человек совершает и неверные поступки, дурные поступки. Генезис дурного — в нечистоте, в смешении, поэтому очевидно, что искоренение дурного — это восстановление чистоты, и происходит оно не иначе как в пространстве реакции на поступок: в этическом пространстве наказания.

---

<sup>1</sup> Св. Григорий Нисский. О Душе и Воскресении, разговор с сестрою Макриною... С. 281.

<sup>2</sup> Федон. 67а-в.

<sup>3</sup> Федон. 66е.

Дурные люди у Сократа будут наказаны, хорошие — вознаграждены. Это этическое восстановление чистоты: дурное и хорошее в людях и в каждом человеке не будут больше смешаны; но есть и мифологический образ чистоты, связанный с концепцией расплаты: образ земных рек<sup>1</sup>. Эти реки, опоясывающие землю, спускающиеся в Тартар, поднимающиеся из него, текущие и по этой и по той стороны земли, — Океан, Ахеронт, Пирифлегетонт, Стикс, Кокит и другие, меньшие размером, — состоят из воды, лавы, горячие или холодные, но они никогда не смешивают своих «вод» друг с другом. И каждой душе, сообразно мере накопленных ею грехов, когда она попадёт в Аид, предстоит путешествие по одной из этих рек или пребывание на одном из озёр, образованных ими. Исключение составляют только самые страшные преступники, которые осуждены на вечное пребывание в Тартаре, и ещё философы, которые попадают в эфир. Большинство же душ попадает в воды озера Ахерусиады, мимо которого, не смешиваясь, Кокит и Пирифлегетонт несут души убийц. И вот, приблизившись к обитающим в Ахерусиаде душам своих жертв, убийцы молят их о прощении, а не получая его, уносятся в Тартар, а оттуда снова и снова за прощением и так до тех пор, пока его не получают. Но воды никогда не смешиваются, только души могут прощать и просить прощения.

Ни одна из этих рек никогда не доберётся до царства эфира, где пребывают души философов, ни одна из них не в силах вынести из Тартара и душ самых закоренелых преступников. Только эти души и исключаются из вечного порядка метемпсихоза, порядка неслиянных рек. И парадоксальным образом оказывается, что одной из причин замутнения, т. е. нового соединения души и тела оказывается как раз прощение, которым жертвы одаривают своих убийц. Так получается, что именно способность просить прощение и прощать может стать источником мути нового рождения. Рождаются заново те, кто может прощать и те, кого могут прощать, они-то и смешивают несмешиваемые воды<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Федон. 111d-114b.

<sup>2</sup> Философы — в эфир, непрощённые грешники — в Тартар, прощённые — в новое рождение. Новое рождение, конечно, хлопотно, но всё-таки намного лучше, чем Тартар. К тому же при каждом новом рождении есть надежда стать философом и оказаться в эфире.

Есть и у Макрины парадокс, касающийся двойственной силы страстей души: они могут вести как ко благу, так и ко греху. Движения, происходящие в душе человека под действием бессловесной части его природы, называются страстями. Сами по себе они злом не являются, ведь в противном случае виновником зла был бы сам Создатель. Если разум повелевает страстями, то они ведут к добродетели, если же отказывается от верховодства, то возникают пороки. Сами по себе страсти — ни добро, ни зло<sup>1</sup>. И вовсе не из-за соединения души с телом портится образ. Действительно, если соединение души с телом она называет срастворением, и если не в этом срастворении как таковом, а в неправильном употреблении воли кроется причина порчи образа, то и источником порчи будет неправильная жизнь. Поэтому и образ чистоты, который мы находим у Макрины, — не неслиянные реки, а зеркало: «...пребывающий во тьме вожделеет света; но если будет он во свете, то место вожделения заступит наслаждение... душа соделается свободною от таких движений [от вожделения], войдёт снова сама в себя, и в точности увидит себя, какова она по естеству, в собственной красоте, как бы в зеркале, или в изображении, усмотрит первообраз»<sup>2</sup>.

Но зеркало, в отличие от рек, которые текут сами по себе, можно повернуть в любую сторону. Это в природе зеркала: его полнота — полнота того, кто в нём отражается, оно ждёт, чтобы поймать отражение, пустое зеркало — невозможный образ невозможного небытия. Зеркало — это метафора отзывчивости, а не риска утонуть, как река. Но вся интрига в том, что отзывчивости зеркала всё равно на что отзываться. И человек-зеркало также может по своей вольной воле поворачиваться как в сторону первообраза, так и в противоположную. В 12 главе «Об устройении человека» Григорий Нисский, рассуждая о месте, занимаемом душой, описывает своего рода зеркальную антропологию: «Ведь поскольку из всего самым прекрасным и превосходным благом является Само Божественное, к Которому устремляется все, что стремится к прекрасному, то поэтому говорим и что ум, как созданный по образу

<sup>1</sup> Св. Григорий Нисский. О Душе и Воскресении, разговор с сестрою Макриною... С. 239–243.

<sup>2</sup> Там же. С. 267.

Прекраснейшего, пока причаствуется подобию первообраза, насколько вмещает, пребывает и сам в Прекрасном, а если как-то окажется вне подобия, обнажается от красоты, в которой был. А так как, по сказанному, ум украшается подобием красоты первообраза, формируясь чертами того, что явлено ему, как будто [отражение в] зеркале, то, согласно той же самой аналогии <с зеркалом> мы приходим к выводу, что и управляемая умом природа связана с умом и сама украшается красотой прилегающего к ней, делаясь как бы зеркалом зеркала»<sup>1</sup>.

Страсти, руководимые умом, обращённым к Богу, становятся зеркалом зеркала, продолжая ряд подобий. Но зеркало-ум может обернуться и в противоположную сторону: «Но если произойдет расторжение этого благого сродства, иными словами, будет, наоборот, превосходящее следовать низшему, тогда само вещество, уже отступившее от природы, обнаружит свое безобразие (потому что вещество само по себе бесформенно и неустроенно, и бесформенностью его испортится и красота природы, которая украшается умом). И так происходит передача уродства вещества через природу самому уму, так что в чертах создания уже нельзя будет увидеть образа Божия. Ибо тогда подобный зеркалу ум создает образы (идеи) оборотной стороны благого, а обнаружения сияния добра отмечает, отражая в себе бесформенность вещества. И таким образом происходит возникновение зла, которое осуществляется через незаметное лишение прекрасного. Прекрасно же все, что имеет свойственное Первому Благу; то, что происходит вне этой связи и уподобления, всегда непричастно красоте»<sup>2</sup>.

Эта «оборотная сторона благого», природа, обращённая вспять, — есть замутнение образа. Срастворение становится мутной смесью, когда нарушается его порядок, когда теряется направление взгляда, когда кажется, что образ, запечатлённый в зеркале, можно унести с собой, делать с ним, что заблагорассудится. Очевидно, это не так, образ с зеркала спадает, как листва с деревьев, когда приходит осень. Но зеркало не становится от этого пустым, отражая изнанку бытия, как голые деревья зимой как бы переворачиваются и показывают не-

<sup>1</sup> Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 12.

<sup>2</sup> Там же.

зримые летом корни. Это слишком слабый пример, суть изнанки бытия — в безобразии, зеркало отражает ужас, справиться с которым в силах лишь сила уподобления, вновь разворачивающая зеркало человеческой природы.

Естество человека, — говорит Макрина, — всегда в движении: надежда — это движение вперёд, память — назад, если надежда вела к благу, то в памяти остаётся светлый образ, если вела ко злу — стыд: «Богopodobию души свойственны силы созерцательная и рассудительная, потому что ими постигаем Божество. Посему, если вследствие, или теперешней попечительности, или очищения после сей жизни, душа соделается у нас свободною от связи с неразумною стороною страстей; то ничего не воспрепятствует созерцанию прекрасного. А прекрасное по природе своей привлекательно как-то для всякого, кто видит оное»<sup>1</sup>.

Значит богоподобие души само себя открывает в созерцательной и разумной силах, и результат этого открытия — постижение Божества. При взгляде в зеркало душа может увидеть несказанно более прекрасный образ, чем она сама, постигая при этом, что видит как раз первообраз. Это начало света и его движение, воплощающееся в образе и обратный взгляд отражения на источник, озаменованный постижением подобия. Это круг света. Не в этом ли привлекательность прекрасного? Я бросаю взгляд, и меня словно подхватывает волной света и приносит к берегам моей родины. Здесь смерть значит рождение, конец — начало. Недаром же «для воскресения важно лишь одно: чтобы человек родился»<sup>2</sup> и «...уповаемое не иное что есть, как то же самое, что было в начале»<sup>3</sup>.

Так вот успокаивает брата Макрина: мы вернёмся к началу и будем счастливы, как в детстве. А мир Сократа, как бы он ни хотел успокоить друзей, — это всё же рискованный мир философа, мир глубоких подземных рек, — не зеркало, твёрдой рукой богослова обращённое в детство.

---

<sup>1</sup> Св. Григорий Нисский. О Душе и Воскресении, разговор с сестрою Макриною... С. 266.

<sup>2</sup> Там же. С. 317.

<sup>3</sup> Там же. С. 323.

А. Н. Крюков

## **МЕТАФИЗИКА АФФЕКТОВ У СПИНОЗЫ<sup>1</sup>**

В своем главном труде «Этика» Спиноза продолжает картезианскую рационалистическую традицию. Однако в данной работе уже намечены возможности преодоления самого важного затруднения метафизики Декарта, а именно невозможности показать взаимодействие между двумя субстанциями, духовной и протяженной. В метафизике Декарта эта проблема не находила своего должного разрешения. Рассмотрению того, каким образом этот вопрос решается через рассмотрение природы человеческих аффектов и посвящена данная статья.

Основной вопрос как метафизики Декарта, так и Спинозы — это вопрос о транзитивности, или о том, каким образом возможно познание этого, трансцендентного духовной субстанции, протяженного мира<sup>2</sup>? Можно говорить, что мы можем найти ответ на страницах

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ проекта проведения научных исследований («Социально-философская аналитика символических форм российской телесности»), проект № 12–03–00247.

<sup>2</sup> Соколов В. В. Спиноза. М., 1977. С. 120.

«Размышлений о первой философии»: в субстанции протяженной нет ничего такого, чего бы не было уже в субстанции мыслящей и в этом смысле проблемы их взаимосоотнесения как бы и не существует<sup>1</sup>. Но при всем при том, получается, что эти две субстанции, равные по своему метафизическому модулю, онтологически оказываются разобщенными. Позже Лейбниц будет говорить о предустановленной гармонии, чтобы разрешить проблематичность данного взаимоперехода. Это будет также метафизическое решение проблемы, однако, описанное уже на феноменальном уровне: вещи, с которыми мы имеем дело, — это кажущиеся вещи, их центрами являются монады с наивысшей степенью психического, независимые друг от друга и не сообщающиеся между собой. Решение по Лейбницу проблемы связи духовного и материального выглядит таким образом: весь материальный мир — это феноменальный, т. е. кажущийся мир, реальным онтологическим свойством является взаимосвязь монад, которые по существу своему являются некоторыми силовыми центрами, и они в то же время независимы. И в этом случае указанная проблема переносится уже в другую плоскость — в область нахождения связи и принципов взаимодействия между независимыми монадами. Таким принципом и является принцип предустановленной гармонии. Однако метафизика Лейбница появится спустя столетия. И, как мы видим, там будут иные мотивы решения проблемы, а именно представление о феноменальности субстанции протяженной. Эту идею затем основательно разработает Кант, говоря об априорности пространства, и в дальнейшем она будет разработана в феноменологическом движении XX-го столетия<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> «Что до идей телесных вещей, то в них не обнаруживается ничего такого, чего нельзя было бы извлечь из меня самого: ведь если взглядеться поглубже и проследить каждую из них [...] я замечу в ней лишь очень немного, воспринимаемое ясно и отчетливо, а именно размеры, или протяженность в длину, ширину и высоту; очертания, обозначающие границы этой протяженности; расположение различным образом сформированных частей этой вещи и, наконец, движение, или изменение этого расположения; к этому можно добавить субстанцию, длительность и количество» (*Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Собр. соч. в 2-х томах. Т. 2. М., 1994. С. 36*).

<sup>2</sup> Подробнее о проблеме телесности в Новоевропейской философии см.: *Крюков А. Н. Тело реальное и тело феноменальное в Новоевропейской*

В своей же «Этике» Спиноза, находясь на метафизических принципах декартовой философии, пытается решить указанную проблему дуализма духа и материи определенным образом. Я вычлению два способа решения данной проблемы в этике. Первое — это решение на онтологическом уровне. Второе решение мы можем найти в его теории аффектов.

## I

Что касается первого, онтологического уровня решения проблемы, то, по крайней мере, номинально-декларативно оно описывается достаточно просто. Протяжение и мышление — это атрибуты бога, а не отдельные субстанции. Таких атрибутов в боге бесконечное количество, но человеческому познанию, в силу его ограниченности, доступно познание, преставление только об этих двух атрибутах. Между ними существует огромное количество нам недоступных атрибутов, которые и образуют переходные ступени. Но мы этого не можем постичь, поэтому нам кажется, во-первых, что мышление и протяжение кардинально различные субстанции (по терминологии Декарта) или атрибуты (по терминологии Спинозы), а во-вторых, эта кажимая несводимость двух атрибутов (субстанций) провоцирует нас к представлению о том, что человек свободен, как в своем мышлении, так и в своих поступках. Последнее невозможно с точки зрения Спинозы.

Выше я указывал на возможный вариант решения данной проблемы у Декарта, который, однако, не может быть признан удовлетворительным, поскольку там речь идет скорее о самодостаточности обеих субстанции, чем об их взаимосвязи. Укажу на другую попытку Декарта установить взаимозависимость между этими двумя субстанциями. Тело человека согласно теории Декарта — это механизм, хороший, совершенный механизм. И только душа может привести тело в движение. Причем передача импульса от души происходит определенным образом. Декарт утверждает, что можно установить место, где находится душа в теле человека, а именно в маленькой

---

философии // Символические формы телесности (российские перспективы и ретроспективы). СПб., 2013. С. 87–96.

железе в центре мозга. Животные духи (самые легкие частицы крови) достигают этой железы и происходит взаимное влияние: через эти духи душа получает импульсы о состоянии тела, и наоборот, малейшее движение в железе вызывает движение животных духов, которое передается через кровь в качестве импульса к мышцам<sup>1</sup>. Необходимо заметить, что это влияние механического толка, по всей видимости, идет в разрез с основным метафизическим принципом различия двух субстанций.

Такой тип взаимовлияния души и тела для Спинозы в его метафизике аффектов неприемлем. Он удивлен, что столь ученый муж, как Декарт, утверждает такие немислимые вещи<sup>2</sup>. Это потому не имеет смысла, поскольку тело и душа не могут друг друга побуждать, как душа к движению тело, так и тело к мышлению<sup>3</sup>. При доказательстве Спиноза исходит из того, что как душа, так и тело относятся к различным атрибутам бога. И в этом смысле описанная выше функция специальной железы по Декарту немислима.

Сам Спиноза дает следующий ответ на данный вопрос: поскольку и мышление и протяжение находятся в одном едином боге, то порядок и связь вещей тот же самый, как у вещей, так и в мышлении<sup>4</sup>. Мы видим, что это утверждение берёт начало из общего принципа множественности атрибутов в боге, из которых нам доступны только два, а все остальные могли бы служить переходным звеном между ними.

Рассмотрим теперь, как та же самая проблема может решаться в контексте теории аффектов.

## II

Теме аффектов Спиноза посвящает третью часть «О происхождении и природе аффектов» своей «Этики». Вначале он говорит о том, что люди полагают, будто аффекты — это, скорее всего, от-

---

<sup>1</sup> Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Собр. соч. в 2-х томах. Т. 1. М., 1989. С. 495.

<sup>2</sup> Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения в 2-х томах. Т. 1. М., 1957. С. 454.

<sup>3</sup> Там же. С. 457.

<sup>4</sup> Там же. С. 407.

клонение от правил в поведении человека, и они недостойны изучения. Сам автор же полагает, что можно создать достаточно строгую теорию. Как и в случае с размышлениями о боге и о душе, аффекты достойны особого внимания и размышления, и о них также возможно выстроить теорию посредством геометрического метода<sup>1</sup>. Это значит, что до Спинозы полагалось, что аффекты, или страсти души, в каком-то смысле не соотносятся с принципом ясного и отчетливого усмотрения, провозглашенного Декартом, поскольку они скорее мешают этой самой ясности и отчётливости, чем способствуют ей.

Прежде всего, чтобы подчеркнуть своеобразие теории аффектов Спинозы, обращусь прежде к Декарту. Существующие в душе мысли Декарт делит на два вида: действия души и страсти<sup>2</sup>. Последнее Декарт в одноименной работе «Страсти души» определяет следующим образом: «...Я думаю, их [страсти души] можно в общем определить как восприятия, или ощущения, или душевные движения, которые относят в особенности к ней [к душе] и которые вызываются, поддерживаются и усиливаются некоторым движением духов»<sup>3</sup>.

О том, как функционируют духи, мы говорили выше. Приведу еще одну цитату, в которой Декарт указывает на главное предназначение страстей: «...Главное действие всех людских страстей заключается в том, что они побуждают и настраивают душу человека желать того, к чему эти страсти готовят его тело; так, чувство страха вызывает желание бежать, а чувство отваги — желание бороться; точно так же действуют и другие страсти»<sup>4</sup>.

Итак, мы видим, что страсти скорее сопровождают, но отнюдь не способствуют ясному и отчетливому усмотрению сущности дела. Они являются своеобразным спутником нашего восприятия. К примеру, мы воспринимаем объект, но в отношении него мы можем испытать либо страх, либо, наоборот, прилив мужества, все зависит от

<sup>1</sup> Там же. С. 455.

<sup>2</sup> Декарт Р. Страсти души... С. 490.

<sup>3</sup> Там же. С. 494.

<sup>4</sup> Там же С. 499.

состояния человека. Т. е. страсти — это некоторая окраска нашего восприятия.

Чем же отличается теория аффектов Спинозы? Мы видели, что Спиноза также пытается выстроить достаточно строгую геометрическую теорию аффектов и показать принципы их происхождения и значимость. На страницах «Этики» мы можем встретить следующее определение аффектов: «Под *аффектами* я разумею состояния тела (*corporis affectiones*), которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний»<sup>1</sup>.

На первый взгляд речь здесь идет, казалось бы, о вспомогательной роли аффектов<sup>2</sup>, как и у Декарта, в том смысле, что они сопутствуют тем или иным действиям души, восприятиям. Чтобы провести демаркационную линию по отношению к теории Декарта и пояснить указанные определения аффектов, я приведу, с моей точки зрения, очень важную теорему, которая поможет раскрыть значимость понятия аффекта у Спинозы<sup>3</sup>: «Идея всего того, что увеличивает или уменьшает способность нашего тела к действию, благоприятствует ей или ограничивает ее, — увеличивает или уменьшает способность нашей души к мышлению, благоприятствует ей или ограничивает ее»<sup>4</sup>.

Данная теорема связана непосредственно с теорией аффектов у Спинозы. На первый взгляд в ней постулируется взаимосвязь между душой и телом. Это так и есть, но с одной оговоркой: Спиноза в любом случае остается на той позиции, что душа не воздействует на тело, и равно как и тело на душу. Нет такого особого механизма, как железа у Декарта. Речь скорее идет об определенных показателях, определенных маркерах, которые указывают на то, что благоприятствует или ограничивает действие нашего тела, а также

---

<sup>1</sup> Спиноза Б. Этика... С. 456.

<sup>2</sup> См. также: Specht R. Spinozas Umgestaltung der Grundthesen Descartes // Schewe M., Engstler A. (Hg.) Spinoza. Bd. 2. F.a.M., Bern, NY, Paris, 1990. S. 47.

<sup>3</sup> О различии теории аффектов у Декарта и Спинозы см. также: Schrijvers M. Spinozas Affektenlehre. Bern, Stittgart, 1989. S. 203–207.

<sup>4</sup> Спиноза Б. Этика... С. 465.

мыслительной способности человека. Такими маркерами как раз и являются человеческие аффекты. Строго говоря, по Спинозе, основных аффектов — три. Это: желание, чувство удовольствия и чувство неудовольствия.

Желание — основополагающий аффект. Причем он-то и имеет важную метафизическую, онтологическую подоплеку. Речь идет о следующем: желание есть осознание влечения. Последнее есть не что иное, как воля, соотносимая с душой и телом. Сама же воля есть, по Спинозе, стремление особого свойства. Как мы указывали, у Спинозы свободы воли не существует. Его мир жестко детерминирован. А богу вообще не ведомо такое понятие, как свобода, поскольку он находится вне координат, где могут совершаться свободные или несвободные поступки.

Что же касается человека, то отсутствие свободы выбора Спиноза объясняет следующими способами<sup>1</sup>. С одной стороны, свобода воли — понятие иллюзорное постольку, поскольку для любого поступка должна быть причина, которая в свою очередь имеет свою причину, и т. д. до бесконечности<sup>2</sup>. А значит, речь идет о жестком детерминизме, который проследить до самого его начала мы не в состоянии. С другой же стороны, речь идет об объяснении эпистемологического толка, которое гласит, что если бы человек был свободным, то он познавал бы только адекватные идеи (т. е. такие идеи, которые истинны сами по себе), а значит, он не знал бы добра, а как следствие и зла<sup>3</sup>. Но такого человека мы помыслить не можем.

Как следствие, мы имеем дело с тем, что то, о чем мы думаем как о свободном изъявлении своих намерений, проявляет себя в аффекте как «желание». Тогда волю, связанную с желанием, мы можем уже трактовать не в духе свободного выбора, но в совершенно ином ключе, в духе целесообразности, которая подспудно управляет нашими поступкам, и способствует дальнейшему пребыванию в существовании.

---

<sup>1</sup> См. также: Соколов В. В. Спиноза... С. 130.

<sup>2</sup> Спиноза Б. Этика... С. 445.

<sup>3</sup> Там же. С. 576.

В этом пункте мы подошли к главному пункту относительно онтологической значимости теории аффектов. *Значение первого аффекта, «желания», как выражения воли, заключается в том, чтобы человек стремился пребывать в своем существовании как можно дольше.* Это значение аффектов является прямым следствием теоремы 6, которая гласит: «Всякая вещь, насколько от нее зависит, стремиться пребывать в своем существовании»<sup>1</sup>. Мы видим, что выше приведенная теорема 11, в королларии к которой и дается определение трех основополагающих аффектов, вполне согласуется с этой теоремой.

В желании заключается указание на существования человека. Какое же назначение остальных аффектов? Как уже было сказано, существует три основных аффекта — желание, удовольствие, неудовольствие, — из различных вариантов сочетания которых затем выводятся остальные. На страницах «Этики» мы насчитываем всего 48 аффектов. Если же говорить об аффектах удовольствия и неудовольствия, то как раз их и можно назвать маркерами, которые указывают на то, насколько все, что совершает или к чему стремится человек, находится в согласованности с принципом стремления каждой вещи пребывать в своем существовании как можно дольше<sup>2</sup>. Нам приносит удовольствие то, что полезно для нас, и неудовольствие то, что вредно для нашего существования. В аффект «желание» через аффекты «удовольствие» и «неудовольствие» привносится онтологическое измерение.

Мы видим, что контекст анализа поступков и желаний у Спинозы достаточно конкретен и метафизичен: добро, т. е. полезное для нас, потому и добро, что мы стремимся к нему, а не наоборот, что есть некое абстрактное добро, как идеал, к которому мы можем стремиться. При такой трактовке получается, что добро утилитарно. Оно, или

---

<sup>1</sup> Там же. С. 463.

<sup>2</sup> Существует определенная опасность, заключающаяся в том, чтобы Спинозу понимать в духе натурализма, когда аффект желания можно было бы свести к формуле: я желаю того, что мне полезно. Однако, на данном этапе мне важнее подчеркнуть метафизико-онтологический характер аффекта «желание». Подробнее о данной проблеме см.: *Della Rocca, Michael. Spinoza's metaphysical psychology // Carrett D. (Ed.) The Cambridge Companion to Spinoza. Cambridge University Press, 1996, p. 192–266.*

вернее представление о нем, во-первых, возникает в самом процессе, когда делается нечто, что есть добро; и, во-вторых, в самом желании, как желании полезного добра, объединены два понятия о душе и теле. Сформулирую смысл основополагающего аффекта таким образом: *желание есть воля (поскольку она относится и к душе и телу), в которой выражается стремление к добру постольку, поскольку это позволяет сохранить продолжительное существование души и тела как можно дольше.*

Справедливости ради нужно указать на тот факт, что и Декарт также говорил, что назначение страстей состоит в том, чтобы душа желала того, что полезно<sup>1</sup>. И в определенном смысле его интенция совпадает с интенцией Спинозы. Однако саму градацию страстей Декарт выстраивает совершенно иначе. И сами принципы разработки темы аффектов у Декарта и у Спинозы различаются кардинальным образом. Так, Декарт начинает свой анализ аффектов с самого первого аффекта с удивления, затем следуют уважение или пренебрежение, затем почитание и презрение, затем любовь и ненависть, и только затем — желание. Вообще, Декарт полагает, что все многообразие страстей также можно свести к первичным шести, а именно к таким, как удивление, любовь, ненависть, желание, радость и печаль<sup>2</sup>. Мы видели, что Спиноза также говорит о первичных 3-х страстях, однако дедукция основополагающих аффектов кардинальным образом отличается у обоих мыслителей.

Исходя из вышеописанного, становится понятно второе определение аффектов: «*Аффект, называемый страстью души, есть смутная идея, в которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела или какой-либо его части и которой сама душа определяется к мышлению одного преимущественно перед другим*»<sup>3</sup>.

Мы еще раз видим, что назначение аффектов заключается в том, чтобы душа могла утверждать (или иметь критерии в контексте «удовольствие-неудовольствие») силу своего существования.

<sup>1</sup> Декарт Р. Страсти души... С. 506.

<sup>2</sup> Там же. 551.

<sup>3</sup> Спиноза Б. Этика... С. 519.

### III

Анализ теории аффектов Спинозы позволяет нам сделать следующие выводы.

1. В самом начале мы говорили о том, что принципы взаимоотношения души и тела у Спинозы и у Декарта совершенно отличны. Так у Декарта, эти две субстанции в онтологическом смысле несводимы и не могут взаимодействовать, поскольку нет причин и принципов для их взаимодействия. На уровне же анализа конкретного человеческого существования, на уровне физиологии, Декарт утверждает, что есть некое «седалище души», в котором посредством животных духов, осуществляется взаимовлияние души тела.

У Спинозы на онтологическом уровне эта проблем решается посредством указания на существование в божестве бесконечного количества атрибутов, которые могли бы быть переходной ступенью между протяжением и мышлением. На уровне же конкретного человеческого существования решение данной проблема мы находим в теории аффектов, а именно в первичном аффекте «желание», который выражает волю, но относящуюся не только к душе, но и к телу.

2. Тем самым проблема свободы воли находит совершенно неожиданное решение у Спинозы. В его философии по большому счету не существует никакой свободы, но есть строгая и четкая детерминированность. Однако, на уровне человеческого бытия мы можем вслед за Спинозой говорить о том, что воля реализует себя в человеке в качестве желания.

3. Пожалуй, самое важное и фундаментальное значение аффектов заключается в том, что каждый из аффектов скрывает в себе онтологическое измерение, а отнюдь не только окраску человеческих поступков, как это было у Декарта. Он указывает на то, насколько деятельность человека согласуется с основополагающим принципом каждой вещи, стремиться как можно дольше продолжать свое существования. Аффекты же удовольствия и неудовольствия — это своего рода маркеры поступков. Посредством аффектов душа узнает о том, что позволяет ей и телу сохранять свое существование как можно дольше.

О. А. Коваль

## **НА ПЕРЕКРЕЩЕНИИ РАЗУМНОСТИ И ТЕЛЕСНОСТИ: БЕЗУМИЕ КАК ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА<sup>1</sup>**

*Посвящается Елене Кондрахиной*

Мы все рождаемся сумасшедшими. Кое-кто им остается.

*Сэмюэль Беккет. «В ожидании Годо»*

Проблема безумия, впервые сформулированная в качестве собственно философской Мишелем Фуко, которому мы обязаны и доскональной разметкой обширного поля ее экспликации, в предлагаемой статье будет рассматриваться лишь в одном из своих многочисленных ракурсов. С некоторыми оговорками ракурс этот можно назвать этическим. И чтоб сразу, одновременно с системой координат, задать полемический контекст, возьмем два классических философских учения, полярных как по своим исходным установкам и конечным вы-

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ проекта проведения научных исследований («Социально-философская аналитика символических форм российской телесности»), проект № 12-03-00247.

водам, так и по способу выстраивания аргументации, не говоря уже о манере подачи материала или стилистике изложения. Речь идет о нравственной теории Иммануила Канта и концепции Фридриха Ницше, чаще всего обозначаемой как имморализм.

На первый взгляд, оба этих мыслителя имеют достаточно отдаленное отношение к безумию. Но хотя Ницше почти не затрагивал эту тему в своих работах<sup>1</sup>, сумасшествие, став его личным опытом, оказалось неотделимо, — пусть даже в качестве надвигающейся угрозы, — от всего им созданного. Кант же, стремившийся охватить своей мыслью как можно больше феноменов, уделил внимание и умопомешательству, однако не продвинулся в данном вопросе дальше классификации<sup>2</sup>. Интереснее, правда, другое: парадокс в том, что вопреки гуманистическому настрою кантовской этики сама рационализация морали вытесняет безумца на периферию общественных отношений, если вовсе не исключает его из социума. И действительно: что должно делать безумцу, чтобы попасть в «общину целей»? По причине дисфункции разума, обладание которым является, по Канту, не только гарантом морального поведения, но и условием самой возможности нравственности, ему в этом отказано. А раз так, допустимо ли, не нарушая категорического императива, рассматривать душевнобольного человека не как цель саму по себе, а как средство? Дозволительно ли вообще использовать его рабочую силу, ведь добровольного согласия иначе, чем номинального, в этом случае получено быть не может (если да, то чем тогда сумасшедший отличается от преступника, при-

---

<sup>1</sup> Несмотря на то, что слово «безумие» достаточно часто можно встретить на страницах ницшевских сочинений, преимущественно как бранное выражение (характерные примеры: «безумие христианства», «безумие моральных требований»), само упоминание никогда не становилось у Ницше предметом отдельного рассмотрения. Поэтому и смысл, вкладываемый им в это понятие, отличается предельной амбивалентностью, что, впрочем, для Ницше вполне типично. Так, если в «Генеалогии морали» (II, 23) он считает безумие генератором зла, провоцирующим человека совершать дурные поступки, то в «Воли к власти» (афоризмы 48, 864) он приравнивает его к святости и гениальности и трактует как боговдохновенное опьянение, а в «Утренней заре» (12) даже относит к самой природе всякого новатора или к сознательно примериваемой им на себя роли.

<sup>2</sup> См.: *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И.* Сочинения в шести томах. Т. 6. М., 1966. С. 441–461; *Кант И.* Опыт о болезнях головы // *Кант И.* Соч. Т. 2. М., 1964. С. 225–241.

нудительный труд которого имеет под собой в качестве оправдания искупление вины?; в чем вина безумца?)? И так далее, и так далее.

Казалось бы, ответы на эти вопросы проще получить у людей, которые чаще других сталкиваются с феноменом безумия: у психиатров, психологов, психоаналитиков, у персонала соответствующих отделений больниц или клиник, т. е. у тех, кто по долгу службы давно выработал определенную линию поведения с пациентами подобного рода. Однако однозначных и простых решений ожидать здесь не приходится: тотчас возникает масса уточняющих вопросов, призванных дифференцировать пациентов по принципу отдельных заболеваний, конкретных стадий и форм протекания той или иной болезни, на худой конец, по степени вменяемости и адекватности. Этическая же проблема как проблема поиска универсальных критериев нравственного поведения в отношении так называемых «ненормальных» в сугубо медицинском контексте отходит на задний план. Конечно, можно спорить о том, существуют ли в современном обществе моральные стандарты, разделяемые всеми, более того — могут ли они существовать вообще. Но это не отменяет необходимости формирования собственной, и желательно успешной, модели поведения, которая далеко не исчерпывается неписаным кодексом социальных условностей. И здесь безумие, представляющее собой случай экстремального существования, выступает своего рода лакмусовой бумажкой, заставляя задуматься над тем, как нужно вести себя по отношению к Другому во всей его инаковости<sup>1</sup>.

Тема обоснования морального действия в отношении психически нездоровых людей, превышая рамки узкоспециализированного знания, выводит непосредственно к этической сфере не в последнюю очередь и потому, что безумие высвечивает новые аспекты человеческой свободы. Так, в экзистенциальном смысле свободой обладает лишь тот, кто может самостоятельно ею распоряжаться. Безумец,

---

<sup>1</sup> Человечество, если верить Фуко, вплоть до последнего времени связывало истину о человеке с душевнобольными, в чьем лице одновременно и страшилось, и жаждало обрести разгадку самого себя. Рисуемая Фуко картина будущего, в котором страх перед безумием и замороженность им исчезнут (См.: Фуко М. Безумие, отсутствие творения // *Фигуры Танатоса: Искусство умирания*. СПб., 1998. С. 203–211), по-видимому, также предполагает переосмысление нашего обращения с умалишенными.

освобожденный, на первый взгляд, от законов общественных предписаний, обнаруживает фактичность своей несвободы в самой неспособности ограничивать себя ради Другого. Свободен не тот, кто может позволить себе все, а тот, кто способен поступаться своей свободой, т. е. распоряжаться ею, а не быть ее рабом. Беспредельная свобода только в человеке обретает свой предел. Сумасшествие сковывает субъекта, лишая его возможности справляться со своей свободой. Непредсказуемое или девиантное поведение безумца свидетельствует о неумении ставить границы собственной свободе, что приравнивается к ее отсутствию, хотя утратить свободу — если понимать ее как экзистенциальную величину — невозможно.

В социальных отношениях индивидуальная свобода не столько наталкивается на внешние препятствия, вынуждающие считаться с другими, сколько получает свое дальнейшее развитие. Интегрируясь в общество, становясь его полноправным членом, индивид обретает в определенном смысле дополнительное измерение. Регулируя свое поведение в рамках социума, он расширяет область применения своей свободы за счет публичной сферы. Свобода же душевнобольного разыгрывается на очень небольшой территории — на территории, занимаемой его телом. А тело как пространство свободы — весьма ограниченная область: не давая свободе возможности реализоваться, оно из места проживания оборачивается местом ее заключения. И если индивид до известной степени понимает общество как продолжение себя самого, то безумец — как нечто чуждое себе. Это происходит во многом и по причине самой организации коллективной жизни, ведь общественное тело, предоставляя человеку простор для разворачивания собственной свободы, с другой стороны, является обузданием его природной телесности.

В межличностном плане свобода не просто допускает Другого, но предполагает необходимость устанавливать с ним связь. Каждое Я содержит в себе в качестве обязательного структурного элемента полюс Ты. Любая конкретная жизнь протекает в перспективе открытости Другому, во взывании к нему, во взаимодействии с ним, будь то принятие или отрицание, любовь или ненависть, мир или война. Другой — это то зеркало, которое позволяет нам увидеть себя со

стороны и тем самым определить свои границы. От того, какой момент — притяжение или отталкивание — превалирует в жизни человека, зависит и его общее мировосприятие. Однако в любом случае эта точка притяжения-отталкивания уже должна присутствовать, и ею оказывается именно Другой. Как раз практика персональных взаимоотношений и вырабатывает навык общежития, научая субъекта пользоваться своей свободой. Психически нездоровые люди не могут адаптироваться к миру культуры среди прочего и потому, что не в состоянии наладить отношения с близкими или окружающими.

Свое этическое учение Кант выстраивает также вокруг понятия свободы. Понятия, поскольку свобода как таковая, получающая в кантовской системе статус ноумена, мыслится философом в качестве интеллигибельной, трансцендентальной характеристики человека, недоступной для его разума, но обуславливающей и определяющей любой из совершаемых им поступков. Мы знаем о свободе не потому, что она может быть опознана и обоснована теоретически, а потому, что обнаруживаем в себе ее присутствие при осуществлении каких бы то ни было практических шагов<sup>1</sup>. Присваивая свободе — наряду с бытием Бога и бессмертием души — значимость постулата практического разума, Кант видит в ней помимо регулятивного принципа поведения гарант автономности человеческой воли и, исходя из этого, условие возможности нравственности. Только наличие свободы делает человека существом самостоятельным и самодеятельным: свобода есть сила, позволяющая разомкнуть тиски природной детерминированности и самому стать причиной нового ряда событий в мире<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Для Канта подобное присутствие выражается в осознании необходимости подчинить свои действия требованию категорического императива: «Но этим (практическим применением свободы. — О. К.) не постигается, каким образом возможна свобода и как надо теоретически и положительно представлять себе этот вид причинности, а постигается лишь то, что такая свобода существует, постулируемая моральным законом и ради него» (*Кант И. Критика практического разума* // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 468).

<sup>2</sup> «...Не вступая в противоречие с законами природы, можно в разумных существах или вообще в существах, поскольку их причинность определяется в них как в вещах самих по себе, мыслить некоторую способность начинать само собой ряд состояний» (*Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука* // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 169).

Житель двух миров — царства природы и царства свободы, индивид тем не менее не раздваивается, сохраняя свою единичность и целостность: он подчиняется каузальным законам природы, будучи явлением, свобода же приписывается ему как вещи в себе. Исследования теоретического разума предоставляют сведения о человеке-явлении, поскольку познание невозможно в обход чувственности и рассудка, которые улавливают исключительно феномены. А практическое применение разума, напротив, свидетельствует о человеке-вещи в себе. Странно, однако, то, что ключевая роль разума, никем не оспариваемая в том, что касается производства знаний, сохраняет свои ведущие позиции и в сфере поведенческой мотивации. В традиционном понимании за поступки отвечает воля, которую разум — в качестве сторонней инстанции — призван обуздывать, и далеко не всегда успешно. У Канта же воля не противоположна разуму: чтобы обосновать существование нравственности, Кант отождествляет эти два человеческих параметра, вводя в философский лексикон такой оксюморон, как «разумная воля». Под этим обозначением кроется некая высшая способность, присущая не столько индивидуальному сознанию, сколько трансцендентальному субъекту.

По Канту, свободной воле человека предзадан в качестве ее высшего, и притом априорного принципа моральный закон, приобретающий на уровне эмпирического сознания, т. е. сознания конкретной личности, форму категорического императива. Обязывающим предписанием он оказывается не в силу внешнего принуждения, а благодаря своему сверхиндивидуальному происхождению: «разуму, идеи которого всегда были запредельны, когда он хотел действовать спекулятивно, моральный закон впервые в состоянии дать объективную, хотя только практическую, реальность и превращает его трансцендентное применение в имманентное (быть действующими причинами в сфере опыта посредством самих идей)»<sup>1</sup>. Разумная воля тем самым выступает транслятором морального закона как всеобщего принципа добродетельности в частное сознание. Будучи трансцендентальным правилом, моральный закон является не только объективно истин-

---

<sup>1</sup> *Кант И.* Критика практического разума... С. 368–369.

ным, но и абсолютно благим. По этой причине разумная воля и добрая воля у Канта синонимы. Выходит, добрым человек становится, — принимая во внимание факт наличия «изначально злого в человеческой природе», — в том случае, когда поступает разумно, что, собственно, значит: так, как предписывает категорический императив.

Другое дело, что человек не всегда следует категорическому императиву. Вместо того чтобы прислушаться к голосу чистого разума, индивид может предпочесть отдаться своим желаниям, удовлетворение которых сулит ему удовольствие и счастье. Когда аргументом «за» при выборе того или иного образа действий, или, говоря кантовским языком, основанием, определяющим волю субъекта, выступает желание, поведение человека нельзя назвать добродетельным, даже если при этом он никому не причиняет вреда. Таким образом, мало сознавать необходимость руководствоваться в своих поступках моральным законом, нужно самому, от себя лично согласиться подчинить ему *свою* волю. Причем делать над собой это усилие приходится не единожды, а постоянно. Но Кант вообще не видит здесь проблемы, констатируя как неизбежность принятие правильного решения: «остается только одно, что могло бы определить волю: объективно закон, а субъективно чистое уважение к этому практическому закону, стало быть, максима<sup>1</sup> — следовать такому закону даже в ущерб всем моим склонностям»<sup>2</sup>.

Безумие, по Канту, собственно, в том и будет заключаться, что затронутый им человек не может принять морально правильного решения (что — добавим от себя — еще вовсе не значит, будто он поступает неправильно). Когда Кант рассматривает непосредственно тему «болезней головы», сама их классификация побуждает его диагностировать этот феномен в соответствии с тремя выделяемыми им познавательными способностями, а именно: чувственностью, рассудком и разумом — как рассогласование между ними. «Я думаю, что все их можно разделить на три группы: во-первых, извращение приобретен-

<sup>1</sup> *Максима* есть субъективный принцип воления; объективный принцип (т. е. такой, который служил бы всем разумным существам практическим принципом также и субъективно, если бы разум имел полную власть над способностью желания) есть практический закон.

<sup>2</sup> *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 236.

ных опытом понятий при *помешательстве* (Verrückung), во-вторых, расстройство способности суждения прежде всего в отношении опыта при *сумасшествии* (Wahnsinn) и, в-третьих, расстройство разума в отношении более общих суждений при *безумии* (Wahnwitz)<sup>1</sup>. Когда человек не может ориентировать свой рассудок на идеи разума, даже если тот продолжает эффективно работать в направлении низшей способности, чувственности, то это приравнивается Кантом к безумию.

Структура сознания у Канта представляет собой иерархию, которую возглавляет трансцендентальный субъект, или чистый разум, являющийся носителем морального закона, на средней ступени обретается рассудок, а низшую занимает чувственность. Душевные болезни — не следствия трансформации самой структуры сознания или повреждения какой-либо из способностей, а лишь отсутствие взаимодействия между ними. Безумец не может быть существом нравственным вовсе не из-за того, что преступает моральный закон, который ему дан, как и всем остальным, а потому, что его рассудок не в состоянии упорядочивать свою деятельность, руководствуясь идеями разума. Но если дело обстоит таким образом, то безумец не может быть преступником ни по определению, ни по факту. Однако даже этот вывод не облегчает участи сумасшедших в кантовской системе морали, поскольку неумение *правильно* распорядиться своей свободой депортирует их за пределы царства целей. О том, как же это — правильно, извещает категорический императив<sup>2</sup>. Хотя и здесь, т. е. когда соподчинение рассудка разуму гармонично сбалансировано, остаются некоторые трудности или несостыковки, которые мешают безоговорочно принять учение Канта.

<sup>1</sup> *Кант И.* Опыт о болезнях головы. С. 233. В более поздней работе «Антропология с прагматической точки зрения» (1798) первоначальное разделение душевных болезней Кантом несколько модифицируется: вместо помешательства здесь фигурируют идиотизм и умопомрачение. Но о принципиальной смене критерия для различения видов безумия речи не идет.

<sup>2</sup> «...Принцип разума уже сам по себе мыслится как определяющее основание воли, безотносительно к возможному объекту способности желания (следовательно, только через законную форму максимы), и тогда этот принцип есть априорный практический закон и чистый разум признается сам по себе практическим. Закон тогда *непосредственно* определяет волю, сообразный с ним поступок есть нечто *само по себе доброе*, воля, максима которой всегда сообразна с этим законом, *безусловно, во всех отношениях добра* и есть *высшее условие всего доброго*» (*Кант И.* Критика практического разума... С. 385).

Ведь смысл категорического императива ввиду того, что максима представляет собой «субъективный принцип воления», сводится к понуждению вести себя так, как велит трансцендентальный субъект, воля которого в отношении индивидуального сознания выступает объективным принципом. Но если в сфере теоретического разума человек просто не в состоянии послушаться того, что диктует ему трансцендентальный субъект (как единственный гарант истинности любого знания), то почему в сфере разума практического он может отказаться действовать согласно безусловно «доброй воли»? А не подчиняясь ей, он с необходимостью совершает даже если и не прямо злой, то в любом случае неморальный поступок. Получается, что хотя, с одной стороны, любой самовольный поступок является свидетельством наличия у нас свободы, однако, с другой, такая свобода, не будучи подчинена высшему моральному принципу, тотчас оборачивается своим негативом — произволом. Выходит, свобода дана человеку только для того, чтобы сделать заведомо правильный выбор, а если он сверх ожидания его не делает или предпочитает другой, то немедленно становится несвободным. Однако это противоречит главному убеждению Канта, благодаря которому этика впервые оказывается не гетерономной, — убеждению в неотъемлемости свободы у человека. Под программным заголовком «Прирожденное право только одно-единственное» читаем: «*Свобода* (независимость от принуждающего произвола другого), поскольку она совместима со свободой каждого другого, сообразной со всеобщим законодательством, и есть это единственное первоначальное право, присущее каждому человеку в силу его принадлежности к человеческому роду»<sup>1</sup>.

Безумец — человек, и в его принадлежности к человеческому роду сомневаться не приходится. Причина, по которой он дискредитируется как моральное существо, одна: его воля не разумна. Но гораздо более вопиющим фактом является то, что, будучи вынужденно выдворенным за пределы интеллектуализированной морали, безумец оказывается не просто судим, но и осуждаем по законам этой морали. Едва ли это можно вменить в вину самому Канту, поскольку нравственная мотивация изгнания душевнобольных из общества как опасных для

<sup>1</sup> Кант И. Метафизика нравов в двух частях. Часть первая. Метафизическое начало учения о праве // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С. 147.

него элементов вытекает из рационально обосновываемой этики в качестве ее непредумышленного следствия. Вопреки изобилию упреков и нападок, которым подвергся не только в истории философии, но и в общекультурном смысле категорический императив, именно он послужил прочным фундаментом для абсолютизации гражданских законов. Потому что если в «Критике чистого разума» с помощью трансцендентального субъекта наука впервые была легитимирована в статусе объективно истинного знания, то благодаря «Критике практического разума» то же самое свершилось в сфере правовой: закон, прежде зиждившийся в качестве человеческого установления на авторитарности власть имущих, теперь, будучи подкреплен трансцендентальной субъективностью, обрел свою сверхчеловеческую силу.

Оказавшись не востребовавшимся в этике как области, для которой он задумывался Кантом изначально, моральный закон все же был воспринят, а затем и задействован, правда, в смежной отрасли — в юриспруденции<sup>1</sup>. Ведь что, кроме априорности, присущей моральному закону, могло бы сделать законы гражданские столь неоспоримыми в своей значимости, а заодно и в подразумеваемой по умолчанию справедливости? Эта проблема, конечно, требует глубокого осмысления и детального разбирательства, но больший интерес для нас здесь представляет та странная ситуация, которая сложилась в результате делегирования моральных полномочий гражданским институтам. Речь идет о том, что в юридическом пространстве, коль скоро оно перенимает на себя функции нравственного судилища, первоначально формируется понятие норм, жертвами которого прежде всего

---

<sup>1</sup> Стремление Канта сделать этику сугубо светской неожиданно сказалось в том, что из религиозно-теологической перспективы она переместилась в общественно-правовой контекст. Хотя, по мысли немецкого философа, моральные законы и должны лежать в основе гражданских, он едва ли отдавал себе отчет в том, какие масштабы это может принять. О том, что от Канта не укрылась близость между этикой и юриспруденцией, свидетельствуют многие места в его текстах. Приведем лишь одно: «Эти законы свободы в отличие от законов природы называются *моральными*. Поскольку они касаются лишь внешних поступков и их законосообразности, они называются *юридическими законами*; если же ими выдвигается требование, чтобы они (законы) сами были определяющими основаниями поступков, они называются *этическими*, и в этом случае говорят: соответствие с первыми есть *легальность*, со вторыми — *моральность* поступка» (Кант И. Метафизика нравов в двух частях... С. 120–121).

и станут безумцы<sup>1</sup>. Это понятие, распространяясь в обществе, постепенно превращается в мерило оценки действий людей. Не секрет, что сегодня критерий нормальности заключается в соотношении поступков индивидуума с расхожими представлениями его социального окружения о надлежащем поведении. А когда даже собственные поступки выверяются по подобному своду неписанных правил, понятно, что у душевнобольных нет никаких шансов ассимилироваться и стать частью общественного целого. Когда любой человек чувствует себя в моральном праве выносить вердикт на предмет психического здоровья своих сограждан, безумие попросту обречено на сепаратное существование.

Общую модель свершившейся нравственно-политической метаморфозы эскизно можно набросать так: моральный принцип, преломляясь в гражданском законодательстве (которое, по идеалистическим представлениям Канта, и должно было возникнуть как воплощение «всеобщего законодательства» категорического императива), выкристаллизовывается в оружие, с помощью которого каждый судит каждого на предмет соответствия норме и отклонения от нее. Если усматривать причину такого неблагоприятного положения дел в выстраивании морали с позиций человеческой разумности, то следует задаться вопросом, существуют ли альтернативные виды этики и на каких принципах они должны базироваться. Возможный вариант ответа на этот вопрос дает философия Ницше. И не только потому, что ключевым понятием, вокруг которого она разворачивается, выступает воля (трактуемая, впрочем, достаточно широко — как динамичная первооснова всего, что есть и происходит), но и потому, что этическая проблематика была не чужда Ницше, причем вовсе не обязательно в критическом плане.

В своем фундаментальнейшем произведении «Воля к власти» Ницше следующим образом аттестует свою работу: «Я мог бы определить

---

<sup>1</sup> В подкрепление данного мнения приведем цитату главного специалиста по безумию: «Анализ сумасшествия под влиянием правовых понятий и под давлением необходимости дать четкое определение юридической личности становится все изощреннее; он словно предвосхищает те медицинские теории, которые возникнут в далеком будущем» (Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С. 142).

тенденцию настоящих изысканий как „моралистический натурализм“. Моя задача заключается в том, чтобы привести мнимо-эмансипированные и *утратившие свою природу* моральные ценности назад к их природе, т. е. к их естественной „*имморальности*“<sup>1</sup>. Разумеется, в этих словах слишком много иронии, однако, несмотря на ерничанье, к тому, что здесь говорится, стоило бы отнестись с совершенной серьезностью. Вопреки сложившейся репутации ниспровергателя основ и осквернителя нравственности, Ницше не отрицает необходимости моральных ценностей. Он призывает к их переоценке, а не к упразднению, более того, он мечтает, что когда-нибудь будет создана подлинная этика, нацеленная не только на сохранение и продление жизни, но и на ее полное и безоговорочное принятие. Такое отстаивание жизненных прав предполагает, по Ницше, утверждение жизни, а не ее отрицание, о котором красноречиво свидетельствует вся история нигилизма, т. е. предоставление возможности эскалации любым витальным проявлениям, а не только тем немногим, что допускаются разумом.

Натурализацию морали Ницше понимает буквально, доходя в своем стремлении перевернуть привычное восприятие жизни как стихии, нуждающейся в рациональном упорядочивании и сдерживании, вплоть до крайностей биологизации. Столь экстраординарные средства продиктованы практически недостижимой целью: свергнуть исторически сложившуюся монополию власти мысли, принижающей и ущемляющей жизнь<sup>2</sup>. Многовековая традиция искусственного превознесения разумности человека в ущерб его телесности почти убила в нем естественное,

<sup>1</sup> Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 2005. С. 184.

<sup>2</sup> Ницше отнюдь не стремится извести разумность на корню. Он лишь пытается вернуть ей ее изначальную роль поддерживающей и возвеличивающей жизнь силы, чтобы возродить то гармоничное состояние, в котором жизнь и мысль пребывали в античности. Делёз специально акцентирует это принципиальное для Ницше «единство мысли и жизни. Единство сложное: жизнь в нем ни на шаг не отстает от мысли. Образ жизни внушает манеру мысли, образ мысли творит манеру жизни. Мысль *активизируется* жизнью, которую, в свою очередь, *утверждает* мысль. У нас не осталось даже представления об этом досократическом единстве мысли и жизни. Остались лишь те примеры, где мысль обуздывает и калечит жизнь, переполняя ее мудростью, или те, где жизнь берет свое, заставляя мысль безумствовать и теряясь вместе с ней. У нас не осталось иного выбора: либо ничтожная жизнь, либо безумный мыслитель» (Делёз Ж. Ницше. СПб., 1997. С. 27).

сиречь инстинктивное понимание жизни, подменив его голыми рассудочными схемами. Ницше убежден, что мораль и устанавливаемые ею ценности должны быть ориентированы на тело как собственное пространство протекания жизни, а отнюдь не на сознание. «„Сознательный мир“ не может считаться исходным пунктом ценности; есть необходимость „объективного“ установления ценностей.

В сравнении с бесконечным разнообразием форм сотрудничества и соперничества, которое мы наблюдаем во всяком организме, как целом, *сознательный мир* чувств, намерений, оценок является в этом организме лишь небольшим отрывком. Мы не имеем никакого права считать этот клочок сознательности целью целого феномена жизни, его „почему“. Совершенно очевидно, что сознательность есть только одно лишнее средство для развития жизни и расширения сферы ее власти. Поэтому наивно было бы возводить удовольствие, или духовность, или нравственность, или какую-либо другую частность из сферы сознания в степень верховной ценности и, может быть, даже с помощью их оправдывать „мир“» (афоризм 707)<sup>1</sup>.

Из приведенной цитаты явствует, что ницшевская моральная система представляет собой прямой антипод кантовской. То, что у Канта фигурировало под знаком «минус»: высвобождение страстей, доверие интуиции, себялюбие, жажда удовольствий, стремление к счастью, желание властвовать, — вызывает у Ницше одобрение и поддержку, а кантовские предпочтения: сдержанность, рассудительность, правильность и прочие отличительные признаки разумности, а равно самопожертвование, отказ от себя в пользу другого, — оцениваются им скорее как проявления слабости. Однако при всех видимых расхождениях здесь прослеживается и некоторая аналогия: подобно тому, как Кант наделил волю разумностью, Ницше связал ее с телесностью. Получающая свое выражение в желаниях и требованиях тела, воля оказывается у Ницше движущей силой самой жизни и зовется волей к власти. Понимать волю к власти, нередко толкуемую превратно — в смысле воплощения идеи господства, подавления других, насилия, следует как волю к жизни, как волю жизни к себе,

<sup>1</sup> Ницше Ф. Воля к власти... С. 389.

как волю, посредством которой жизнь жаждет быть, быть живой, быть жизнью, а значит, не останавливаться на достигнутом, превосходить себя, стремиться к большему. «Жизнь, как наиболее знакомая нам форма бытия, представляет специфическую волю к аккумуляции силы — в этом рычаг всех процессов жизни: ничто не хочет сохранить себя, все стремится к тому, чтобы быть суммированным и аккумулярованным».

Жизнь, как частный случай (отсюда гипотеза относительно общего характера всего существующего), стремится к *максимуму чувства власти*; в существе своем она есть стремление к большему количеству власти; всякое стремление есть не что иное, как стремление к власти; эта воля остается самым основным и самым подлинным фактом во всем совершающемся» (афоризм 689)<sup>1</sup>. Тем самым воля, будучи первоосновой всего живого, приобретает у Ницше вселенский масштаб. Но индивидуальная воля, сохраняющая все свойства и интенции воли к власти, мыслится Ницше, в отличие от Шопенгауэра, не как подавляющая личностное начало стихия, а наоборот, как творческая сила в человеке, инициирующая его на создание чего-то нового. Если она и служит рычагом принуждения, то отнюдь не других, а себя самой, и используется не для уничтожения, а единственно с целью побуждения себя к действию, к сопротивлению своей инертности, к превозмоганию слабости в себе. Понимаемая так воля напоминает свободную волю Канта, направленную исключительно на совершенствование себя самого. «„Свобода воли“ — вот слово для этого многообразного состояния удовольствия хотящего, который повелевает и в то же время сливается в одно существо с исполнителем, — который в качестве такового наслаждается совместно с ним торжеством над препятствиями, но втайне думает, будто в сущности это сама его воля побеждает препятствия. Таким образом, хотящий присоединяет к чувству удовольствия повелевающего еще чувства удовольствия исполняющих, успешно действующих орудий, служебных „под-воль“ или под-душ, — ведь наше тело есть только общественный строй многих душ. [...] При всяком хотении дело идет непременно о пове-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 381.

левании и повиновении, как сказано, на почве общественного строя многих „душ“, отчего философ должен бы считать себя вправе рассматривать хотение само по себе уже под углом зрения морали, причем под моралью подразумевается именно учение об отношениях власти, при которых возникает феномен „жизнь“»<sup>1</sup>.

Получается, и у Ницше свобода воли трактуется как условие возможности нравственности. Другое дело, что коль скоро речь здесь идет о воле, сращенной с телом, то в отличие от Канта удовольствие оказывается не сдерживающим фактором моральных поступков, а сопутствующим, если не побуждающим элементом действия. Удовольствие как довольство воли самой собой. Этика, которая может возникнуть на подобных принципах, будет радикально отличаться от любого рода морализаторства, поскольку она продиктована не требованиями разума, а потребностями тела. Что вовсе не означает заведомого умаления человеческого достоинства. Если попробовать перевернуть привычное представление о теле, согласно которому оно есть не более чем воплощение Я, то в такой обратной перспективе оно предстанет как воплощение меня, т. е. именно то, что в силу своей единичности обеспечивает и мою самотождественность, и мою автономность, и мою индивидуальность. Повинуясь инстинкту, тело опознает в другом теле не чужеродность, а родственность себе, и поэтому может стать более пригодным ориентиром для построения этики, нежели разум, вечно сомневающийся и подозревающий<sup>2</sup>.

В такой этике найдется место и безумцу. А может стать, именно его опыт обозначит общие контуры новой нравственности. Умаленный обладает телом, как и любой другой человек, и этого достаточно, чтобы быть собой. Если допустить гипотетическую возможность того, что человеческая разумность не нуждалась бы в телесности, то вряд ли бы вообще появилась необходимость в этических системах. Не что иное, как тело, антиномично сочетающее в себе безгранич-

<sup>1</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 255.

<sup>2</sup> «Гений заложен в инстинкт, точно так же, как и доброта. Действуешь только тогда совершенно, когда действуешь инстинктивно. Также и с моральной точки зрения, всякое мышление, протекающее сознательно, — есть лишь некоторое нащупывание почвы, чаще всего нечто обратное морали» (Ницше Ф. Воля к власти... С. 259).

ность, выражающуюся в простирации его желаний, и конечность, обнаруживаемую его физическими возможностями, является главным поводом и основным стимулом для формирования и выработки правил человеческого общежития. Поэтому этика, игнорирующая телесность, кажется не просто однобокой, но почти что абсурдной. А учитывающая и уважающая тело мораль не может пройти мимо опыта безумия. Как нерациональный, алогичный, сверхвербальный и внедискурсивный, т. е. абсолютно свободный способ бытия, безумие впервые может выступить не в образе загадки, а стать ключом к разгадке подлинной природы человеческих взаимоотношений.

Назрела необходимость пересмотреть наш взгляд на безумие, и прежде всего отказаться оценивать этот феномен в рамках изжившей себя субъект-объектной парадигмы. Из замкнутого круга субъект-объектных критериев нет выхода: «как только я объективирую своего ближнего, как только я объективирую его субъективность, он перестает быть моим ближним; а как только я субъективирую организм или делаю из природного объекта ответственного субъекта, это уже не организм в смысле, подразумеваемом медицинской наукой»<sup>1</sup>. Если настоящая нравственность не должна проводить различий между членами человеческого сообщества, то первым шагом на пути к ее достижению может стать стремление собственной практикой удостоверить этичное обращение с сумасшедшими. Если мы будем вести себя с безумцем как с «нормальным» человеком, возможно, нам удастся разглядеть и в нем существо этическое.

Больше 50 лет назад, в 1961 г. Мишель Фуко в своей первой книге, посвященной безумию, писал: «Мы, в наше время, начинаем отдавать себе отчет в том, что безумие, невроз, преступление, социальная неадаптированность в разных своих проявлениях скрывают за собой своего рода общий опыт — опыт отчаяния»<sup>2</sup>. А мы, сегодняшние, можем сказать, что сознаем это? И хотя нам едва ли удастся спасти безумца от его болезни, но вполне в наших силах заметить, когда Другой находится в отчаянном положении.

---

<sup>1</sup> Бинсвангер Л. Аналитика существования Хайдеггера и ее значение для психиатрии // Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. М., 1999. С. 185.

<sup>2</sup> Фуко М. История безумия в классическую эпоху... С. 122.

Е. В. Шемякина

## **ЖЕСТ КАК СПОСОБ КОНСТИТУИРОВАНИЯ МЫШЛЕНИЯ**

Представления, которые разделяют члены социума и которые делают возможным само существование этого социума, не всегда вполне осознаны людьми или выражены в вербальном языке. Однако они экстерииризируются, воплощаются в социальных отношениях, ситуациях, институциях, и, в том числе, в жестах. Под жестом мы в данном случае будем понимать телесную деятельность, которая интерпретируется как имеющая смысл. В жестах отражается то, что можно было бы назвать «духовными основами общества» — представления, идеи, ценности, способ мышления людей.

Как пишет Ф. Г. Юнгер, тело «принадлежит истории, а, следовательно, изменяется. Нет такой идеи, которая изменяла бы только платье, всякая идея изменяет и тело. Легко узнать по походке как педанта, так и беззаботного лентяя. Наша походка меняется, если у нас возникают новые мысли, и если меняется наше мышление, то претерпевает изменения и вся структура нашего тела»<sup>1</sup>. Жесты указывают на то, какие

---

<sup>1</sup> Юнгер Ф. Г. О симметрии // Юнгер Ф. Г. Восток и запад. СПб., 2004. С. 246.

изменения произошли в социуме, и потому могут рассматриваться как определённая методология социального познания. Изучение эволюции жестов буржуазии и аристократии привело Н. Элиаса к идее неразрывной связи процесса цивилизации и усилением регламентации жестов, всё большим нарастанием контроля за своими телодвижениями.

Однако жесты не только выражают ценности и представления, принятые в данном обществе, но и сами создают эти ценности и представления.

Лингвистический поворот в философии XX века показал, что мы являемся существами не столько говорящими, сколько говоримыми языком<sup>1</sup>. С этой точки зрения язык является системой, элементы и правила функционирования которой предзаданы, даже несмотря на то, что они постепенно развиваются и меняются. Индивид, рождённый в социуме, говорящем на определённом языке, подключается к этой системе языка, которая формирует его мышление. Язык учит его не только говорить, но и мыслить определённым образом — тем, который зафиксирован в структуре языка, в правилах его грамматики, в его лексическом богатстве. При этом сам субъект языка может не догадываться о предзаданности его мышления структурами языка.

Тот же тезис мы можем переосмыслить применительно к жесту: мы являемся существами не столько исполняющими жесты, сколько исполнимыми ими. Любое общество имеет определённый язык жестов, куда входят техники тела (в понимании М. Мосса), символические жесты (наподобие пожатия руки или отказа в нём), сценарии жестового поведения для той или иной ситуации. Этот язык жестов предзадан для каждого отдельного члена общества. Тело осваивается этим языком, социализируется, в него входят принятые жесты, а вместе с ними — тот способ мышления, который характерен для данного социума и который экстерииоризован в этих жестах. Тело формируется жестами, они входят в его плоть и становятся своими, неотделимыми, а вслед за ними — ценности и представления, экстерииоризован-

---

<sup>1</sup> См.: Марков Б. В. Знаки бытия. СПб., 2001. С. 7.

ные в этих жестах, проникают в сознание человека.

Яркий пример находим в «Повести о Сонечке» Цветаевой, где актёр-студиец, обучающийся хорошим манерам у бывшего аристократа Стаховича, говорит об этих уроках: «И я уже много понял, Марина Ивановна, и скажу, что это меньше всего — форма, и больше всего — суть. Стахович нас учит быть. Это — уроки бытия. Ибо — простите за грубый пример — нельзя, так поклонившись, захватить друг другу в физиономию — и даже этих слов сказать нельзя, и даже их подумать нельзя, а если их подумать нельзя — я уже другой человек, поклон этот у меня уже внутри»<sup>1</sup>.

Усвоение через жесты ценностей и представлений, характерных для социума, широко используется в воспитательном процессе. Подчиняя импульсивное и непослушное тело ребёнка, формируя из него социально приемлемый жест, воспитатель одновременно направляет и его сознание, подсказывает верный, основанный на ценностях данного общества, ход мышления о себе, обществе и других. Если в одних обществах (индустриальных, постиндустриальных) воспитательный процесс предполагает освоение жестов послушания, двигательной пассивности, аккуратности, которые сформируют в ребёнке качества, необходимые ему как будущему работнику, то в других («архаических») детей обучают физической ловкости, выносливости, силе, концентрации, которые воспитают в нём уверенность в себе и помогут выжить.

Так, в средних школах многих стран детей приучают к ограничению движения, к стандартным позам во время сидения, к правильным техникам бега, ходьбы, к ношению школьной формы, благодаря чему прививается терпение, выносливость, опыт подчинения: «...с помощью формы (имеется в виду школьная форма. — Е. Ш.) можно изменять привычки и создавать новую личность, лучше приспособленную к учебной и социальной деятельности»<sup>2</sup>.

Анализируя техники тела периода детства в архаических племенах, Мосс заметил, что большая, по сравнению с европейскими обществами, доступность для младенцев свободных движений, соприкоснове-

<sup>1</sup> Цветаева М. И. Повесть о Сонечке // Цветаева М. И. Соч. в 2 тт. Т. 2. М., 1988. С. 367.

<sup>2</sup> Крейк Дж. Краткая история униформы. М., 2007. С. 71.

ний с матерью, приводит в итоге к совершенно иному способу общения с ней: «История ношения детей очень важна. Ребёнок, которого мать носит непосредственно на себе в течение двух или трёх лет, совершенно иначе относится к своей матери, чем ребёнок, которого не носят; у него совершенно иной контакт со своей матерью, чем у нашего ребёнка»<sup>1</sup>.

После революции 1917 года способом обучения крестьян и рабочих «хорошим манерам», тому, как должно себя держать и какие жесты исполнять, становится кино. И первое, что бросается в глаза в послереволюционных фильмах — это выпрямление спины. В отличие от кинофильмов, снятых в дореволюционное время, где прямая спина — это характеристика аристократа, а люди низших сословий, занятые тяжёлым физическим трудом, ходят и работают согбенными, в новых фильмах пролетариат и крестьяне держат спину ровно, а голову не убирают в плечи. Через этот визуальный образ пролетария-победителя предполагалось воспитать соответствующие жесты в реальных людях, а через них — осознание собственного достоинства, чувство превосходства над представителями бывшей аристократии и т. д.<sup>2</sup>

Заметим, что сами выражения «держат осанку», «расправить плечи», «поднять голову», называя жесты, предполагают именно определённые ценности, способ отношения к ситуации и к себе. То есть сам язык хранит в себе указание на то, что исполняемые жесты не просто связаны с ценностями, но приводят эти ценности в жизнь, поддерживают их значимость.

По этому поводу интересное замечание приводится в автобиографической книге Волкова про жизнь бывших дворян в соловецких лагерях: «В погожий летний день тут настоящее светское гулянье: прохаживаются и сидят люди с отличными манерами. Они учтиво друг с другом раскланиваются, благовоспитанно разговаривают вполголоса, нередко вставляя французские слова. Если случится пройти тут даме из женбарака, знакомые очень изысканно целуют ей руку. У

---

<sup>1</sup> Мосс М. Техники тела // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 2011. С. 315.

<sup>2</sup> Булгакова О. Фабрика жестов. М., 2005. С. 21.

большинства этих светских людей вид потрепанный и болезненный, на них одежда, обтертая на тюремных нарах, но держатся они чопорно и даже надменно. Это — защитная реакция упраздненных, попытка как-то удержаться на краю засасывающей лагерной трясины, предохранить что-то свое от размывания мутной волной обстановки, прививающей подлую рабскую психологию. Хлипкая внешняя преграда...»<sup>1</sup>.

Жесты, таким образом, играют огромную роль в коммуникации не просто как отдельные акты, передающие сообщения от одного участника коммуникации к другому, но как способ создания определённого дискурса коммуникации, пространства ценностей. Исполняя жесты, индивид легитимизирует ценности и представления, которые в них экстерииоризованы. Об этом замечательно написано в «1984» Оруэлла на примере жеста главной героини: «Она смотрела на него несколько мгновений, потом взялась за молнию. Да! Это было почти как во сне. Почти так же быстро, как там, она сорвала с себя одежду и отшвырнула великолепным жестом, будто зачеркнувшим целую цивилизацию»<sup>2</sup>. Её жест будто *зачеркнул целую цивилизацию*, так как не вписывался в строгие представления о скованном и апатичном поведении, которое предписывалось людям в обществе, членом которого были герои.

Жесты не только передают конкретную информацию, которая в невербальной семиотике могла бы быть названа «значением» жеста, они задают «тон» общения, указывают на то, как себя осознаёт индивид, исполняющий жест, как он осознаёт того, на кого направлен этот жест, какими руководствуется представлениями о коммуникации и т. д. Тем самым жесты задают правила игры, по отношению к которым другой вынужден самоопределяться. Наши жесты меняются в зависимости от того, с кем мы общаемся. С одной стороны, это происходит произвольно и бессознательно: в физиологии известно такое явление, как эффект Карпентера, когда при наблюдении движения или мимики другого у наблюдателя происходит сла-

<sup>1</sup> Волков О. В. Погружение во тьму. М., 1989. С. 67.

<sup>2</sup> Оруэлл Дж. 1984. М., 2009. С. 111.

бое сокращение мускулов, участвующих в движении наблюдаемого. С другой стороны, жесты того, с кем мы общаемся, детерминируют наше отношение к нему и стиль общения. И это играет огромную роль в педагогике: взрослые могут с помощью своих жестов и жестов, направленных на детей, формировать в них определённое отношение к себе и к другим.

На то, как сильно связан жест с выражаемым в нём ценностями, указывает выражение «совершить/сделать жест». «Совершить жест» — это привести в жизнь определённые ценности: «совершить благородный жест», «сделать жест отречения» и т. д.

Жест значительно влияет на самоидентификацию индивида, особенно в отношении статусных групп. Для многих статусных групп, классов, сословий жест — это важнейший механизм демаркации, отделения своих от чужих. Попасть в них возможно только при условии освоения соответствующих жестов, что само по себе практически невозможно при изначальной дистанцированности от них. Жесты, характерные для группы, должны стать плотью, органичными для индивида, включённого в неё, а это возможно лишь тогда, когда сам процесс воспитания, социализации происходит внутри этой группы. Неслучайно в те периоды, когда происходит ужесточение границ между различными сословиями, жест оказывается в центре внимания, культивируется и ритуализируется. Так, Мария Богуцка в статье «Жест, ритуал и социальный порядок в Польше XVI–XVII веков» обращает внимание на рост значимости жеста в быту польской шляхты в период, когда она теряла своё экономическое и политическое могущество, захваченное магнатами. Дворяне пытались сохранить своё привилегированное положение именно с помощью жестов: «Исполненное степенности и благородства поведение защищало дворянство от размывания и проникновения в его среду представителей низших сословий, укрепляло самоуважение и престиж этой социальной группы часто более эффективно, чем юридические нормы. Роскошь, блеск и респектабельность неизбежно должны были присутствовать не только в одежде или убранстве помещений, но также и в манерах шляхты. Ритуализованные жесты воспроизводились

почти с сакрализованной последовательностью»<sup>1</sup>. Эту же позицию разделяет и Жан-Клод Шмитт, который связывает развитие в XII–XIII веках на Западе «литературы хороших манер» с нарастающим расслоением общества, когда каждая социальная группа стремилась отделить себя от других<sup>2</sup>.

Поскольку владение определёнными жёстами, техниками тела — это необходимое условие вхождения в статусную группу, то для того, чтобы самому почувствовать себя её членом, осуществить процесс самоидентификации, нужно уметь исполнять эти жесты. Так, в России XIX века аристократом мог чувствовать себя лишь тот, кто освоил техники фехтования, верховой езды и исполнения балльных танцев<sup>3</sup>. Наши жесты влияют на наше уважение к себе, оценку себя в качестве социальной личности, персоны.

О способности тела влиять через свои жесты на внутренний мир индивида, на его отношение к себе, прекрасно знали во все времена высшие сословия. Они придавали огромное значение воспитанию хороших манер не только потому, что последние утверждали высокий статус в социальной иерархии, но и потому, что были способом обрести уважение к самим себе и сохранить чувство собственного достоинства.

Наше размышление о том, что жесты конституируют способ мышления, коррелирует с установкой в современной философии, согласно которой дихотомия тела и сознания есть тупиковый путь размышления о них. Предложенный Декартом психофизический дуализм, представление о совершенном различии тела и мышления, об их не зависимом друг от друга существовании, не раз подвергался критике. Начиная с XIX века философия, в пике предыдущей традиции, основывающейся на рационализме и считающей разум универсальной характеристикой, выдвигает на первый план тело как индивидуальную

---

<sup>1</sup> Марасинова, Е. Н., Бромберг Д. Э. Культурная история жеста // История ментальностей, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М., 1996. С. 119–128, 126.

<sup>2</sup> Там же. С. 123.

<sup>3</sup> Булгакова О. Фабрика жестов... С. 182.

сущность человека: «существенно: исходить из тела и пользоваться им как путеводной нитью»<sup>1</sup>, так как «феномен тела есть более богатый, отчётливый, осязаемый феномен, методически подлежащий выдвигению на первое место, без какого-либо предрешения его последующего смысла»<sup>2</sup>. В XX веке в экзистенциальной феноменологии (Сартр, Марсель, Мерло-Понти) появляются понятия живого тела и телесности, которые снимают дуализм объекта и субъекта, души и тела. Тело понимается ими как самоуправляемая система, как мыслящее и действующее, как то, что не может быть сведено к объекту, управляемому извне. Тело не отделяется от мышления, а становится способом мышления, представления мира: «... феноменальное тело является у Мерло-Понти всеобщим способом обладания миром. Только благодаря феноменальному телу и его непрерывному диалогу с миром мы воспринимаем, переживаем и постигаем вещи, природу и поведение другого человека как культурные объекты, тело же выступает основной языка и истории как интересубъективных феноменов»<sup>3</sup>.

В современной эпистемологии развивается телесно-ориентированный подход, который исследует влияние тела на наши представления о мире: «Тело — часть мира, и не столько физического, сколько культурно-исторического, оно всегда в контексте мира, вмонтировано в него и одновременно создаёт его»<sup>4</sup>. Немецкий философ Д. Кампер ввёл понятие «мышление тела», которое означает, что тело не только имеет сознание, оно само является сознанием, особым типом мышления, в котором происходит конструирование мира и себя в мире. Тело — это неотчуждаемый первый медиум между индивидом и средой, благодаря которому индивид включается в культурно-исторические процессы, воспроизводит их, поддерживает культурные ценности и создаёт новые.

Таким образом, в современной философии актуальны представления о том, что тело задаёт нам систему мышления, и поэтому идея

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Воля к власти // Ницше Ф. Собр. соч. Т. 9. М., 1912. С. 312.

<sup>2</sup> Там же. С. 325.

<sup>3</sup> Луговая Е. К. Философия танца. СПб., 2008. С. 57–58.

<sup>4</sup> Степанов М. А. Опыт мышления тела: к эпистемологии Дитмара Кампера. Автореферат на соискание уч. ст. канд. филос.н. СПб., 2011. С. 5.

о способности жеста к конституированию мышления, к созиданию ценностей и представлений, оказывается уместной и вписывающейся в современные концепции тела.

Итак, жесты конституируют наше мышление, являются способом усвоения социальных ценностей и представлений, и потому имеют огромное значение в процессе социализации. Индивид исполняет жесты миметически: наблюдает у других людей, воспроизводит в конкретных ситуациях, а затем «привыкает» к ним, эти жесты становятся чем-то естественным для тела. Важно отметить, что этот процесс обычно не достигает уровня сознания. Таким образом, усвоение соответствующих ценностей и представлений тоже происходит, во многом, на подсознательном уровне. Они вписываются в тела людей, воспроизводятся ими, и тем самым получают подтверждение своей действенности и значимости: «Институты часто предоставляют типы жестов, возникшие в их рамках и шлифовавшиеся на протяжении длительного времени, в них представители институций выражают социальные притязания институций. Употребляя «предоставленные» жесты, репрезентанты этих институций встраиваются в традицию институции и её социальных запросов»<sup>1</sup>.

Социальная значимость жестов определяется во многом именно их способностью воздействовать на подсознательном уровне. Жесты — это способ освоить социальные ценности и представления через «мышление тела». Во многих случаях рациональное усвоение этих ценностей и представлений, достигаемое через вербальное проговаривание и анализ, неэффективно. Через мимесис жестов, напротив, знание об этих ценностях становится «своим», неотделимым от индивида и его тела: «Жесты — это выражение и представление практического знания, связанного с телом. Его невозможно приобрести с помощью анализа, языка или мышления. Для его приобретения нужен скорее мимесис»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Вульф К. Жесты как язык чувств // Чувство, тело, движение. М., 2011. С. 96.

<sup>2</sup> Там же. С. 99.

Таким образом, жест — это не просто выражение эмоционального состояния, и даже не просто экстерииоризация представлений и способа мышления, принятого в социуме, но также способ конституирования этого способа мышления. Мы здесь вовсе не имеем в виду того, что жесты детерминируют сознание людей. Такая абсолютизация их значения для конституирования социальных представлений была бы очевидно неверной. Однако их участие в конституировании способа мышления существенно, и оно тем более значимо и требует обнаружения, что происходит чаще всего неосознанно. Таким образом, жесты не просто регламентируются социумом, но сами конституируют мышление людей, а через это *регламентируют социальную жизнь, задают её правила*. Вслед за пониманием жеста, предложенным Дж. Мидом, можно сказать, что жесты — это основа приспособления людей друг к другу, они прочитываются как символы, как сигналы того, как «исполнитель жеста будет вести себя дальше»<sup>1</sup>, а потому создают своеобразный стиль коммуникации и пространство ценностей. В конечном счёте, жесты существенно влияют на наши представления о социальной реальности, и потому на саму социальную реальность. Жесты можно рассмотреть как своеобразный язык, который, по аналогии с вербальным языком, «говорит нами», создаёт нас, наши отношения в межличностной и других видах коммуникации и всю социальную жизнь.

---

<sup>1</sup> Мид Дж. От жеста к символу // Американская социологическая мысль. М., 1994. С. 216.

Е. К. Краснухина

## **ТЕЛЕСНЫЕ ФОРМЫ ИСТОРИИ<sup>1</sup>**

История является, прежде всего, становлением, инновацией, обновлением. Но возьмем иное из возможных ее определений — история есть память, хранение, преемственность. В последнем случае возникает вопрос: что является органом исторической памяти? Душа, — ответил Платон. Тело, — отвечает философия постницшеанская. Социализация не представляет собой только ментальный процесс усвоения норм, знаний, идей, только историю разума, подчиняющего тело и контролирующего его природу. Идея становится исторической силой, не просто когда она овладевает массами, их сознанием, а когда она персонифицируется, превращается в некий человеческий материал, плоть, телесные формы. История протекает в наших телах. История в этом смысле — это не смена мировоззрений и идеологий, не смена технологий, а смена типов телесности человека.

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ проекта проведения научных исследований («Социально-философская аналитика символических форм российской телесности»), проект № 12-03-00247.

Если в истории происходит объективация прошлого, то следует иметь в виду, что объективация эта происходит и в материальных артефактах, и в нормах, организующих отношения в социальные институты, и в телесности человека, т. е. происходит и овеществление, и объективация, и инкорпорирование. На последний процесс философия прежде не обращала особого внимания. Однако в современной мысли появилось введенное П. Бурдье понятие «габитуса», обозначающего некие телесные автоматизмы, некий немой недискурсивный опыт, практические знания-умения, телесные технологии, схемы восприятия, мысли и действия. Габитус — это психофизиологическое единство, в котором сложно различить духовное и материальное, коллективное и индивидуальное, историческое и природное, теоретическое и практическое, сознательное и бессознательное измерения.

Выделение двух пластов — истории институционализированной и истории инкорпорированной — ставит проблему их соответствия или несоответствия. Проблема эта очень остра для современного российского общества. История инкорпорированная обеспечивает эффективность истории институционализированной. В эпохи перемен мы имеем, по словам Бурдье, набор новых социальных институций, социальных статусов и должностей, созданных для других габитусов, и набор исторически выработанных габитусов, предназначенных для других статусов и социальных ролей. Например, по своему статусу люди могут являться работниками правоохранительных органов, а одновременно по своему габитусу обладать бандитскими навыками и повадками «оборотней в погонах». Или люди с габитусами вчерашних рабов или подданных сегодня могут быть наделены статусом граждан, свободных людей.

Телесность является важным классообразующим признаком. «Держите спину прямо» — этому учили воспитанниц Смольного института благородных девиц. Приобретенная благородная осанка делала их не эрудитками, но дворянками. Манера речи и произношения, которой обучал Элизу Дуллитл профессор Хиггенс в пьесе «Пигмалион», также относится к телесному порядку габитуса. И именно она превратила вульгарную уличную торговку в леди, достойную высшего света. Без искусного владения верховой ездой и фехтованием

нельзя стать феодалом, аристократом даже при высоком происхождении и финансовом положении. Но и смердом нельзя стать, если не иметь телесных навыков, позволяющих идти за плугом. Долгие часы, вложенные современной элитой в овладение телесными технологиями игры в гольф, совершенно ненужными в прагматических целях, служат завершению подъема по социальной лестнице и демонстрации статуса людей, имеющих досуг и средства, которые можно потратить на занятие, избыточное с точки зрения выживания. Если завершение формирования класса для Маркса заключалось в обретении идеологического самосознания, то с позиции Бурдьё, сборка классового тела — это кульминационный пункт любой корпоративности.

Теория телесности истории объясняет нам тот факт, что в современной России не удаются практически никакие реформы. Мы заимствуем какие-то социальные институты в современном западном мире и удивляемся тому, что в других странах они хорошо работают, а в нашей стране приносят не пользу, а скорее вред. Но институты надо обживать. Никакая новая законность или нормативность не эффективна, если она не инкорпорирована, не вошла в плоть и кровь человека.

Каков габитус россиянина? Салтыков-Щедрин говорил: «Разбудите меня через сто лет и спросите, что сейчас делается в России? Я отвечу — пьют и воруют». Именно такой габитус нам достался в наследство от прошлого. Современный либерализм так неорганичен общественному российскому порядку потому, что у нас нет законопослушного человека, осуществляющего свою свободу в правовых рамках. И первыми в закононепопослушании идут, вопреки принципу правовой власти, сами законодатели. Не желают они ни жить по общим правилам, ни ездить. Конечно, какой русский не любит быстрой езды? Но складывается впечатление, что сама привилегия езды не по тем правилам и нормам, которые существуют для всех, для наших госчиновников еще важнее, чем ее скорость. Такая ценность, как безопасность, в расчет не принимается. Вспоминая большое количество потерпевших крушение и попавших в аварии начальственных вертолетов, самолетов и автомобилей, убеждаешься, что безнаказанность нарушения законов общества порождает в этих людях веру в безнаказанность пренебрежения и законами природы.

Поведение россиянина-пешехода руководствуется принципом «Когда переходишь улицу, не смотри на светофоры. Светофоры еще никогда никого не сбивали». Определенный способ понимать и определенный способ действовать взаимосвязаны. Наши люди не верят в пользу правила и в выгоду соблюдения, а не нарушения закона. Кроме правового нигилизма в габитус россиянина входит эдакая неулыбчивость, неумение и нежелание радоваться жизни. Складывается впечатление, что трагизм российской истории создал человека готового только страдать и мучиться, у которого очень мало навыков позитивного отношения к жизни. Поэтому, видимо, позиция «против всех» импонирует нашему национальному характеру. Отечественной общественной жизни долгое время недоставало оппозиционного габитуса, поэтому политическим кредо интеллигенции стало диссидентство, а креативный габитус и корпус интеллектуалов практически не сформирован.

В конечном счете, представляется, что легче, как говорится, верблюду пролезть в игольное ушко, чем с российским габитусом войти в цивилизованное гражданское общество. Оказывается, что задача стоит по-старому: нам нужны не только и даже не столько новые законы, сколько нам нужен новый человек. Однако речь идет не о человеке новой сознательности, как его мыслили идеологи коммунизма, а о человеке новой телесности, нового образа жизни, иных навыков действия и иных социальных повадок.

Философский дискурс конца истории как ее завершения и тотальности репрезентативен для рационалистической и телеологической мысли. Однако спорности идеи о конце истории сопутствует бесспорное философское утверждение об отсутствии начала истории. История никогда не начинается с нуля. История это не только изменчивая, но и нарастающая, кумулирующая реальность. Она есть воплощение возможности никогда не бывшего ранее, отсутствие отождествления со ставшим, постоянно возобновляющееся творение, работа негативности по отношению к прошлому. Нельзя отрицать или отвергать ноль. История всегда предполагает память, предшествующий опыт, необходимый для его преодоления. В этом заключается отличие истории человека от природы животного: «Для него бытие начи-

нается не с нуля (как для тигра, который каждый раз должен начинать свою жизнь заново), а с некоторого позитивного баланса, к которому он добавляет свое собственное бытие. Формально человек не первый человек и не вечный Адам, а второй человек, третий и т. д.»<sup>1</sup>. Человек никогда не был началом, он всегда является продолжением, новым по отношению к прошлому способом быть, принципиальной несамостоятельностью.

То, что предшествует всякому началу, обозначается концептом «чистого прошлого» — современным парафразом платоновского учения об анамнезе. Чистое прошлое это отнюдь не его объективная картина, очищенная от субъективных интерпретаций и модернизирующих привнесений. Это то прошлое, которое всегда существовало только в модусе прошлого, и никогда не было настоящим. Какую бы раннюю стадию мы ни взяли, а оно есть всегда уже бывшее, есть то, что предшествует самому началу. Феномен «любви с первого взгляда» описывается психоаналитической мыслью аналогичным образом. При такой первой любовной встрече возникает ощущение предназначенности партнера самой судьбой, ощущение того, что он был любим всегда, любим еще до встречи с ним, до самого с ним знакомства: «Ты лишь вошел, я вмиг узнала», — свидетельствует Татьяна Ларина в «Евгении Онегине». Именно так: не новое знакомство, а узнавание давно уже чувствованного. «Первая встреча создает свою предысторию»<sup>2</sup>, «неожиданное узнавание предполагает, что первый раз — это уже повторение»<sup>3</sup>. В историческом плане это означает, что первого раза не бывает, начало всегда имеет предысторию.

Герменевтика исторического бытия и исторического знания также полагает отсутствие нулевого уровня истории. Понимание никогда не начинается с начала, с нуля, с *tabula rasa*. Любой акт понимания ситуативен, предпосылочен, историчен. *Dasien* — бытие-здесь-и-сейчас — определяющее условие предметного и исторического понимания. Началом акта познания не являются объективные характе-

<sup>1</sup> Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М., 1997. С. 470.

<sup>2</sup> Долар М. С первого взгляда // Долар М., Божович М., Зупанич А. Истории любви. СПб., 2005. С. 22.

<sup>3</sup> Там же. С. 21.

ристики познаваемого объекта, дающие повод объективной истине. Предпосылкой понимания является заряженность субъекта познания определенными предрассудками и его принадлежность к определенной традиции как общности заранее сложившихся суждений и интерпретаций. Способность понимания «отнюдь не предполагает предметной «нейтральности» или тем более полного самоотвержения, она, напротив, предполагает, что собственные предмнения и предсуждения будут усвоены как нечто вполне различимое», предполагает, что «необходимо осознать свою собственную предвзятость»<sup>1</sup>. Так трансцендентальный субъект познания уступает место исторически определенному субъекту — носителю языка, понятого как квинтэссенция духовной традиции.

Несколько иной аспект безначальности, да и бесконечности, исторического процесса как онтологии понимания связан с предвосхищением смысла еще неизвестного целого. «Понимание как разомкнутость в о т затрагивает всегда ц е л о е бытия-в-мире»<sup>2</sup>. Понимание целого *из* его фрагментов и частей, но и *до* известности его фрагментов и частей, заставляет пробрасывать предполагаемый смысл целого. Осмысление первой части не изначально, оно имеет своей предпосылкой некий пред-рассудок, получающий подтверждение или опровержение в процессе понимания: «Толкование чего-то как чего-то по сути фундировано через предвзятие, предусмотрение и предрешение»<sup>3</sup>. Если Просвещение противопоставляло предрассудок разуму, то герменевтика делает его основным орудием исторического разума. Всякое понимание есть, в конечном счете, самопонимание. «Понимание есть бытие такого умения быть, какое никогда не предстоит как еще-не-наличное»<sup>4</sup>. Понимание никогда не бывает нулевым или отсутствующим, хотя вполне может быть и несостоятельным. История не разумна, но разум историчен. Нет чистого разума, с которого начиналось бы ее понимание, но есть чисто прошлое

---

<sup>1</sup> Гадамер Г.-Г. О круге понимания // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 77.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. СПб., 2006. С. 152.

<sup>3</sup> Там же. С. 150.

<sup>4</sup> Там же. С. 144.

как необходимое условие неперемного предшествования как началу истории, так и началу ее познания.

Безначальность истории ставится Хайдеггером и Гадамером как проблема духа, исторического разума. Аналитика начала или истока уже в связи с темой телесности обнаруживается у Ницше и у Фуко. Генеалогия противопоставляется этими мыслителями метафизике как неисторической теории происхождения вещей. Генеалогия проникнута антиплатонизмом, отказом от интерпретации истории как реминисценции истока. Становлению как телу истории теперь не подыскивается душа в виде эйдоса или идеи, предшествующих всякому становлению. Не будучи духовным, генезис перестает пониматься как нечто непременно высокое и теогоничное. Происхождение зла не выводится более из Божественной сущности, а происхождение творчества — из Божественного наития и вдохновения. Новую идею художественного произведения можно выразить словами Анны Ахматовой: «Когда б вы знали, из какого сора растут стихи, не ведая стыда». Становление не мыслится генеалогически как преформистское разворачивание предданной ему сущности, идентичность вещей определяется по ходу исторических трансформаций. «Поиск истока не приводит к основе»<sup>1</sup>. Вещи имеют начало, но не первоначало. Происхождение не открывает истины.

Предпосылки истории телесны: «на теле обнаруживаем мы стигматы прежних событий, как из него же рождаются желания, недостатки, заблуждения»<sup>2</sup>. Не только тело имеет историю, но и история имеет тело. История не может начаться с нуля, она начинается с телесной событийности. Если Фуко более близка мысль о том, что власть производит тело, то генеалогия Ницше скорее заключается в анализе того, как тело производит различные формы власти, в том числе и в форме морали. Не идея порождает действительность как свою материальную объективацию, а тело, его психофизиологическая организация, антропологический тип и характер производят те или иные системы ценностей.

<sup>1</sup> Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Философия эпохи постмодерна. Минск, 1996. С. 83.

<sup>2</sup> Там же. С. 83.

Если средневековый реализм трактовал идеи как наделенные созидательной силой и зачинающие реальность, то современная философия помещает креативность на стороне тела, а не разума. Генеалогия Ницше трактует исток не как хронологическое следование, а как органическую связь аксиологического и телесного. Позитивность буддизма заключается в том, что для этой религии «благо и доброта — это то, что укрепляет здоровье»<sup>1</sup>. Ложность христианства в том, что для этой религии моральное благо — «это физиологическое недомогание, отравленное гложущей совестью»<sup>2</sup>. Так обращение к телесности влечет за собой тему здоровья и болезни в философии Ницше. «Генеалогия означает заключенные в источнике благородство и низость»<sup>3</sup>, это качества человеческого характера, его физиологии и чувственности, становящиеся качеством его мировоззрения. Ложная с точки зрения жизненной энергии чувственность порождает ложную идею. Витальное определяет духовное. Телесность оказывается здесь не продуктом, а действующим началом истории.

Почему П. Рикёр утверждает, что «первыми базисными партикулярностями являются *тела*»<sup>4</sup>, а не ментальные события? Да потому, что именно через телесность достигается уникальная пространственно-временная локализация существующего. А уникальность здесь-и-сейчас-бытия объясняет неповторимую перспективность зрения и истины. Мысль может быть только у-местной. Современная философия отказывается от концепта субъекта как чистого сознания, случайно прикрепленного к зависимому и подвластному телу. А всякое уникальное, а не всеобщее бытие, является историческим по определению.

Как видим, именно телесный дискурс истории репрезентативен для постклассической философии.

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов. М., 1990. С. 34.

<sup>2</sup> Там же. С. 41.

<sup>3</sup> Делёз Ж. Ницше и философия. М., 2003. С. 36.

<sup>4</sup> Рикёр П. Я-сам как другой. М., 2008. С. 51.

Г. Ф. Сунягин

## **РОССИЯ И ЕВРОПА: ДВА ВЕКА СОПОСТАВЛЕНИЯ**

То, что Россия не Европа и либо существенно отстаёт от неё, либо движется каким-то своим уникальным путём — этой дилемме, наверное, лет 200. К сожалению, судя по нашей политике, мы так и не пришли к её разрешению и по сей день. С одной стороны, эта политика строится по «догоняющему» сценарию, а это, в сущности, значит, что путь в современность един и мы от Европы просто отстаём, с другой стороны, мы говорим о некоей «суверенной демократии» и пытаемся учредить «независимый центр силы», т. е. фактически делаем ставку на культивирование своей предполагаемой самобытности. Это трудно совместимые устремления и, следуя им, одновременно мы ради обманчивой стабильности рискуем оказаться, как и Советский Союз, перед совершенно непредвиденной для нас ситуацией, в которой мы будем просто в заложниках у нашей исторической судьбы.

В таком контексте вопрос о том, чем же мы отличаемся от Европы, оказывается не только теоретическим, но и важнейшим, судьбоносным вопросом, превращающим в сущности все наши прочие проблемы лишь в производные от него. Конечно, можно вспомнить старую

формулу, что «умом Россию не понять», и довериться судьбе, которую мы предпочитаем называть эвфемизмом «стабильность». Например, ещё недавно, что можно было себе представить более стабильным, чем СССР. Но судьба может быть очень жестокой, она слепа и может просто насильно поволочь нас за собой, не считаясь с издержками. Поэтому есть большой резон пренебречь прежней как бы извиняющей нас формулой и, «не отрывая ладони со лба», снова и снова обдумать ответ на судьбоносный для нас вопрос. Тем более, что за два века мы, если и не поумнели, то уж, во всяком случае, стали более опытными.

Начнём с самого начала, тем более, что оно было многообещающим и даёт нам основание для сопоставления именно с Европой, делая его вполне предметным, а не надуманно произвольным.

Ещё С. М. Соловьёв, воспроизводя историю нашей первой «догоняющей» попытки, предпринятой в петровские времена, подчёркивал общность нашего происхождения с другими европейскими народами, отмечая, что «народ славянский принадлежит к тому великому арийскому племени, как и другие европейские народы, подобно им имеет наследственную способность к сильному историческому развитию»<sup>1</sup>.

Но дело не только в антропологической общности. Мы с Западом объединены общим античным культурным наследием, пришедшим к нам, правда, через разные страны — Византию и Италию, но воплотившимся в общей христианской вере, различающейся по существу лишь административно. Подобным было и последующее развитие. Аналогом империи Карла Великого стала Киевская Русь, которая, как и первая, распалась на отдельные княжества, группирующиеся вокруг нескольких крупных городов, объединённых, однако общностью принципов престолонаследия, веры и языка, не говоря уж об общности исторических судеб. Эта общность гарантировала, что, несмотря на развернувшийся во времена раздробленности социокультурный конкурс, эти протогосударства при естественном ходе вещей, конечно, стали бы самостоятельными государствами. При их свободном

---

<sup>1</sup> Соловьёв С. М. Избранные труды. Записки. М., 1983. С. 53.

развитии они, несомненно, остались бы тяготеющими к некому цивилизационному единству, опять же подобно тому, как это мы видим на примере Западной Европы.

К тому времени, уходя с границ Дикого поля на северо-восток, по которому постоянно рыскали воинственные отряды кочевников, расселяющиеся славяне преодолели дремучие дебри приокских лесов и освоили открывающееся за ними благодатное ополье с его пригодными для пахоты лёгкими почвами, заливными лугами, густыми дубравами, богатыми зверьём и мёдом, с тихими речками и озёрами полными рыбы. Немудрено, что именно здесь стало формироваться и то надёжное, живущие не конъюнктурными доходами от транзитной торговли, а прежде всего на базе собственной «реальной экономики» /поместных хозяйств/, протогосударственное ядро, которое могло стать основой для такого будущего естественно выросшего славянского единства — Северо-восточного княжества, которое монголы будут именовать «русским улусом». По-видимому, именно этих северо-восточных славян, активно смешивающихся с мигрирующими через эти земли угорскими племенами, существенно высветлившими славянскую телесность, а также с оседлыми тюрками-булгарами и лесными не знавшими ещё христианства вятичами, мы и можем назвать русскими в собственном смысле слова. У них были все предпосылки, чтобы, срастаясь с местным географическим и этническим ландшафтом, стать жизнеспособным и самостоятельным социальным телом, естественно собирающим вокруг себя соседние славянские племена. Во всяком случае, ещё до монгольского нашествия возвысившийся Владимир как новый центр Ростово-Суздальского княжества теснит Киев, и политически, и культурно становясь стольным городом всех восточно-славянских земель.

У северо-восточной Руси был только один, казалось бы, частный, но, как потом выяснилось, роковой недостаток — она находилась на краю, не между Европой и Азией, как потом будут говорить, а между Европой (вернее, используя термин академика Лихачёва, «Скандовизантией») и пустотой. Так что потенциально она могла развиваться не только интенсивно, естественным образом группируя вокруг себя родственные, славянско-православные земли, но экстенсивно за счёт прирастания земель с Востока.

К сожалению, исторически реализовался именно этот второй, вроде бы, куда менее естественный сценарий, который на столетия сделал наше развитие не естественным, в сущности, вынужденным, в силу которого мы, например, находимся ныне в одном государстве с мусульманами Северного Кавказа, воющими с русскими уже 200 лет, но в разных государствах с православными юго-западными славянами. А ведь многие авторы, да и исторические обстоятельства, свидетельствуют о предстоящей войне цивилизаций. На чьей стороне мы, евразийцы, можем оказаться в этом мировом противостоянии?

За Волгой начинались безмерные и населённые, как во времена неолита, пространства, в которых было сколько угодно места, да и времени для вызревания варварских и сокрушительных для оседлых цивилизованных центров стихий. И этой роковой стихией и оказались обретшие в безбрежных степях Дальнего Востока исключительную пассионарность монголы. Нечто подобное монгольскому нашествию уже происходило в истории, когда на богатые вавилонские центры западной Азии обрушились объединившиеся варварские племена из степей и пустынь центральной Азии, превративших Ближний Восток, цивилизационный центр всей тогдашней ойкумены, в перманентно бурлящий и, в конце концов, социально отсталый регион планеты.

Известно, какие огромные материальные бедствия принесло монгольское вторжение Восточной Европе и прежде всего оказавшейся у них на пути Северо-восточной Руси. Но все материальные убытки можно, в конце концов, компенсировать. Гораздо труднее компенсируются духовно-психические травмы, оборачивающиеся, обычно, застарелыми стереотипами, неврозами, укореняющимися в самом социальном теле того или иного коллективного субъекта. Вместо принципов военной варяжской демократии, пусть сколь угодно грубой и примитивной, монголы принесли с собой на славянские земли уже имевшие к тому времени богатую и утончённую историю принципы деспотического подчинения, в жёстких условиях права сильного гораздо более эффективные, чем любая демократия. Естественно, что русские князья в суровых условиях выживания и противостояния коварному завоевателю выбрали для себя именно этот последний принцип, во всю эксплуатирующий самые гнусные черты челове-

ской натуры. Вряд ли это могло пройти бесследно для нашей социальной телесности.

Воспользовавшись теми приёмами, которым научили их монголы, сами многому научившиеся от покорённых ими деспотов востока, русские князья и их подданные сумели существенно измениться далеко не в лучшую сторону, но зато и выжить в лихие столетия монгольского ига. И это отношение к власти имущим, как непостижимо высокой и имеющие собственные интересы силе, обмануть которую есть показатель ума и удали, навсегда вошла в *русский архетип*, сформировав вполне определённое отношение к власти, дающее себя знать и по сей день. Монголы научили русских князей править «издалека» чужими руками, стравливая русских князей друг с другом, чтобы, в конце концов, иметь дело с неким одним «излюбленным» князем, который сам делает грязную работу по сбору доставляемого в Орду «выхода». А чтобы «излюбленный» князь понимал, кто делает большую игру, чингизиды предоставляют самостоятельную как бы параллельную юрисдикцию на церковные землевладения, а московские митрополиты получают святительную кафедру только с согласия Орды. В последующем церковные патриархи ссылаются на свою приверженность столь желанным для них ханским ярлыкам даже после падения чингизидов. Верховенство и свобода действий светской власти, в сущности, утверждается на Руси только с ликвидации патриаршества и учреждения Духовной коллегии при Петре<sup>1</sup>.

И здесь, по-видимому, пролегал главная черта разделяющая русские земли и Европу, от которой эти земли успели теперь существенно отдалиться по сравнению с временами Скандовизантии, в которой вполне в духе византизма положение церкви определялось княжеским уставом. В Европе в это время продолжался социокультурный конкурс, в ходе которого в многочисленных зазорах борьбы между королевской и удельной властями начали образовываться быстро крепнущие свободные городские общины, которые смогли осуществить грандиозный социальный эксперимент: доказать возможность жизни по совсем нетрадиционным, рыночным принципам, рано или позд-

---

<sup>1</sup> См: Замалеев А. Ф. Интуиции русского ума. СПб., 2011. С. 207–211.

но превращающими эти городские общины в гражданские общества, т. е. в равноправные союзы совершенно неравных людей, управляемых по совершенно другому, договорному принципу, т. е. принципу, который каждый налагал на себя и исполнял сам<sup>1</sup>.

Нельзя сказать, что эти принципы были воплощением «нравственной идеи», как надеялись великие европейские идеалисты, но одно несомненное преимущество у них всё-таки было — в практическом плане они были необычайно эффективны. В конце концов, по мере того, как такие формы жизни стали усваиваться целыми государствами, западные общества стали превращаться в «юридические общества», управляемые не просто волей высокогородного начальства, а рассчитанными на самодеятельность формальными нормами, жёстко обозначающими лишь границы этой деятельности, а не то, «как надо», и которые, кстати сказать, так не нравились заезжим русским путешественникам, полагавшими, что главное должно состоять не в формальной норме, а в содержательной душевности и справедливости.

К сожалению, эти возвышенные принципы, будучи практически мало эффективными, по большей части оставались уделом должного и желанного, а на деле приходилось опираться на ту или иную властную вертикаль, которая всякую самодеятельность, даже в урезанной форме земства, держала в узде. Необходимость развёртывания частной и региональной самодеятельности и на сегодняшний день остаётся общим местом призывов центральной власти, но что делать, если все попытки такую самодеятельность реализовать оборачиваются лишь дроблением центральной вертикали на многочисленные ещё более деспотические частные вертикали, ещё жёстче ограничивающие индивидуальную самодеятельность, которая оказывается возможной по большей части как антиобщественная. Не пройденный исторический урок, увы, даёт себя знать.

Впрочем, монгольское нашествие, лишив нас урока осознания пользы конструктивной рыночной самодеятельности, компенсировало этот изъян тем, что заразило русскую телесность своей избы-

---

<sup>1</sup> См.: Сунягин Г. Ф. Промышленный труд и культура Возрождения. Л., 1987.

точной пассионарностью, впрочем, как и русские княжества заразили Орду своими бесконечными раздорами. Окрепшее под боком у Орды то же Северо-восточное княжество, правда, теперь уже под началом Москвы, хорошо усвоило главный ордынский принцип: расти можно не только качественно, прежде всего обустроивая землю, на которой живёшь, но и просто вширь, в качестве временщиков, наращивая податные территории и собирая все большие богатства в одной точке силы. И на какое-то время это чисто экстенсивное разрастание в определённых условиях оказывалось столь же устойчивым и эффективным, как интенсивное укоренение европейских народов.

Так, в конце концов, возник новый вариант империи Чингиз-хана в тех же границах и с той же в принципе структурой: колоссальными податными территориями и немислимо богатой центральной ставкой. Естественно, и управлять этими территориями можно было только прежними промонгольскими, деспотическими методами. Эти деспотические условия, в конце концов, породили на Руси два самых распространённых русских типа — дураков и героев, которые на века стали самыми популярными воплощениями русской телесности. Дураков, понятно, чтобы стричь, хотя многие из них были себе на уме. Просто, придуриваясь, легче было выжить на теле такого жирного и неповоротливого тела, как империя. Ну и героев, чтобы желающие могли возвышенно умереть за веру на далёкой и по большей части не православной земле. Впрочем, многие ушлые герои ещё и успешно приворовывали.

Так обозримая и благодатная русская земля, когда-то найденная нашими предками, превратилась в гигантскую Россию, которая уже была не каким-то устойчивым местом, с которым можно было себя связать и отождествить, превратившись в некую геоэтническую телесность, а процессом, который поддерживался, лишь распознаясь и вовлекая в подчинение всё новых подданных. Приобщаясь к православию, всякого рода инородцы приносили в русскую телесность свежую кровь и всё новые богатства, вместе с тем подспудно и разрыхляя русскую телесность, превращая её в некую этнически неопределённую Россию.

После Петра, который приобщил русскую аристократию ещё и к изыскам западных политесов, казалось, что этому процессу не

будет конца. Но земля конечна. В конце концов, мы упёрлись в океаны, коварную Японию, перенаселённый Китай, в головокружительно пёструю Среднюю Азию, в своевольный Кавказ, в готовых конкурировать с нами и по большей части обыгрывающих нас в этой конкуренции немцев.

Имперский двухколёсный велосипед приостановился и стал заваливаться набок. Впрочем, опять же с началом XX в. аналогичный процесс происходил и в Европе. Благодаря созданному в ходе Промышленной революции флоту и пушкам, практически все крупные европейские государства стали империями и обросли колониями, которые приносили им не меньшие доходы, чем нам наша Сибирь. Но эти дальние колонии, которые вроде бы формально считались частями соответствующих империй, никогда не мыслились прямыми продолжениями метрополий, даже если и заселялись преимущественно выходцами из них, как, скажем, Америка или Австралия. Поэтому в ходе начавшегося в XX в. процесса деколонизации они просто отпадали от метрополий, не меняя принципиально социального тела последних. Происходил просто возврат к исходному геоэтническому статусу. К тому же промышленная развитость метрополий позволила им быстро перейти к другой, чисто экономической эксплуатации бывших колоний, которая, давая те же дивиденды, вместе с тем освобождала от всякой административной ответственности за них. В центре внимания власть имущих теперь оказалось население самих метрополий, которое отныне стало интересовать представляющую интересы бизнеса власть не только как рабочая сила, но и как армия потребителей. Так колониальные потери той же, например, Англии, оказались компенсированы тем, что она стала мировым финансовым центром и образцовой страной массового потребления.

Иначе формировались российские колонии. Русские земли ими просто прирастали, так что они по умолчанию становились непосредственным продолжением исходного национального тела. В конце концов, этих приращений оказалось так много, что исходная русская телесность просто затерялась в них, превратившись во что-то десятистепенное. Кто из нас следит за тем, что происходит в какой-нибудь Владимирской или Вологодской областях, да и куда они денутся?

Иное дело колониальные приращения на границах. За ними нужен глаз да глаз, вдруг они отпадут вместе с некими жизненно важными для общего тела органами, а заодно и мифом о нашем непоколебимом единстве и величии. Когда-то эти дальние окраины приносили немалую материальную и геополитическую выгоду центру, сейчас их содержание грозит нас разорить, но отказаться от них всё равно нельзя.

Вот эти приращения, на которых можно было жить, не ведая «ни дома, ни улицы», и стали формировать национальный архетип. Нынешняя российская социальная телесность представлена в сущности психологией временщиков, ядро которой составляет ныне идея «присвоить и смыться». Слава богу, и присвоить есть ещё что, а теперь вот есть и куда «смыться».

Впрочем, XX в. предоставил нам возможность, хоть и катастрофического, но несомненного расформирования империи, возможность её этнической и региональной «перезагрузки». Речь идёт о подзабытой Февральской революции, которая запустила процесс дезинтеграции царской властной вертикали. Нечто подобное происходило и в первые годы ельцинского правления. К сожалению, история дала нам возможность стать свидетелями только начальной, самой болезненной части этого процесса. Нам суждено было ощутить только разрушительную силу хаоса. Но как мы теперь знаем, хаос обладает и огромной созидательной силой. Именно сквозь него прорастают не искусственно придуманные, а действительно жизнеспособные ростки будущих сообществ. Но большевики, наши последние исторические пассионарии, не хотели дожидаться ростков естественной русской телесности, они придумали некое фантастическое будущее, в котором русский народ вообще должен был сгореть в пламени «мировой революции», а его революционный пепел развеять среди «всего прогрессивного человечества». Они подняли из пыли старый велосипед и, нацепив на него тяжёлое оружие, погнали дальше к промежуточной станции, которая называлась «социалистическим лагерем».

Мы знаем, чем кончилась эта гонка, но не покидает чувство, что мы снова «на той остановке стоим». Но с кем помчимся-то. На протяжении всего XX в. мы старательно отбирали и уничтожали неутолимых и упрямых людей. Властная вертикаль больше всего на свете

ненавидит тех, кто может прекрасно прожить и без её благодеяний. Это обнаружилось уже в расколе, но главные испытания приготовил нам XX в. Несколько революций, две жесточайшие войны и, наконец, самое страшное — целенаправленное уничтожение упрямцев во вполне мирное время в ходе коллективизации. Телесные и духовные силы русского народа подорваны, он вырождается. В столице, где циркулируют колоссальные денежные потоки от продажи природных богатств, они и заменили людям и прежде всего властвующей элите, которая вырождается, с опережением, все прежние цели, так что на сегодняшний день мы живём в сущности без «творческого меньшинства».

Ну, а провинция, которая всегда составляла основной массив русского национального тела, просто спивается, а непьющие по большей части размазываются по всему миру, карикатурно осуществляя исходную мечту большевиков насчёт того, «в какой стране нам всё равно, за нашу б только сласть». Вот и всё, мы уходим, как ушли многие народы до нас, и это вроде бы столь же естественно, как и появление на свет.

Но мысль, она бессмертна, её не остановить никакими тупиками, по имени — «стабильность». Вот и здесь, как же смириться и не поискать выхода? Ведь даже если мы обречены на исчезновение, то и здесь очень важно предвидеть это испытание, а не дожидаться, чтобы оно свалилось на нас, как снег на голову. Конечно, все империи даже с самой строгой властной вертикалью, в конце концов, разваливались. Здесь гадать нечего. Но одно дело учитывать такой вариант развития событий, другое дело столкнуться с ним в полной неожиданности. Если бы мы, скажем, допускали вариант с развалом СССР, о чём нас неоднократно предупреждали многие мудрые головы, разве бы мы допустили, чтобы пропитанный русской кровью и стратегически бесценный такой кусок русской земли, как Крым, оказался вне сферы нашего государственного влияния.

Мне представляется, что времена утвердившейся стабильности, которая принципиально не может утвердиться надолго в такой неустановившейся стране, как наша, и есть лучшее время для продумывания радикальных сценариев. И, по-видимому, на сегодняшний день есть, по крайней мере, два одинаково рискованных сценария, кото-

рые теоретически могут быть продуманы, как выход из сегодняшнего иллюзорно «стабильного положения».

Первый вариант — это учреждение в пределах нашей федерации некоего «Союза русских земель», в который на совершенно добровольной основе, отказавшись от всякого дутого величия, войдут все, которые считают себя русскими и хотят жить в сфере действия русской культуры. Никаких других обязательств, кроме обязательства сохранять и благоустраивать русский народ, его этническое гнездо и русскую культуру у такого Союза быть не должно. Это могло бы привести к значительному высвобождению средств, которые можно было бы потратить прежде всего на переселение и обустройство всех, которые захотят жить вместе с нами, считая русские земли своей родиной<sup>1</sup>. Может быть, это вернёт нам уходящую из-под ног сплочённость русского народа, а значит, и спасёт нашу русскую идентичность.

Думаю, что не все земли, где говорят по-русски, должны обязательно войти в этот Союз. (И здесь уж президент ни при чём!). Например, Дальний Восток по договору с его непосредственными соседями, которые обязались бы блюсти интересы русских, оставшихся в прежних местах, вполне мог бы стать самостоятельным Контрактным государством<sup>2</sup>. «Союз русских земель» должен быть обозримым, сопоставимым с крупными европейскими державами и не отягощённым нереальными заботами о дальних землях. Конечно, судьба такого Союза должна быть общеевропейской. Думаю, именно там, в ЕС, мы и сможем естественным образом воссоединиться с другой самой крупной славянской страной — Украиной.

Второй вариант — это сохранить федерацию в её нынешних евразийских границах, но дать возможность всем гражданам бывшего СССР, способным сдать элементарный экзамен по русскому языку, стать полноправными гражданами страны. На Дальнем Востоке такое право можно было бы предоставить и дружественным северным

---

<sup>1</sup> Нечто подобное, насколько я могу понять, предлагает в своём послании Государственной Думе и президент РФ В. В. Путин.

<sup>2</sup> См.: Сунягин Г. Ф. Проект для России. Зрячая утопия трансформирующегося общества // Глобализм в системе категорий современной культурологической мысли. СПб., 2005.

китайцам. У русской культуры есть большой ассимиляционный опыт, так что есть основания надеяться, что она и на этот раз не затеряется среди прочих. Думается, что добавление в русскую евразийскую телесность восточной крови с её исключительными репродуктивными возможностями было бы как нельзя кстати и сравнительно быстро сделало бы нашу Федерацию по своему потенциалу вполне сопоставимой с ЕС. Но это, естественно, поставило бы под вопрос нашу русскую идентичность и вряд ли бы всем понравилось наше всеобщее преобразование «в приятно смугленьких». Впрочем, процесс этот всё равно идёт, только полулегально, сопровождаемый многими сомнительными злоупотреблениями. Может быть, пойдя этому процессу навстречу и введя его в законные рамки, мы сделаем его более продуктивным, а значит и менее болезненным. Ведь подавляющее большинство выходцев с Востока оказываются людьми трудолюбивыми и не пьющими, а значит, несомненно, способными при наших обильных природных ресурсах умножать общественное богатство. При этом, пожалуй, самая ответственная задача здесь выпадет на долю нашей образовательной системы, которая должна будет обучить и по возможности руссифицировать огромный наплыв восточной молодёжи. Ну что ж, будет лишний повод вспомнить о статусе столько сделавших для слома советского тоталитаризма учителях и профессорах.

Итак, два противоположных сценария. Интересно было бы, проведя соответствующую разъяснительную работу, честно и откровенно, а не с демагогическими упованиями на некую провалившуюся толерантность, которая на деле означает просто упование на сохранение статус-кво, обрисовать противостоящую нам жесткую альтернативу, и доверившись не судьбе, а разуму, спросить, что думают на этот счёт нынешние россияне. И пусть «умом нас не понять», но «верить» в нас всё-таки можно.

К. С. Пигров

## **СОЦИАЛЬНАЯ ТЕЛЕСНОСТЬ: ИЗМЕРЕНИЯ ЧИСТОТЫ И ПОРЯДКА<sup>1</sup>**

«Формами придания смысла нам служат исторически возникшие категории, восходящие к туманной древности, в чем обычно не отдадут себе отчета. Придавая смысл, мы пользуемся языковыми матрицами, происходящими, в свою очередь, от первоначальных образов. Все они восходят, в конечном счете, к лежащим в основании архетипическим праформам...»<sup>2</sup>.

Перефразируя Л. Н. Толстого, мы можем сказать, что искусство «философствовать хорошо» для человека чувствительного и умного состоит не в том, чтобы знать, о чем философствовать, но в том, чтобы знать то, о чем философствовать *не нужно*. Не исключено таким образом, что для философствования существуют запретные темы.

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ проекта проведения научных исследований («Социально-философская аналитика символических форм российской телесности»), проект № 12-03-00247.

<sup>2</sup> Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 121-122.

Правда, мне они пока «не попадались». Я полагаю, что любой «философски непринципиальный» вопрос может быть превращен в «философски принципиальный», что ещё раз было ясно осознано в эпоху постмодерна.

По крайней мере, если речь идет именно о *развитии* философии, то она прирастает не в центре, а развивается «по краям», так сказать, *ad Marginem*. В частности, сама телесность в попытке её философской аналитики вызывает у некоторых преданных сторонников «чистоты» академического философского дискурса определенное напряжение. Мол, Кант только в частном письме мог высказать комплименты «немецкой аккуратности», но это не та категория, которая должна обсуждаться, скажем, в «Критике чистого разума».

Задачей данного небольшого исследования является соединение тематизации двух «неакадемических» сюжетов, во-первых, — самой *телесности*, как индивидуальной, так и социальной, во-вторых, — *чистоты и порядка*, взятых в попытке предельного обобщения, а не только в плане повседневного благоустройства или, может быть, первичного культурологического обобщения.

Вопрос о телесности, — как о телесности отдельного индивида, так и телесности коллективной, взятой, например, на национальном уровне, — это вопрос о некоторой, так или иначе проявляющейся стихийной, природной энергичности, которая существует по ту сторону сознательных намерений субъекта. Но это не значит, что сознание не может оказывать никакого влияния на телесность. Налицо, по меньшей мере, пара концептов, тесно связанных с той Границей<sup>1</sup>, на которой природная энергичность тела сталкивается с сознательными намерениями и рациональными представлениями о телесности, утверждающими здесь определенный канон или систему канонов. Это концепты чистоты и порядка.

Практический аспект этих концептов очевиден. Ведь значительный сектор практической активности социума, его экономики, связан с профессиональным трудом в области наведения чистоты и порядка.

---

<sup>1</sup> В смысле Хельмута Плеснера. См.: Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М., 2004.

В мире существует целая армия трубочистов<sup>1</sup>, дворников, уборщиц<sup>2</sup>, мойщиков окон, сантехников<sup>3</sup> и т. п. Наведение чистоты с обострением экологической проблемы становится всё более острой и сложной проблемой не только практически, но и теоретически. Необходимо учесть ещё и то существенное обстоятельство, что наведение чистоты и порядка в наименьшей степени поддается профессионализации, а потому огромное количество скрытого в быту труда здесь оказывается весьма существенным для понимания общего ландшафта человеческой активности в современном обществе.

Целые сектора промышленности заняты производством мыла, моющих средств, всяческих щеток и т. п. Все это недостаточно тематизировано и осмыслено. Ясно, что наведение чистоты и порядка требует больших затрат, но остается в общей форме не выясненным, в какой мере эти затраты действительно окупаются или они есть дань некоему мифу или даже общественному «психозу чистоты», характерному для западного мира? Нам сегодня кажется очевидным, что чистота воды и воздуха в современных мегаполисах положительно влияет на здоровье населения (аспект социальной гигиены), а чистота современного производства влечет за собой повышение качества продукции. Но в какой мере эти связи могут быть обоснованы и осмыслены на общецивилизационном уровне?

Если говорить о сложившихся обыденных стереотипах отношения России и Запада, то они сводятся к тому, что современный Запад — Западная Европа в первую очередь — предстает как цитадель чистоты и порядка. Мол, в Германии будто бы улицы моют чуть ли не шампунем. В противоположность этому, первым признаком российского города — о деревне уж и речи нет! — является непролаз-

---

<sup>1</sup> Памятники трубочистам существуют в Западной Европе, например, Брюсселе или Копенгагене, в Петербурге, Ульяновске, Челябинске.

<sup>2</sup> В Мюнхене существует, по-видимому, единственный в мире бронзовый памятник уборщице, поставленный на одной из центральных улиц города. Характерно, одна из скульптур, изображающих бывшего мэра Москвы Лужкова, представляет его в форме дворника.

<sup>3</sup> Памятников сантехнику насчитывается несколько: в Братиславе, в Омске, Чебоксарах, Екатеринбурге и других городах.

ная грязь, где в иные месяцы только гусеничный трактор может быть средством сообщения. Словом, — «немытая Россия».

Однако так было не всегда. Для примера возьмем описание древнерусского быта, в частности, любовно реконструированного в Кижихах<sup>1</sup>. По наблюдениям историков, старинный русский быт, как на улице, так и дома, был весьма и весьма опрятен. Оказывается, к примеру, печь, которая топилась по-черному, вовсе не приводила к грязи. Напротив, дым, не мешая людям в правильно построенном доме с веками выверенной системой вентиляции, уничтожал всех насекомых, — не позволял им даже заводиться. И русский человек, даже не высокого звания, был весьма чистоплотен, а в жизни его господствовал столетиями установившийся порядок.

Этого нельзя сказать о первых шагах новоевропейской цивилизации. Вот как описывается Лондон XVI века: «Уставший от жары, утопающий в нечистотах город превратился в пекло. По губам спящих детей ползали мухи, крысы принюхивались к лежащим на грудах вшивого и вонючего тряпья; колокола звонили целый день, оповещая о зараженных чумой; холодный эль казался теплым, как посет; мясник обеими руками сгонял мух, облепивших мясные туши; кучи нечистот гнили на жаре, источая невыносимый смрад; юродивые в лохмотьях грабили дома, где беспомощные хозяева лежали при смерти... Город словно превратился в одну большую голову, в одно осунувшееся, с запавшими глазами лицо, изрыгающее на мостовую потоки зловонной рвоты и шепчущее в беспамятстве: Господи, Господи, Господи...»<sup>2</sup>.

Здесь сразу возникает возможность выдвинуть гипотезу о том, что период социальных и экономических сдвигов как бы «воспалает» социальную телесность, которая теряет измерение чистоты и порядка. Напротив, устоявшийся порядок и сопутствующая ему, как правило, чистота свидетельствуют о стагнации развития. Лондон XVI в. был

---

<sup>1</sup> См., напр.: Концепция научно-исследовательской работы Государственного историко-архитектурного и этнографического музея-заповедника «Кижы» / Сост. И. В. Мельников. Петрозаводск. 2009; Кижы. Путеводитель. М., 1965.

<sup>2</sup> Берджесс Э. Влюбленный Шекспир. Пер. с английского А. И. Коршунова. М., 2002. С. 121.

одним из самых продуктивных хронотопов Новоевропейской цивилизации, где происходили существенные материальные и духовные сдвиги, которым, естественно, соответствовало «воспаление» национальной телесности, воплощающееся в нечистоте и беспорядке. В связи со сказанным напрашивается вывод, что чрезмерное внимание к порядку и чистоте может быть симптомом остановки в развитии, консерватизма, неспособности к прогрессу. Определенная мера «толерантности» к беспорядку, видимо, может быть плодотворной, но пока остается неясным, где границы этой меры. В какой мере «беспорядок», который, как известно, наводится сам, и его, в отличие от порядка, не надо наводить, может быть тем не менее продуцироваться сознательно?

Проводя конференции по социально-философским проблемам чистоты и порядка в 1990-х гг. на философском факультете СПбГУ, мы как раз отчетливо осознали, что, как это не покажется, может быть, парадоксальным, но философски сформулированная тема чистоты и порядка в современной России связана с трудным, мучительным этапом её перехода в новое состояние — «перестройки» в широком смысле.

Почему в России никак «не получается» западная цивилизация, характеризующаяся с позиции удивительной опрятности, «вылизанности», внешней чистоты и порядка? И здесь и возникает гипотеза, что момент чистоты, момент порядка, обычно в социальной философии не тематизируемые, просто даже «не выговариваемые», и лежат в основе стабильности как цивилизации вообще, так и стабильности гражданского общества, в частности. Таким образом, мы должны искать существующие наличные концептуальные средства в гуманитаристике вообще и особенно в философии, чтобы выговорить невыговариваемое.

Прежде всего, очевидно эстетическое измерение чистоты и порядка. Переживание чистоты и порядка вызывает, как правило, положительные эстетические реакции. Хотя возможна игра вокруг концепта порядка, предполагающая его условное нарушение («художественный беспорядок»). Мимесис — одна из фундаментальных процедур установления соответствия порядка и порядка соответствия.

Что касается этики, то здесь мы встречаем теоретически недостаточно проясненное понятие «порядочного человека», так же как и существенную метафору «нравственной чистоты», «чистоплотности» и т. п.

В философско-антропологическом плане возможно также психоаналитическое исследование установки на чистоту и порядок как применительно к отдельным людям, так и к культурам. Широко известны представления об *анальном характере* в психологии. Они были сформулированы З. Фрейдом<sup>1</sup>, который, соответственно, осмыслил результаты клинического опыта. Он исследовал особый тип людей, черты характера которых коренились в раннем детстве. Такие люди подчеркнута аккуратны, бережливы, упрямы. Часто эти три свойства оказываются тесно связанными между собой и представляют целостный синдром. Их аккуратность проявляется не только в физической чистоплотности, но и в педантичной добросовестности во всех своих делах. Их перфекционизм касается самых незначительных обязательств. Их бережливость сплошь и рядом перерастает в скупость, упорство оборачивается гневливым и мстительным упрямством. В интерпретации Фрейда специфика анального характера связана с особенностями функционирования ануса, проявляющимися на ранней стадии инфантильного развития, когда анальная зона имела «гиперакцентирующую эрогенность».

Весьма существенны понятия чистоты и порядка в культурологическом плане. Очевидно, что становление цивилизованного общества шло по пути более высокого уровня чистоты как в плане социальной гигиены<sup>2</sup>, так и в плане упорядоченности и рационализации действий людей.

В философском смысле понятие порядка уже разработано как в структурализме, так и в аналитической философии. Глубоко, хотя и довольно абстрактно, проанализировал понятие порядка Б. Рассел, раскрыв его как изоморфное или гомоморфное соответствие двух или более структур<sup>3</sup>. Понятие *соответствия* оказывается, таким об-

---

<sup>1</sup> См.: Фрейд З. Характер и анальная эротика // Фрейд З. Психоаналитические этюды. Минск, 1997.

<sup>2</sup> Можно, например, обратиться к «Авесте», где ритуалу омовения придается сакральное значение (См.: Авеста в русских переводах. СПб., 1997).

<sup>3</sup> См.: Рассел Б. Человеческое познание. М., 1957.

разом, ключевым для понимания не только порядка, но и чистоты. Важным философским понятием для осмысления чистоты и порядка является *иерархия* вложенных друг в друга систем. Если порядок предстает как соответствие в горизонте более высоких уровней систем, то чистота — в горизонте более низких уровней систем. Скажем, порядок в жизни отдельного человека предполагает соответствие его действий нормам «более высоких» структур по отношению к личности, таких как социум, государство, цивилизация, человечество. Оценка чистоты, в принципе симметричная оценке порядка, предполагает не только исследование соответствия структуры тем требованиям, которые могут быть предъявлены ей в её масштабе, но и с помощью «микроскопического» исследования тех структур, которые скрыты другим масштабом. Порядок, таким образом, требует для своего выявления «телескопа», позволяющего взглянуть на ситуацию с более общей, в пределе — всеобщей точки зрения. Чистота предполагает использование не телескопа, а своеобразного «микроскопа». Вопрос о чистоте разрешается выявления микроструктуры объекта.

При «телескопическом» и «микроскопическом» анализе порядка мы исходим из двух базовых парадигм: во-первых, концепт порядка по своей сути выступает как противоположность беспорядку, измеряемому энтропией, в духе Н. Винера<sup>1</sup>, У. Эшби<sup>2</sup> и И. Пригожина<sup>3</sup>. Во-вторых, концепт социального порядка, по М. Веберу, где горизонт идеального порядка предстает как некая констелляция общественности, как определенная её форма, включающая солидарность, легальность, легитимность.

Однако не только естественнонаучные коннотации продуктивны при исследовании чистоты и порядка. Гораздо менее изучены, хотя и не менее креативны и специфические гуманитарные коннотации. Остановимся только на двух из них. Концепт порядка телесности

<sup>1</sup> См.: Винер Н. Кибернетика и общество. М., 1958.

<sup>2</sup> См.: Эшби У. Р. Принципы самоорганизации // Принципы самоорганизации. М., 1966.

<sup>3</sup> См.: Пригожин И. От существующего к возникающему: время и сложность в физических науках. М., 1985.

предполагает *тишину* и *терпение* в широком смысле. Та телесность, которая лежит в рамках метафоры тишины, упорядочена.

Если сопоставить телесное образование со стихотворным произведением, то в том и в другом случае должны быть высоко оценены *пауза* и *тишина* в целом. Чистота и порядок телесности предполагают некоторый *простор*, задаваемый паузой и тишиной. Аналогичным образом сделать стихи более естественными, добиться впечатления тишины можно лишь путем ретардации — искусственного замедления речи, ритма, темпа, и создавая жанры, напоминающие слияние стихотворения и рассказа. Так же и телесность не должна быть перенапряжена, если порядок рассматривается как ценность. Мир наполнен телами, которые не могут говорить сами по себе, но у них есть свой язык, это язык тишины. Люди, свободно и бездумно, «без напряжения» владеющие языком (письменным и устным), используют чаще всего стерильные клише, никак не связанные с реальностью. Такой человек пытается не замечать присутствия телесности, но кто любит язык в его стихийной силе, любит и телесную стать вещи в её энергийном проявлении. Кто умеет слушать живой язык, умеет слушать тишину упорядоченных тел. Посредством телесности в язык входит «темпоральность»: нужно относиться к словам так, как если бы они были телами<sup>1</sup>.

Аналогичным образом *терпение*, как его мыслил Ницше, может быть представлено как особый способ видения телесности и воздействия на нее. В терпении сталкивается стихия телесности и начало разума. Терпение это особая позиция, — особая стратегия в плане телесности, связанная с преодолением телом самого себя, своей собственной вспыльчивости, поспешности, возбудимости, неурегулированной энергийности. Вот здесь сознание, артикулированная рациональность может выступать как технология констелляции телесности. В противоположность нетерпению терпение предполагает направленность всех сил на удержание реакции, на замедление эмоционального порыва, на охлаждение страсти тела. Терпение есть форма сохранения телесной силы. Терпение, в конечном счете, — ин-

---

<sup>1</sup> Cp.: Dal Bianco S. Il suono della lingua e il suono delle cose // Trame di letteratura comparata. — Kassino, 2004 - Vol/7, p. 185-192.

тенсивный, творческий поиск телесного совершенства, соотносительно с началом разума.

Терпение — вечная борьба с Кроносом (Хроносом). Ницше выдвинул такие реперные точки в стратегии телесного терпения: медлительность, независимость от времени, внутреннее спокойствие перед ним, сдержанность и молчаливость<sup>1</sup>. Терпение предстает как метод, сопоставимый с тем универсальным методом, который предложил Декарт. Терпение, в сущности, развивает план телесности правил для руководства ума<sup>2</sup>. Весьма емкой здесь является метафора, восходящая к платоновской пещере. Из такой пещеры нельзя выходить быстро. Если пойдешь на поводу у стихии телесности, — у страха, например, — и выйдешь из пещеры слишком скоро, будешь ослеплен чрезмерным количеством света эйдосов<sup>3</sup>. Если слишком быстро, судорожно, конвульсивно вернешься обратно в пещеру, чтобы освободить товарищей, будешь симметричным образом ослеплен темнотой. Методологический смысл и принцип философии, филологии, вообще всей гуманитаристики применительно к культуре телесности это *медленность без ограничений*. Ошибки и промахи — дочери поспешности; последняя есть реакция на буйную не культивированную энергию телесности. Философский метод состоит, собственно, в том, чтобы *не спешить*. Выиграть время можно только не боясь потерять его<sup>4</sup>. Вот такое принципиально «не торопящееся тело» предстает как тело упорядоченное и чистое в подлинном смысле слова.

Терпение это добродетель, прочно забытая в техногенном мире. Как ядовито заметил Лоуренс Питер, автор известного «Принципа Питера»: «Америка не знает, куда направляется, но бьет рекор-

<sup>1</sup> См. глубокий современный анализ: *Blondel E. La patience de Nietzsche: Explication de texte// Nietzsche Studien: Intern. Jb. für die Nietzscheforschung. B.-N.Y. 1989. Bd.18, s. 432–439.*

<sup>2</sup> См.: *Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы хорошо направлять свой разум и отыскивать истину в науках. С приложениями диоптрика, метеоры, геометрия. М., 1953.*

<sup>3</sup> Вот почему исходным образом порочны системы образования, сокращающие время обучения за счет интенсивности.

<sup>4</sup> «Туда окольного пути четыре километра, / А по прямому по пути туда и вовсе не дойти» (С. Маршак).

ды скорости по дороге туда». Необходимо позволить национальному телу, как, впрочем, и своему собственному, идти «своим ходом», быть внимательным к судьбоносности каждого момента, находить в любом случайном рисунке реальности его внутреннюю закономерность и красоту. Способность к терпению это индекс упорядоченного и подлинно чистого тела. Способность к терпению противостоит вульгарности, неминуемо сопровождающей «ускоренные», конвульсивные рывки и напряжения.

Таким образом, телесность в целом характеризуется определенным порядком не только в плане организации собственной структуры, но и порядком в контексте своих отношений с макрокосмом. *Порядок телесности* оказывается системным свойством. Симметричным образом *чистота телесности* определена его отношением с микромасштабом его бытия в контексте с теми источниками клинаменов, которые не даются только в плане собственного масштаба его структуры.

В. В. Тен

## **РУССКАЯ ТЕЛЕСНОСТЬ И РОССИЙСКИЙ «СРЕДНИЙ КЛАСС»**

Начну с иллюстрации: лесное озеро, острые верхушки елей, на пригорке стоит бревенчатая изба. Въезжают немецкие мотоциклисты... «Какая странная страна Россия! Такая красота — и такие убогие строения!». Далее в кадре появляется режиссер фильма «Поп» В. Хотиненко (это фильм о кино) и говорит: «Для съемок этого кадра мы искали земной рай. И не нашли. Везде уже коттеджи стоят. Построили избу сами» (ТК «Культура», 23.11.12).

Здесь имеет место быть «оговорка по Фрейду», вернее, даже по Юнгу, ибо налицо явление архетипа. Обратите внимание, — немецкая мечта воплотилась: вместо деревянных «убогих» изб везде, где красиво, — коттеджи, зачастую с умопомрачительными башнями. Но для русской души это «не рай». Ей надо, чтобы на пригорке над озером под островерхой елью изба стояла! Проговорился Хотиненко.

Русская душа и русская телесность настолько связаны с лесом и деревом, что можно говорить о духовном симбиозе и телесной гомологичности. С первого мы начали разговор, а теперь немного о втором.

О происхождении русского народа ходит много версий. По лингвистическим данным отделение славян от общего индоевропейского древа произошло 4–3,5 тыс. лет назад, в раннем бронзовом веке. Так было определено время, а по поводу пространства начался спор между сторонниками висло-одерского варианта прародины и приднепровского. Польские историки доказывали связь со славянами носителей тшинецкой культуры в междуречье Вислы и Одера, но потом выяснилось, что эта культура простиралась от Одера не до Вислы, а до Днепра, а центр ее был не в Польше, а несколько восточнее<sup>1</sup>. Уже тогда, на протославянском этапе, выявилась ландшафтно-экологическая специфика, определявшая телесность. Это были насельники густых, непроходимых широколиственных лесов с примесью ели, сосны, лиственницы.

В качестве общего предка восточных славян следует, на мой взгляд, называть людей, которых Геродот уже в историческое время именует «скифы-пахари». Надо сказать, что Геродот в своей «Истории» под общим этнонимом «скифы» собрал самые разные народы, вплоть до балтов и финно-угров. Естественно, сюда же попали и славяне. Традиционно историки помещают область скифов-пахарей в лесостепную зону севера Украины, а то и в степь. На мой взгляд, это ошибка, связанная с очень поздними аллюзиями. Дело в том, что степные и лесостепные черноземы — это зона современного земледелия. Современные историки экстраполируют следующим образом: товарное зерновое производство — это степные черноземы, а иначе где? Между тем, в древние времена товарного зернового производства (а скифы-пахари через Херсонес и Ольвию обеспечивали зерном значительную часть Греции) на открытых пространствах быть не могло. Огромные табуны диких копытных вытаптывали и потравляли все посевы. Обитало много видов птиц, которые, в отличие от лесных видов, узко специализированных на питание ягодами и плодами, питаются колосовыми растениями. Добавьте полчища грызунов, которые и без птиц могли свести на «нет» все труды землепашца. В степи обитает огромное количество насекомых-вредителей (например, саранча). Поэто-

---

<sup>1</sup> Рыбаков Б. А. Рождение Руси. М., 2012. С. 21–24.

му там никто ничего и не сеял, там разводили скот. Не случайно еще в Киевской Руси казначейство именовалось «скотницей».

В качестве исторического примера можно привести североамериканские прерии, где земледелие было невозможно до тех пор, пока не выбили бизонов. Древнеамериканские земледельческие цивилизации локализовались либо в лесах (майя; подсечно-огневое земледелие), либо на склонах гор (инки, ацтеки, навахо; террасное земледелие). Это выглядит парадоксально: имея плодородные долины с наносными гумусными почвами, древние насельники предпочитали в корзинах перемещать землю на горные террасы, формирование которых требовало огромных трудовых затрат.

Предки русских, занимавшиеся подсечно-огневым земледелием, жили севернее степной зоны, в Полесье, где до сих пор сохранился язык, наиболее близкий к древнерусскому, — белорусский. Впоследствии их образ жизни благодаря родству и сходству ландшафтов был воспроизведен насельниками Ростово-Суздальского княжества, ставшего основой Великороссии. Это очень специфический образ жизни, формирующий особую телесность и особую духовность. В основе, разумеется, лежит превалирующая форма производства: подсечно-огневое земледелие. В связи с тем, что лес восстанавливается медленно, подсечно-огневое земледелие требует больших площадей. Отсюда разбросанность поселений в чаще леса, когда деревни состоят из трех-пяти семей, а расстояния между ними три-пять верст. Именно это, как представляется, дало античным авторам повод называть «склавен» «спорами» (спорадический способ расселения). В таких условиях при размеренном быте говорить вроде бы не о чем. Отсюда неразговорчивость, самоуглубленность, застольное общение не в сплетнях, для которых нет предмета, а в песнях. Русская культура отличается песенностью, которая по своему значению (об этом даже было голосование среди деятелей культуры) равновелика великой русской литературе. Лес обеспечивал удобрение (золу и перегной), сохранность озимых (снегозадержание), защиту от потрав крупными копытными (для чего достаточно было сделать обвязку из жердей по периметру лесного участка). В лесной зоне нет вредителей колосовых культур, а лесные птицы от природы неспособны лущить колосья.

Это было гарантированное земледелие с урожайностью, непревзойденной до сих пор, но уже после третьего года требовалось менять участок. Это был трехлетний цикл: вырубка участка, сушка древесины, сжигание и посев.

Хорошее питание обеспечивало здоровье, а жизнь в лесу воспитывала самостоятельность и смелость. Это были готовые воины, обрацавшиеся с топорами с легкостью, с какой представители других народов могут манипулировать разве что ножами. Необходимость каждый год вырубить участок леса, махая топором, создавала особый физический тип: в плечах «косая сажень», широкий мощный костяк, развитые спинные мышцы, могучие, столбообразные, но не приспособленные для бега ноги. Поэтому от врагов не бегали (все равно догонят), стояли насмерть. Это физический тип крепкого дерева.

Вспомним былинных богатырей. Ловкостью наделен только Алеша Попович, потому что грек: во времена Владимира Красно Солнышко все иереи являлись греками. Если Алеша жил при нем, то его отец, скорее всего, был из греческих священников, привезенных еще Ольгой. Сын боярский Добрыня отнюдь непроворен, но нельзя сказать, что неуклюж; обычный сильный человек. А вот Илья Муромец является обладателем мифологической телесности. У него ноги изначально не ходят. В нем преувеличенно, почти гротесково явлен тип древнерусского крестьянского богатыря огромной физической силы, кряжистого и неподвижного, как дерево. Полчища на него налетают и об него разбиваются.

Русская телесность дрововидна. Это не каменность, не лозовидность, не проворство и т. д. и т. п. Это кряжистость. Данной природе соответствует типичный русский дом, построенный из мощных древесных стволов, телесность которых ощущаема в течение всего срока жизни дома. Обычно это был период жизни одного поколения, т. е. 15–20 лет. Для выросших сыновей рубили новые дома из свежего дерева, это при подсечном земледелии, где бревно являлось побочным продуктом, не было проблемой. Поэтому жилища всегда были свежими, не трухлявыми. В таких домах не успевала заводиться нечисть.

Обратим внимание на этическую составляющую мифологических спутников людей. На Западе нечеловеческие силы (призраки),

населяющие дома, как правило, — злые силы. Русские домовые, как правило, добрые. Я сам имел счастье срубить дом из свежего леса, непосредственно с делянки. Дом спустя даже десять лет был внутри светел, имел свежий лесной запах. В голове не возникало мысли, что в доме может поселиться злой дух, а если я его не мыслю, то его нет. У живого дерева в отношении злых духов природный иммунитет. Отсюда русская поговорка «дома и стены помогают». Прислонись душой к деревянному дому — и зла как не бывало.

Доверие к дому и привязанность к нему стала в России архетипическим явлением. Когда с подачи Петра I возобладало каменное строительство, казалось бы, в Россию должно было начаться массовое переселение призраков, обожающих каменные дома и замки. Но нашествия нечисти не случилось. В русские каменные дома переселились русские домовые из деревянных домов, а не готические призраки из каменных европейских. Русских людей ментально защитили домовые, которые в целом выиграли эту экзистенциальную битву.

Возможно, это субъективный взгляд, но в англоязычной литературе очень мало сюжетов на тему «добротного дома». Образ хорошего дома имеет не столько этическую, сколько эстетическую наполненность: внешняя красота, внутреннее удобство, но не взаимная любовь жильцов и дома. Если взять за точку отсчета хрестоматийную новеллу одного из основоположников американской литературы Эдгара По «Падение дома Эшеров», можно провести смысловую линию через такие хрестоматийные произведения, как пьеса Юджина О'Нила «Любовь под вязами», в которой главный герой каждую ночь уходит из дома спать в коровий хлев, ироничность Томаса Вулфа («Взгляни на дом свой, ангел»), великолепный дом четы Батлер из «Унесенных ветром», который не дал счастья, но убил двух детей и в котором расстаются навсегда два любящих друг друга человека. Примеры можно множить. У Фолкнер всю жизнь описывал маленький городок Джефферсон с населением несколько сот человек, но не дал ни одного образа «добротного» дома. У Сэлинджера все дома — «сироты» от людей, герои предпочитают гостиницы. Даже в семейной эпопее «Сага о Форсайтах», где драматический сюжет закручивается вокруг дома, предназначенного стать теплым гнездом, оплотом семейного счастья, ему

выпадает противоположная роль. В финале главная героиня говорит о доме, в котором прожила почти всю жизнь, который был построен одним любящим ее человеком по заказу другого любящего ее человека: «в конце концов, это всего лишь собственность».

В русской литературе образ «доброто» дома занимает, наоборот, огромное место. Когда при первом русском царе Иване Грозном была предпринята попытка кодификации общественного устройства, то первой «конституцией» стал «Домострой». В настоящее время он воспринимается, как некий апофеоз патриархальности, но для своего времени это была попытка придания государству правового характера. Достаточно сказать, что наиболее вероятным автором «Домостроя» является Сильвестр, один из членов кружка младореформаторов, окружавших Ивана IV. Характерно, что первым правовым актом в Англии стал «Habeas corpus act», гарантировавший личные права рыцарства. В России кодификация права началась с регулирования основ домоводства. Разумеется, это было только начало, у Адашева и Сильвестра имелись далеко идущие планы, которые им не удалось осуществить в связи с резким изменением внутренней политики царя, но это очень диагностичное начало для общей характеристики русского общества.

Можно провести смысловую линию от «Домостроя» до вампиловского «Дома, окнами в поле». От обстоятельных, создающих смысловую фон описаний отраденского или городского дома Ростовых в романе «Война и мир» до невыносимой, экзистенциально «пограничной» тоски героев «Прощания с Матерой» В.Распутина: речь идет «всего лишь» о переселении на несколько километров в лучшие бытовые условия, но прощание с домами рвет сердце читателя. Думаю, что для американского мировосприятия здесь, вообще, что называется, «нет темы», большинство американцев просто не поняли бы, отчего страдают люди, которым власти бесплатно дают новые дома вместо обветшалых старых.

Героиня чеховского «Вишневого сада» прощается с домом совсем не так, как героиня «Саги о Форсайтах». Прощальный монолог Раневской, обращенный к дому, является смысловой противоположностью бездушности характеристики дома, данной Элен Форсайт.

Кинематограф — это отдельная большая тема. В последние двадцать лет наш массовый кинематограф и телевидение буквально копируют Голливуд и американское телевидение. Все телешоу — это американские кальки. Сюжеты массовой российской фильмографии — это римейки голливудских картин тридцатилетней давности. Феноменальным является факт, что в русском кинематографе и на ТВ не прижился весьма распространенный сюжет, который я условно называю «злой дом». В Америке и Англии множество фильмов, написанных по следующему сценарию: стоит симпатичный, удобный дом, в нем поселяется, купив или получив дом по наследству, семья, а потом начинается кровавый кошмар, фантазмагория населяющих дом бестелесных злых или обиженных на людей, творящих возмездие сущностей. Типичнейший, один из самых распространенных сюжетов. Удивительно, но данный сюжет в русское ментальное пространство не вписался на уровне явления. Возможно, отдельные попытки были, но я их не знаю, при том, что образы злодеев, маньяков и вампиров копируются отечественной фильмографией со старанием, достойным лучшего применения.

«Злой дом», как художественный образ, до сих пор не укладывается в архетипическое подсознание россиян. Иметь свой дом, который защитит и спасет в трудную минуту, — пожалуй, главная забота в России. Вначале это, а потом уже бизнес и все остальное. Или — бизнес и все остальное вначале, но первая цель занятия бизнесом — приобретение собственного жилья. Многие люди, живущие в России, могут справедливо возразить, что иначе и быть не может, что данная мотивация имеет генерализованный характер и... ошибаются. В большинстве так называемых развитых стран желание иметь свой собственный дом первостепенным не является.

Россия имеет огромный жилой фонд — примерно 3 трлн. кв. м., из которых 72% — дорогая недвижимость городов<sup>1</sup>. При этом 84% составляют собственники квартир. В докладе Института экономики города подчеркивается *аномальность* такого явления.

Для сравнения скажу, что в Германии, например, около 60% процентов жилья является арендуемым, в США — около половины (дан-

<sup>1</sup> Доклад института экономики города (г. Москва) Всемирному Банку Реконструкции и Развития (2009 г.)

ные Research@Branding Group). Это в целом, в городах процент арендаторов, не имеющих собственного жилья, намного выше.

Насельникам многоэтажной Америки не свойственна забота иметь «свои стены». Даже далеко не бедные люди предпочитают съемное жилье, которое меняют неоднократно. Это американский стиль: менять жилье несколько раз в жизни, а вместе с ним соседей, круг общения, обновляться ментально. Главное иметь не дом, а сохранять или повышать общий уровень жизни, т. е. на первом месте бизнес, дающий деньги. На втором — многочисленные страховые полисы и счет в банке.

Отсюда навязанное всему миру понятие «среднего класса», который, как известно, является основой стабильности любого общества. Средний класс по евроамериканским меркам — это «белые воротнички»: бизнесмены, менеджеры, юристы, риэлторы, пиарщики, биржевые маклеры и т. д. Объединяющим понятием здесь является «дело». Хотя в США это уже, как правило, не дело отнюдь, а спекуляция деньгами, имиджем, правом, акциями, глянцем и т. д. Всем вторично-деривативным; третично-деривативным; не реальным, а символическим, — бодрийеровскими симулякрами. Всемирные «пирамиды», бездушная суета мошенничества, которая дает деньги вне реальной экономики, но дает, и поэтому громко именуется «делом», хотя на самом деле это «антидело», для настоящего дела губительное, потому что делание денег из «ничего» всегда является паразитарным занятием. Нет ничего глупее стремления копировать такой «средний класс» в своем обществе, потому что задача заведомо невыполнима. Этот грибок является культурой эксклюзивной. Нигде, кроме США и еще двух-трех стран, для него нет соков питания. Эти соки вытягиваются со всего остального мира.

На этом фоне Россия являет собой странную страну, которую не могут понять делатели «цветных революций», опробовавшие свои технологии в других странах. В России среднего класса по евроамериканским стандартам практически нет. Гоняясь за западными стандартами (вспомните публикации 90-х XX века: в США процент юристов и экономистов на порядок больше, чем у нас, надо догнать и все будет, «как у них»; юристы и экономисты выведут Россию на стезю правильного развития), мы наплодили огромное количество дипло-

мированных «юристов», «экономистов», «менеджеров», но они не у дел. Преподаватель университета, врач, которые на Западе относятся к элите среднего класса, в России позиционируются ближе к нижней планке шкалы. Учителя, которые на Западе тоже «средний класс», у нас до этой планки не дотягивают по доходам. О доходах студентов и пенсионеров, балансирующих на грани выживания, вообще говорить не приходится. Возникает вопрос: почему не удастся расшатать ситуацию в России творцам научно обоснованных и подкрепляемых валютными вливаниями «цветных революций»?

Они не учитывают фактор русского дома. Они не понимают, что в России на самом деле средний класс есть, он огромен, он — подавляющее большинство населения. Это другой средний класс, качественно отличный от евроамериканского. В РФ около 60 млн владельцев квартир и домов, причем, это в основном, дорогая городская недвижимость. Еще одна особенность РФ — это обыкновение иметь кроме городской квартиры еще и земельный участок с домом, так называемую «дачу». Подобных землевладельцев в РФ тоже примерно 60 млн. На Западе ничего подобного нет.

Городская и сельская недвижимость вкупе составляют особый мир россиянина, его феода, его мини-государство, в котором при всех перипетиях исторического процесса обеспечено главное: теплая постель и сытный обед. Среднестатистический россиянин подобен подлодке в автономном плавании от собственного государства с его проблемами, «первый после Бога» всегда и везде: в городе и в сельской местности. Как ни странно, при всех обидах, в России уровень социальных гарантий традиционно выше, чем в большинстве развитых стран и выше уровень психологического здоровья населения. В отличие от западных стран в России большинство населения до сих пор обходится без постоянного психологического кураторства, что, на мой взгляд, критериальный плюс, а не минус, как зачастую принято считать.

Это связано с образом жизни, когда людям обеспечена перемена среды обитания, как минимум, два раза в год, что благотворно сказывается на психическом здоровье, тогда как американцы без психоаналитиков (которых так много, что они составляют весомый компонент западно-

го «среднего класса») обходиться уже не могут. Вместо дачной рыбалки и похода в лес за грибами американец идет к психоаналитику, где получает психологическую поддержку в рамках оплаченного времени.

Россиянин, устав душой, приезжает на дачу и оказывается в окружении любимых старых вещей и заботливо посаженных деревьев. Потускневшее дедово зеркало с немислимой деревянной рамой узнало и представило на поколение моложе, чем человек был в городе два часа тому назад. Виртуальное пространство сельской жизни городского человека. Уникальное, никогда не бывшее в истории, как массовое явление, сочетание, удовлетворяющее две потребности человека: желание стабильности и желание перемен.

Теперь представим себе, что у человека нет ни квартиры, ни сельского дома, ни дачных припасов, т. е. картошки, капусты, лука на год вперед, солений, сушеных грибов, сала, приобретенного в деревне и представляющего собой гораздо более ценный продукт, чем все, что можно купить в городском магазине за большие деньги, если бы они были. В таком случае при наступлении кризиса, вслед за потерей работы или бизнеса идет потеря жилья со всеми вытекающими для стабильности общества последствиями, потому что очень быстро благополучное общество оказывается обществом людей, которым нечего терять. Современные транснациональные экономические рычаги легко позволяют «организовать» подобный кризис.

Россияне в последние двадцать лет пережили такие времена, когда доходов у многих людей не было никаких. Но при этом мало кто не имел крыши над головой, картошки с салом и «своего» варенья на столе. Как следствие, все попытки организовать «цветную революцию» разбивались о спокойствие россиян. Сравните с тем, что творится в кризисных странах Европы, где небольшое по российским меркам ухудшение экономической ситуации вывело на улицы почти все экономически активное население. Различие в том, что там *средний класс имеет экономическое измерение, следствием которого является измерение социальное. В России средний класс имеет социальное измерение, следствием которого является экономическое. Системным классификатором для российского среднего класса является не «дело», а «дом».*

Человек, не имеющий ни бизнеса, ни работы, но имеющий квартиру и дачу с домиком, по факту относится к среднему классу — по объему собственности и по социальной толерантности. К какому классу, если не к среднему, мы должны причислить человека, владеющего активами на сотни тысяч долларов?

К сожалению, поиск аномалии, которая обеспечивает удивительную стабильность общества, похоже, закончился для западных аналитиков, не понимавших почти двадцать лет специфику «домостроевской» России, верными выводами. Они вычислили причину и уже «работают» в правильном для себя направлении. Видимо, постоянные подчеркивания аналитиков, что столь высокий процент собственников жилья и участков земли «для развитой страны является аномалией», сыграли свою роль. Правительство в последние годы занялось денонацией прав мелких собственников, составляющих основу стабильности государства. Видимо, власть предрежащих задевает мировая статистика, говорящая о том, что высокий процент собственников жилья характерен для отсталых стран. В самом деле, это присуще аграрным странам.

Но есть два существенных отличия. Во-первых, в отсталых странах строения бедняков почти ничего не стоят и не дают оснований для причисления их владельцев к среднему классу. Во-вторых, в России высокий процент домовладельцев не является пережитком аграрного уклада экономики, это наследие социализма, т. е. совершенно другое явление. Выходит, что именно благодаря этому наследию Россия достаточно крепко стоит на ногах.

В начале XX в. ситуация была совершенно иной, потому что большинство городского населения проживало в съемных квартирах. Столица империи являлась городом «доходных домов». Когда война вызвала экономический спад, многие люди, не способные далее платить за жилье, оказались заложниками ситуации. Не случайно события в Петрограде, которые в итоге привели империю к краху, начались с демонстрации женщин, испуганных перспективой оказаться на улице с голодными детьми. Кто знает, как повернулась бы мировая история, если бы большинство петроградцев имели собственное жилье и дачные припасы?

О. В. Павлухина

## **ПРОБЛЕМА МОНАШЕСТВА И БРАКА В СОВРЕМЕННОМ РУССКОМ ПРАВОСЛАВИИ<sup>1</sup>**

В околоцерковной среде нередко звучат высказывания о том, что для православного человека открыто два образа жизни — супружество и монашество. Такой подход считается традиционным в рамках православного мировоззрения. Тем не менее, реальность современного мира вносит свои коррективы в ортодоксальные представления, так что те или иные идеи, даже если и не отрицаются видимым образом, по сути, воспринимаются как пережиток традиции. В определенной степени это относится и к жесткому предопределению вышеуказанных способов бытия в мире и обществе.

Прежде всего, приведенное ограничение может относиться исключительно к организации жизни христианина в сфере половых отношений, но может распространяться и на образ жизни в целом. В первом случае разделение, если использовать терминологию формальной

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ проекта проведения научных исследований («Социально-философская аналитика символических форм российской телесности»), проект № 12-03-00247.

логики, носит характер строгой и одновременно полной дизъюнкции: выбор одного пути с необходимостью исключает возможность следовать другим, причем никакого «третьего» варианта не предусмотрено. Христианин либо вообще отказывается от сексуальных отношений, либо осуществляет их со значительными ограничениями в рамках церковного брака. Следует отметить, что ортодоксальная церковь до последнего времени (а именно — до середины XX в.) отрицала целибат священства как таковой. Духовенство жестко делилось на «черное» (монашествующие) и «белое» (женатые священники). При этом в полной мере церковная карьера была (и остается) доступна только для первой категории. Существовали некоторые послабления для овдовевших священников, поскольку для священника исключена возможность второго брака, а семьи духовенства, как правило, были многодетными. Однако, наилучшим выходом для священника-вдовца все-таки признавалось удаление в монастырь и пострижение. Особенности заключения таинства брака для будущих священников создавали и создают определенные затруднения в связи с их рукоположением. Решение о том, каким путем следовать, священник должен принять до хиротонии, после которой вступление в брак уже невозможно. Между тем принятие сана нередко осуществляется в молодом возрасте — например, по окончании семинарии. Церковь заинтересована в будущих пастырях и зачастую у них нет возможности долго ждать встречи со своей избранницей. Также далеко не каждый будущий священник чувствует в себе призвание к монашеству. Вот так описывается ситуация с выбором пути молодого священника в воспоминаниях его будущей супруги: «Отец Борис стал настаивать на рукоположении Владимира во диакона целибатом, то есть без брака, неженатого. Он поехал с Володей в Троице-Сергиеву Лавру, чтобы взять на то благословение у старца. Выслушав отца Бориса, старец спросил его:

— Ты сам во сколько лет женился?

Отец Борис ответил:

— В двадцать восемь.

Старец спросил:

— А почему не в двадцать пять?

— Да в двадцать пять еще не хотелось.

— Вот и Владимиру еще двадцать пять. А если ему в двадцать семь лет захочется жениться?.. Нельзя пренебрегать уставами Церкви»<sup>1</sup>.

Впрочем, необдуманый отказ от «брачных уз» не обязательно связан с принятием сана, он может также иметь место при поспешном постриге вне зависимости от пола постригаемого. Ситуация чересчур быстрого рукоположения либо пострига была распространена в начале 90-х годов прошлого столетия, когда повсюду открывались новые храмы и монастыри<sup>2</sup>. В то же время, не менее трагичным исходом для будущего пастыря может быть неудачный вследствие поспешности брак<sup>3</sup>. Причем «неудачность», как правило, рассматривается не с точки зрения отсутствия страстной любви и уж, конечно, не с точки зрения финансовой (не)обеспеченности супругов, но исходя из желания и способности супруги быть женой пастыря, матушкой. Помимо возможных чисто внешних трудностей, необходимо также учитывать и наличие церковной иерархии и послушания в ее рамках: в жизни священника многое (прежде всего — место служения, а значит, и проживания) определяется правящим архиереем, которому, следовательно, подчиняется не только священник, но и вся его (как правило, многодетная) семья.

При этом следует отметить, что возможность celibата для священника является некоторым послаблением, так как из всех монашеских обетов предполагает только обет безбрачия. Священник-целибат не привязан к монастырю, вне служения он относительно свободен в своих действиях и перемещениях. Кроме того XX столетие принесло и другие «новшества» в организацию церковной жизни — например, служение на приходе монаха-священника, покинувшего монастырь,

---

<sup>1</sup> Соколова Н. Н. Под кровом Всевышнего. М., 2005. С. 80–81.

<sup>2</sup> В конце 90-х гг. прошлого века по монастырям России был разослан устав, согласно которому не рекомендовалось осуществлять монашеский постриг ранее 40 лет. Преимущественно это относилось к женским обителям, поскольку в мужских обителях и духовных заведениях, как было отмечено, срок пострига в значительной степени определяется сроком пострижения. Тем не менее, и в женских монастырях данное правило не всегда соблюдалось и соблюдается.

<sup>3</sup> См.: Сысоева Ю. Записки попадьи. Особенности жизни русского духовенства. [http://www.modernlib.ru/books/sisoeva\\_yuliya/zapiski\\_popadi\\_osobennosti\\_zhizni\\_russkogo\\_duhovenstva/read/](http://www.modernlib.ru/books/sisoeva_yuliya/zapiski_popadi_osobennosti_zhizni_russkogo_duhovenstva/read/) (Дата обращения к электронному ресурсу: 17.05.2013).

либо никогда в нем и не жившего. «Монашество в миру», как женское, так и мужское, появилось в результате массового закрытия монастырей, когда сотни и тысячи иноков были изгнаны из своих обителей. Впоследствии был также распространен постриг в миру — человек, чувствующий призвание к монашеству, тайно приносил монашеские обеты, вычитывал иноческое молитвенное правило, при этом продолжая жить в своем доме (квартире) и выполняя обязанности по работе, которая могла иметь место в приходском храме, а могла и быть связана с вполне светской профессией. Иногда организовывались небольшие общины для монашествующих, при этом обычно существование этих общин имело более или менее приемлемое для атеистически настроенных властей объяснение (рабочая артель и пр.). Порой такого рода община организовывалась на приходе, где служил авторитетный священник; в таком случае монашествующие проживали у себя дома по месту прописки, работали при храме и в повседневной жизни следовали по возможности принципам целомудрия, послушания и нестяжания<sup>1</sup>. По вполне понятным причинам монашество в миру было более распространено среди женщин, поскольку мужчины и во времена атеистической пропаганды имели больше возможностей для реализации в церкви. Несмотря на тот факт, что в современной России открыто множество обителей — как городских, так и сельских, принятие пострига в миру продолжает иметь место. Как правило, это связано с невозможностью по тем или иным причинам переселиться в монастырь. Кроме того, постриг вне обители предполагает, что человек перед этим достаточно время (как правило, годы и десятилетия) старается придерживаться монашеского образа жизни. Также постриг может принять священник, до этого бывший celibатом либо овдовевший. Обычай пострига в миру порождает некоторые проблемы, актуальные для «монастырских» иноков: нередко во главе вновь открывшейся обители встает игумен или игуменья,

---

<sup>1</sup> См.: Чинопоследования православной церкви — настольная книга священнослужителя. В 8 т. М., 1993–1994. Глава 1. Пострижение в монашество. Монашеские обеты. [http://azbyka.ru/tserkov/bogosluzheniya/liturgika/nastolnaya\\_kniga\\_svyaschennosluzhitelya\\_22-all.shtml#2d](http://azbyka.ru/tserkov/bogosluzheniya/liturgika/nastolnaya_kniga_svyaschennosluzhitelya_22-all.shtml#2d) (дата обращения к электронному ресурсу: 27.05.2013).

возможно, уже давно принявшие пострижение, но при этом ни дня не прожившие в обители на послушании, что создает определенные сложности в организации обительской жизни в силу подчеркнута не-коллегияльного принципа управления в рамках традиции православной церкви. Поэтому, например, в большинство открывающихся в конце 80-х — начале 90-х гг. прошлого столетия женских обителей архиереи ставили на должность настоятельниц насельниц действующих в советское время монастырей<sup>1</sup>.

До сих пор, рассматривая варианты организации жизни христианина, мы касались преимущественно сферы половых отношений. Говоря о целибате, следует отметить его как некий «средний» путь для православного священника, некий компромисс для человека, желающего принять сан, но не готового к монашескому постригу и не желающего по каким-либо причинам связывать себя узами брака. Но данная тема также подчеркивает различие между статусами полов в рамках православного мировоззрения. Для мужчин четкая дихотомия «брак — монашество» по большей части касается именно организации половой жизни или отказа от нее. Отсутствие брачных уз для мужчины (имеются в виду не-священники, т.к. о принявших сан шла речь выше) никогда не означала необходимости удалиться в монастырь. Мужчина в христианском обществе во все времена мог вступить в брак в солидном возрасте либо остаться холостяком, при этом никак не ощущая своей ущербности. «Средний путь» для женщины и в наше время порой воспринимается неоднозначно, хотя в виде различных вариантов он присутствовал на протяжении всей истории христианской церкви. Уже апостол Павел упоминает о чине диаконисс (Рим. 16, 1). Служение диаконис было распространено с I по VIII вв., особенно во времена гонений на христиан. Оно предполагало служение в церкви, но не участие в совершении таинств. Диакониссы помогали при крещении женщин, наблюдали за их поведением во время богослужения, исполняли дела милосердия. Согласно 15 пра-

---

<sup>1</sup> На территории СССР до конца 80-х гг. действовали следующие женские обители — Пюхтицкий Успенский женский монастырь, расположенный вблизи г. Кохтла-Ярве (Эстония), Троице-Сергиев женский монастырь в Риге, Покровский и Флоровский монастыри в Киеве.

виду IV (Халкидонского) Вселенского собора, в диакониссы рукополагались женщины, достигшие 40 лет и прошедшие длительное испытание, причем рукоположение исключало последующее вступление в брак (в противном случае, женщина и ее супруг подлежали анафеме). Также существовали не рукоположенные диакониссы — женщины, посвятившие себя церкви. Они носили особые одежды и занимались делами милосердия (посещали больных и заботились о бедных).

В царской России «средний путь» преимущественно был уделом для тех, у кого не сложилась жизнь семейная (не нашла супруга, умер или погиб жених и пр.), но по каким-то причинам и монашество оказалось невозможным. Самой банальной причиной последнего было отсутствие средств для вклада в обитель. В то же время, возможности реализации для женщины в российском обществе были сведены к минимуму. Как правило, незамужние женщины играли роль приживалок в домах своих более удачливых родственниц. Недаром революционные веяния во второй половине XIX столетия сопровождались появлением эмансипированных девиц, в том числе, из высшего общества. Противостояние молодых девушек общепринятым идеалам, согласно которым любая женщина должна стремиться к замужеству, ярко описывается, например, в мемуарах Е. Н. Водовозовой<sup>1</sup>. В целом, можно сделать вывод, что установки для мужчин, распространяющиеся преимущественно на сферу отношений между полами (либо брак, либо безбрачие), для женщин по-прежнему рассматриваются в отношении жизни в целом (либо жизнь в семье, либо монастырь). Вероятно, здесь присутствует элемент пренебрежительного отношения к женщине: женщина реализуется в семье, принятие же монашества, по сути, означает возвышение над половыми различиями (недаром при постриге монахиням нередко дают мужские имена — Николая, Михаила и пр.). Можно сделать замечание, что такая же ситуация до середины XX в. (до распространения целибата) складывалась и для священников, однако, в последнем случае это обосновывалось не ограничением существования священника сферой брачных отношений, а деликатным положением пастыря, необходимостью охранить

---

<sup>1</sup> См.: Водовозова Е. Н. На заре жизни. М., 1963.

его от соблазнов (например, до революции духовником женского монастыря должен был быть женатый священник)<sup>1</sup>.

В то же время, и монашество в том же XIX в. традиционно воспринималось всего лишь как некий легитимный исход для человека с неудавшейся судьбой, например, вследствие несчастной любви. Искреннее желание уйти в монастырь в юном возрасте вызывало резко отрицательную реакцию даже среди глубоко верующих домочадцев. Такая ситуация отторжения самой мысли о монашестве со стороны глубоко благочестивой матери юной подвижницы описывается, например, в воспоминаниях будущей игумении Леушинского монастыря Таисии следующим образом: «„Мамочка дорогая, — отвечала я, — не гневайтесь на меня; но я не могу не чувствовать, что не в состоянии буду жить в свете, я стремлюсь давно, и всей душой стремлюсь в монастырь“. Мать моя, пораженная такой неожиданной новостью, как будто совсем смешалась, однако, овладев собой, строго произнесла: „Ну, мы это еще увидим, а пока, если ты не хочешь раньше времени меня уложить в гроб, не повторяй мне никогда этих слов“»<sup>2</sup>. Такая ситуация, типичная для общего настроения практически всех слоев российского общества, связана с восприятием монашества и девства как таковым.

Следует сказать несколько слов об отношении к браку и монашеству на протяжении истории православной церкви и христианства в целом. Христианство нередко характеризуют как религию аскетов. Действительно, в отличие от «библейского» иудаизма<sup>3</sup>, христианство не делает акцента на необходимости продолжения рода. Измышления о возможности брачной жизни Иисуса (от ранних апокрифов до Э. Ренана и «Последнего искушения Христа» М. Скорсезе) в церков-

---

<sup>1</sup> Исключение составляли эпизоды с известными подвижниками, пребывавшими в мужской обители и окормлявшими расположенный неподалеку женский монастырь (преподобный Серафим Саровский — Дивеево, преподобный Амвросий Оптинский — Шамордино и пр.).

<sup>2</sup> Записки игумении Таисии (Солоповой). М., 1994. <http://pravbeseda.ru/library/?page=book&id=219> (дата обращения к электронному ресурсу: 27.05.2013).

<sup>3</sup> Хотя в рамках иудейской традиции в предшествовавшие христианству века появлялись строго аскетические направления — например, ессеи (см., напр.: *Тантлевский И. Р.* История и идеология Кумранской общины. СПб., 1994).

ном сознании воспринимается как кощунство<sup>1</sup>. О девстве также пишет апостол Павел: «А о чем вы писали ко мне, то хорошо человеку не касаться женщины... Ибо желаю, чтобы все люди были, как и я...» (1 Кор. 7, 1, 7). Наконец, девству посвящены многочисленные послания, письма, рассуждения святых отцов и наставников — канонизированных и просто глубоко почитаемых. В то же время, следует отметить, что браковенчание относится к одному из семи таинств православной церкви, тогда как пострижение в монашество остается на уровне обряда (хотя постригаемым оно безусловно воспринимается как таинство). В целом, общепринятое церковное отношение к этим двум путям наиболее ярко выражено Иоанном Златоустом: «Так, кто оуждает брак, тот сокращает славу и девства; а кто одобряет брак, тот еще более возвышает девство и делает его более дивным и светлым. Что является добром в сравнении лишь со злом, то не есть еще великое добро; а что лучше всякого общепризнанного добра, то есть добро по преимуществу; таким добром мы и представляем девство. Посему как те, которые оуждают брак, лишают чрез то похвал девство, так не порицающий брака восхваляет не столько брак, сколько девство»<sup>2</sup>.

Однако, как историческое (линейное) восприятие времени в условиях повседневной жизни (особенно сельскохозяйственной) постоянно, если можно так выразиться, «сбивается на цикличность», так и отношение к плоти так или иначе претерпевает изменения вне церковной ограды. Поэтому монашество нередко воспринимается не как искренний порыв, не как добровольное принятие на себя

<sup>1</sup> См.: Кураев А., диакон. Скандал с фильмом «Последнее искушение Христа» не забудется и в новом году <http://www.wco.ru/biblio/books/film1/H02-T.htm> (дата обращения к электронному ресурсу: 25.05.2013).

<sup>2</sup> Иоанн Златоуст, *свт.* Книга о девстве. Т. 1. Ч. 1 (10). [http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z01\\_1/Z01\\_1\\_14.htm#begin](http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z01_1/Z01_1_14.htm#begin) (дата обращения к электронному ресурсу: 20.05.2013). Ср. также «Высоко оценивая подвиг добровольного целомудренного безбрачия, принимаемого ради Христа и Евангелия, и признавая особую роль монашества в своей истории и современной жизни, Церковь никогда не относилась к браку пренебрежительно и осуждала тех, кто из ложно понятого стремления к чистоте унижал брачные отношения» (Основы социальной концепции Русской православной церкви. XII. Проблемы биоэтики. <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422> (дата обращения к электронному ресурсу: 27.05.2013)).

подвига (креста), но как вынужденная рутина. Если говорить о современной ситуации, то подобное отношение к монашеству унаследовано скорее светским обществом (возможно, не без влияния произведений русской литературы). В православной семье уход в монастырь в целом не воспринимается как трагедия, если это не связано с отказом от определенных обязательств по отношению к членам семьи. Тем не менее, отношение к монашеству как такому нередко остается противоречивым. С одной стороны, уход от мира, по-видимому, оказывается адекватной реакцией на призыв Иисуса: «если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк. 14, 26). В житиях святых можно найти эпизоды, в которых будущий инок бежит тайком из дома либо противостоит в решении покинуть мир своим домашним<sup>1</sup> («Враги человеку домашние его» (Мф. 10, 36)). В то же время, среди монашествующих бытует мнение, согласно которому принятие пострижения должно осуществляться исключительно с благословения родителей (матери)<sup>2</sup>.

Вообще, мотивация к отречению от мира может быть различной. Преподобный Иоанн Лествичник (VI-VII вв.) отличает иноков, изначально стремящихся посвятить свою жизнь служению Богу, и тех, кто попадает в обитель по обстоятельствам, причем последние в итоге могут в деле стяжания добродетели не уступать первым: «Опять видел я человека, который пришел во врачевницу не за тем, чтобы лечиться, а по некоторой другой потребности, но, привлеченный и удержанный ласковым приемом врача, он освободился от мрака,

---

<sup>1</sup> См. напр.: Житие преподобной Феодоры Александрийской, подвизавшейся в мужском образе (память 11/24 сентября); Житие Феодосия Киево-Печерского (память 3/16 мая, 14/27 августа, 2/15 сентября).

<sup>2</sup> Ср.: «Хоть я и мечтаю попасть куда-нибудь в монастырь, но мама об этом и слушать не хочет. А без благословения родителей — нельзя...» (Соколова Н. Н. Под кровом Всевышнего... С. 76). Ср. также: «Надо дать время; Господь Своего дела не оставит, — выразился он словами Владыки, — Он склонит и сердце матери дать свое благословение, а пока, помимо этого благословения, нельзя уйти в монастырь, иначе и Богу это не будет угодно» (Записки игумении Таисии (Солоповой). М., 1994. <http://pravbeseda.ru/library/?page=book&id=219> (дата обращения к электронному ресурсу: 27.05.2013)).

лежавшего на его очах»<sup>1</sup>. Современные иноки выделяют два основных пути вступления на иноческий путь — по влечению сердца и по благословию. Последнее, как правило, считается обязательным (нередко человека, уже имеющего благословение духовника на вступление в обитель, тем не менее отправляют к авторитетному священнику или старцу). Принятие во внимание личного стремления зависит от духовника. В начале 90-х годов XX века (когда массово открывались обители, нуждающиеся в возрождении и реставрации) зачастую желание будущего послушника или послушницы не учитывалось вообще, причем решение старца, разумеется, обосновывалось не нуждой монастырей в насельниках, а невозможностью спасения иным путем для обратившегося. Вряд ли возможно сделать общие выводы относительно покинувших мир таким образом: кто-то ушел из монастыря достаточно быстро, кто-то прожил несколько лет, кто-то принял мантийный постриг.

Впрочем, в жизнеописаниях подвижников (как древних, так и современных) могут встретиться эпизоды, когда старец, напротив, остерегает от вступления в обитель и благословляет на брачную жизнь (справедливости ради отметим, что это бывает крайне редко). Так или иначе, слепое следование благословию нарушает постулат о свободе выбора и свободе воли. Следующие данному принципу, разумеется, подводят под него богословское основание: через старца говорит Бог, указывая путь, старец пытается предохранить от греха, от скорби и пр. Но в таком случае возникает вопрос о том, насколько тот или иной старец является «боговдохновенным», прозорливым. И если даже на этот вопрос дается положительный ответ, возникает другая проблема — всегда ли прозорливый старец говорит «данное свыше». Не обсуждая этическую сторону слепого следования благословию, отметим, что данный принцип неизбежно связан с проблемой свободы выбора и ответственности за него.

Что касается собственно жизни в монастыре, то она имеет следующие особенности. Во-первых монашеский путь внутри обители

---

<sup>1</sup> *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица или скрижали духовные. Слово 1. Об отречении от жития мирского. <http://www.wco.ru/biblio/books/ioann11/Main.htm> (дата обращения к электронному ресурсу — 25.05.2013).

однозначно считается путем для избранных, поэтому любое призвание к иночеству (через внутреннее влечение либо по благословению) признается реализацией воли Божией. Исходя из такого восприятия, ключевым вопросом оказывается проблема «достаточного и необходимого» условия для спасения. Для уже вступивших в обитель (причем зачастую даже для тех, кто еще не облачен в монашескую одежду<sup>1</sup>) пребывание в монастыре признается необходимым условием для спасения. Оставление обители и особенно последующее вступление в брак, как правило, вызывает резко негативную оценку, хотя такие явления и имеют место в массовом порядке, в значительной степени по причине необдуманных порывов при принятии решения оставить мир. Существует мнение, что самого пожизненного пребывания в обители достаточно и «в наше время» не требуется особых подвигов. Тем не менее, необходимо учитывать, с одной стороны, что монашеское жительство так или иначе требует самоотречения, а с другой, отношение к телесным подвигам в рамках православной (христианской) аскетики всегда было осторожным: «Если увидишь юношу, по своей воле восходящего на Небо, удержи его за ногу и сбрось его от туда, ибо ему это полезно»<sup>2</sup>.

Выше мы упоминали о целибате как о среднем пути для современного православного священника. Также шла речь о том, что для мужчины такой «средний путь» существовал во все времена. В наше время христианская жизнь, как вне брака, так и вне монашества, в полной мере доступна и для слабого пола. Во-первых, XX столетие открыло для женщин участие в богослужении. Хотя в рамках право-

---

<sup>1</sup> В современных монастырях существует ряд ступеней «посвящения». Некоторое время человек проживает в обители в статусе паломника, затем ему благословляется написать прошение о принятии в монастырь, после чего (хотя может пройти и несколько лет) его «одевают» в послушники. Следующая ступень — постриг в рясофор — насельник получает право носить монашескую одежду без мантии. При постриге в рясофор обеты не приносятся, в некоторых обителях уже меняется имя. За рясофором следует пострижение в мантию или малую схиму, сопровождаемое обязательной сменой имени и принесением обетов. Наконец, последней ступенью является пострижение в великую схиму с очередной сменой имени. Великая схима подразумевает постоянное пребывание в посте и молитве.

<sup>2</sup> Древний патерик. 1914. С. 35. № 22. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/noauthor/paterik/paterik.pdf> (дата обращения к электронному ресурсу: 15.05.2013).

славной церкви вопрос о женском священстве не ставится и вряд ли будет поставлен, в современном храме женщины не только убираются и работают в церковной лавке, но преобладают среди певчих и чтецов и даже прислуживают в алтаре. Совсем еще недавно духовное образование для девушек ограничивалось регентским классом и иконописной школой, причем обучение в регентском классе предполагало возможность для семинаристов выбрать себе будущую спутницу жизни, помимо христианского мировоззрения обладающую также необходимыми навыками для помощи в богослужении и организации приходской жизни. Сейчас открыты православные университеты, где женщины имеют возможность обучаться и на богословских, и на миссионерских факультетах. Кроме того, возможно, под влиянием настроений в светском обществе, жизнь христианской девушки может протекать и в рамках реализации вполне мирской профессии, вне привязанности к дому и семье.

Наконец, рассмотрим путь, испокон веку считавшийся исполнением предназначения человека вообще и женщины в особенности — семейную жизнь. Современная православная семья все более подпадает под светское влияние, и этот процесс по сути неизбежен: родители работают на мирской работе, дети учатся в обычных учебных заведениях, кроме того, все чаще бывает, что лишь один из супругов является воцерковленным человеком. Светское влияние, прежде всего, проявляется в смещении авторитетов: таким вещам, как образование, материальный успех и пр. уделяется все больше внимания. Семьи, в которых родители работают в церкви, а дети посещают православные гимназии, остаются в меньшинстве, причем воцерковленность не обязательно означает полную закрытость от мира.

Тем не менее, православные семьи (речь идет именно о воцерковленных семьях, поскольку в России православными могут себя называть даже некрещеные атеисты) по преимуществу многодетные. Многодетность обусловлена следующими причинами. Во-первых, разумеется, это проявление естественного инстинкта, согласно которому в рождении детей осуществляется предназначение семьи как таковой. В данном случае такое восприятие получает мощное подкрепление традицией. В то же время, следует признать, что такой путь

далеко не для всех доступен и приемлем, особенно в современных условиях, предполагающих широкие возможности для выбора. Так или иначе с многодетностью связана проблема контрацепции, в свою очередь соотносящаяся с темой брака в целом. Смысл физических отношений в браке может толковаться двояко: как допустимые исключительно с целью рождения детей либо как имеющие ценностную нагруженность сами по себе. Разумеется, при первом толковании контрацепция исключается. В рамках второго толкования выдвигается понимание семьи как малой церкви, а брака — как единственного таинства, доступного и для язычников<sup>1</sup>. Определенные уступки в этом вопросе делаются в «Социальной концепции Русской Православной Церкви», однако, и там проблема допустимости контрацепции рассматривается предельно осторожно, и несмотря на то, что решение о количестве детей в семье возлагается на супругов и их духовника, по-прежнему утверждается, что «намеренный отказ от рождения детей из эгоистических побуждений обесценивает брак и является несомненным грехом»<sup>2</sup>. Кроме того, в последнее время в теме многодетности все чаще звучат мотивы повышения демографии, с точки зрения «здорового национализма». Рождение детей в великодержавном духе расценивается как спасение русской нации, как возрождение Православной Руси (при условии, что «русскость» в той или иной мере отождествляется с «православностью»).

Итак, в настоящее время для православного христианина, не желающего или по каким-либо причинам не имеющего возможности вступить в брак, открыто несколько путей: монашество в обители, монашество в миру, служение в церкви (причем человек может при этом жить и дома, и на приходе), церковное образование и последующая работа по профессии, реализация себя в мирской профессии и пр. Эти пункты, за исключением монашества, в равной степени доступны и человеку, связанному брачными узами. Таким образом,

---

<sup>1</sup> Антоний Сурожский, митр. Таинство любви. Беседа о христианском браке. <http://www.mitras.ru/brak/brak.htm> (дата обращения к электронному ресурсу: 27.05.2013).

<sup>2</sup> Основы социальной концепции Русской православной церкви. XII. Проблемы биоэтики. <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422> (дата обращения к электронному ресурсу: 27.05.2013).

вполне возможно говорить о существовании свободы выбора для христианина. Тем не менее, вряд ли разумно отвергать и влияние традиции, которое особенно значимо в проявлении общественного мнения и восприятия различных тенденций. Жизнь христианина<sup>1</sup> по-прежнему в значительной степени определяется «свыше», причем не столько волей Творца (распознавание которой во все времена было связано с определенными трудностями), сколько благословением, традицией, реакцией окружения и пр. Однако, возможность если не подвергать сомнению, то хотя бы задаваться вопросом относительно легитимности тех или иных установок (огромную роль здесь играет Интернет) свидетельствует о качественно новой ситуации, причем, в отличие от происходящего в западной традиции, это не означает нарушения канонических правил церкви, так что новые веяния вряд ли угрожают целостности православия. В то же время, процесс секуляризации неизбежно затрагивает жизнь современных христиан. Поскольку проблема брака и монашества (прежде всего, как проблема выбора пути) находится на пересечении мира и церкви, она необходимым образом отражает тенденции в обоих направлениях, так что анализ данной проблемы предполагает дальнейшее исследование существования церкви и христиан в обстановке, порой далекой от той, в которой жили их предки.

---

<sup>1</sup> Под «христианином» мы подразумеваем воцерковленного человека, принимающего активно участие в жизни церкви.

## II

А. А. Грякалов

### **ПИСЬМО И ТЕЛЕСНОСТЬ: ПАРАДОКСАЛЬНЫЕ ВСТРЕЧИ**

На уровне повседневности телесность предстает неизменной — хранит существование в некоторой устойчивости. Лишь изредка и в крайних случаях уступает символическому вторжению. Конечно, любая телесность символически размечена и поименована, но проявляются архетипы телесности через действие *случая* или опыт *предела*.

Действие телесности имеет нелинейный характер — занимающее свое место классическое тело в таком представлении демонстрирует неуверенную телесность, будто бы лишенную не только топологических, но и смысловых характеристик. Если постклассическая телесность действует в режиме арьергарда в отличие от тела, показывающегося всегда видимо-впереди, то именно архетипы соединяют разрывы и зазоры в единстве осмысления действующего в совокупности с телом и телесностью смысла.

Тело осмыслено в режиме необратимости и нудительной необходимости смысла, телесность — в режиме нелинейности<sup>1</sup>. Архетипы

<sup>1</sup> Ср: *Остоич Т. Р.* Арьергард и телепортация: область зазора смысла // *Авангард и идеология: русские примеры.* Белград, 2009. С. 148–149.

соединяют классические и постклассические представления о теле и телесности, причем тематизация телесности сопровождается нарастанием страхов тела, которое в классическом контексте при всем различии тематизаций было расположено на особом *своем* месте. В сопоставлении с телесностью тело пребывает в определенности — это актуализировал Делёз в теме однозначности бытия и множественности имен: «Важно, чтобы все смыслы, все случаи «относились к единственному означающему, онтологически единому». В этом смысле, любое философское предположение является тем, что Делёз называет «онтологическим предположением». ...На самом деле нам известно, что мыслить начинают лишь по принуждению, под воздействием силы, при аскетическом принятии на себя безличного повеления внешнего»<sup>1</sup>.

Тело могло быть понято и как близкое, и как дальнее, но с общим признанием его как своего-другого. Телесность как воображаемое лишена близко находящейся персонифицированной *свойности* — скорее, она ближе расположена к непризнающей индивидуальности *свальности*. Именно в этой утрате границы естественного тела появляются зазоры и провалы<sup>2</sup>. В таком положении даже *случайность* приобретает концептуальный смысл: именно *случай* дает возможность состояться произведению или судьбе. Особенную значимость это имеет там, где существование «прилаживается» к телесности: это не романтическая «игра с действительностью»: случай выступает как точка сбоя «системы определенности» — «здесь абсолютная трагедия, абсурд бытия»<sup>3</sup>. Настоящее оказывается подорвано: происходящее

<sup>1</sup> Бадью А. Делёз. Шум бытия. М., 2004. С. 32, 33.

<sup>2</sup> «Словарь страшного в живописи включает в себя ставшие традиционными еще со времен западного барокко мотивы *vanitas* и демонологию, опираясь при этом, главным образом, на телесный код: в нем доминируют мотивы усеченного, трансформированного, растерзанного, разлагающегося тела и его производные в связи с дегероической репрезентацией войны, насилия, природной/культурной катастрофы» (Злыднева Н. Страшное в живописи позднего авангарда // Авангард и идеология: русские примеры. Белград, 2009. С. 523).

<sup>3</sup> «Именно случай у Шаламова раскрывает нелепость всей системы, как лагерной, так и общественной. Человек мог быть осужден по любой причине, мог быть направлен отбывать наказание в любой лагерь, в любое место, мог быть назначен на любую работу, встретить доброго зека или жестокого преступника. Никакого

невозможно прокомментировать, подводя под прошлые смыслы или соотнося с будущим.

*Случай* происходит в конкретном месте действия — «вмешательство вещи» отрицает любой порядок в объяснении, являясь знаком нестабильности. Но именно посредством вмешательства случая может быть персонифицирована телесность, соотнесенная со «свободой произвола». На таком фоне, именно в соотнесенности с архетипами, телесность может обретать смысловые ориентиры.

В опыте модерна с его вниманием к темам *утверждения* и *силы* представления о теле («одно»), конституируемом в понятии, будут отвергнуты. Рождается телесность как бы за пределами самого тела, подобно тому, как субъект модерна рождается за пределами самого субъекта, где речь идет об особом рода сверхсубъективности, но не суммарного или коммуникативного порядка. Субъект положен вне-субъективно или сверх-субъективно: «то, что, будучи субъективно — в нем и ему подобно, — субъект превосходит»<sup>1</sup>. Человечность состоит в превосхождении — в создании несоизмеримой с обыденностью энергетики как особого рода бесконечной субъективности.

Формируется особая экономика телесности.

Важно понимание *сил*, которые действуют вокруг тел и посредством тел. Наряду с *волей*, *бессознательным*, *свободой*, *эросом* прорывается телесность к признанию, стремясь оказаться в центре действия жизненных сил.

Невыразимость телесности — коррелят невозможности ее полного присвоения, невозможности «этического обладания». Ведь рост символического лишает обнажаемое тело дара — эроса, жизненности, необъятности, явленной в объятиях. Телесность восстанавливает «памятливую мысль»: вещи не придут «без бодрствования смертных» (М. Хайдеггер).

В телесности модерна актуализирована тема трансформаций. Выражение Андрея Платонова «свободная вещь» как раз и может

---

объяснения и понимания происходящего, даже когда смотришь назад, здесь нет. Такая ситуация похожа на царство рока в античной трагедии» (*Симчич О. «Взрыв» в культуре и случай в литературе // Случай и случайность в литературе и жизни. СПб., 2006. С. 207, 211).*

<sup>1</sup> *Лаку-Лабарт Ф. MUSICA FICTA. Фигуры Вагнера. СПб., 1999. С. 57.*

означать неподконтрольность телесности замыслу о ней. Именно представление о свободе телесности делает возможным явление свободного языка. Сюжетным аналогом телесности становятся включения языка в собственном — *языковом* — пространстве. Включения телесности в произведении Андрея Платонова «Река Потудань» переведены на другой язык — язык телесности. Присутствующая в творчестве Платонова апофатика телесности выходит за пределы эстетики остранения. Платонов обращает к «вещам неведомым» — его язык представляет усилие прорыва к ним. Простые конфигурации телесности развенчивают и удерживают под подозрением «производство смысла».

Письмо является топосом, где телесное и символическое могут сколь угодно умаляться друг на фоне друга, но никогда не исчезать полностью. Сама *земля* предстает в хтонических телесных обличьях («у нее вырос волчий рот»). Зримо-телесное земное оказывается непредсказуемым до самого своего появления — никакое изначальное представление не в силах управлять явленностью.

Произведение Бориса Пильняка «Рассказ о том, как создаются рассказы» (1927) сюжетно представляет историю дружбы-вражды *символического* и телесного. Текст-письмо как бы поднимается над обеими силами — символической и вещно-телесной. Показана соотнесенность — именно в ней раскрывается рассказ-как-вещь. Как простая, далее ни к чему не сводимая единица символического — *письмо*. Но в возникающей субъективности *телесность* и *слова* оказываются несводимыми. Поражение терпят обе силы — побеждает *рассказ*. Именно в нем сходятся две силы — ни одна из них не обладает полным содержанием без другой.

Утверждается соотнесенность — героине необходимо для восстановления своей жизненной органичности перевести интимно-телесный план в символическое — *письмо*. И если для наблюдения были значимы только вещи — «бесстыдство голой, не прибегающей к понятию мысли» (Гегель), то *рассказ* является целью своего действия. Он представляет такой смысл символического, который дает телесности сказаться не случайно, а в постоянной рефлексии за самим формированием смысла.

«Писатель Тагаки каждый день за годы ссылки записывал свои наблюдения за женой, за этой русской, которая не знала, что величие России начинается за программу гимназии и что величие русской культуры — этого отъезжего поля — в уме не размышлять. Японская мораль не стыдится обнаженного тела, естественных человеческих отправлениях, полового акта: с клиническими подробностями был написан роман Тагаки, — русским способом размышлять размышлял Тагаки о времени, мыслях и теле своей жены»<sup>1</sup>.

Закрытое повествование ничего не значит для героини, пока «чудесный помощник», как в волшебной сказке, не раскрывает ей содержание романа. До этого момента телесное бытие находилось в объяснимом, хотя и не всегда понятном для героини символическом мире<sup>2</sup>. И только из случайного — опять вспоминается роль *случая* в явлении телесности — героиня узнает содержание романа, свое символическое инобытие: «...Он открыл перед ней не зеркало, но философию зеркал, — она увидела себя, зажившую на бумаге, — и не важно, что в романе было клинически описано, как содрогалась она в страсти и расстройстве живота: — страшное — ее страшное — начиналось за этим. Она узнала, что все, вся ее жизнь была материалом для наблюдений, муж шпионил за нею каждую минуту ее жизни: — с этого начиналось ее страшное, это было жестоким предательством всего, что было у нее»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Пильняк Б. А. Рассказ о том, как создаются рассказы // Пильняк Б. А. Собр. соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1994. С. 606.

<sup>2</sup> Нужно, видимо, говорить о значимой для экономики субъективности «символической перверсии», включающей несомненное присутствие простых, хотя и по-разному наполненных *вещей*. Ср.: «...женщина обнимала клиноподобное каменное изваяние, лицо ее было восторженно. Она молилась, какому богу — я тогда не знал. ...И тогда я еще подумал, что надо написать рассказ, как Япония — затянула, заманила, утопила, забучила иностранца, точно болото, точно леший, что ли: всем сердцем я хотел проникнуть в душу Японии, в ее быт и время, — я видел фантастику быта, будней, людей — и ничего не понимал, не мог понять и осмыслить, — и понимал, что вот эта страна, недоступная мне, меня засасывает, как болото, — тем ли, что у нее на самом деле есть больше тайны, или тем, что я ломлюсь в открытые ворота, которые охраняются полицией именно потому, что они пусты» (Пильняк Б. Корни японского солнца. М., 2004. С. 17).

<sup>3</sup> Пильняк Б. А. Рассказ о том, как создаются рассказы... С. 606.

Действительность наблюдения за «очевидными вещами» становится производством новых смыслов, которые последовательно умерщвляют друг друга. Борис Пильняк в романе «Корни японского солнца» писал, что у японцев есть особый вид искусства, неведомый европейцам, когда поэт или философ, или ученый создает такой «новый комбинированный иероглиф», над которым часами можно сидеть в благородном изумлении, как над шахматным ходом, следить за каждой линией, написанной тушью и кисточкой, вдыхать запах каракатицы (из которых добывается тушь) и открывать смысл человеческого гения в этих символах и чертах.

Такой «комбинированный иероглиф» создан посредством обращения к «новой телесности». Она предстает как особое письмо — непосредственно осуществленный текст. Препрежнее реальное телесное оказывается без собственного символического содержания. Продолжает существовать как бы инерционно — возникает острая нехватка символического смысла.

Исследуя «реформы японского тела», А. Мещеряков отмечает, что интерес к другому — *европейскому* — телу в Японии связан с изживанием комплекса телесной неполноценности, который возник (у них) во время приобщения страны к западной парадигме развития — тут сходятся культурно-исторические и антрополого-эстетические характеристики существования. Кризис идентичности («телесная ущербность») переживается не только как культурно-политический, но и как личностно-телесный. Но особенностью интереса к другому телу является понимание его не только в категориях «красоты», но в категориях «полезности»: в традициях конфуцианского подхода оно не считалось «собственностью» самого человека, а рассматривалось в служении чему-то большему<sup>1</sup>. Таким трансцендирующим началом выступает в данном случае опыт постижения другой телесности и другого существования.

Эстетика женской телесности соотнесена с проблематикой социальной гигиены — потому так важно наблюдение за «сингулярным» существованием. Это накладывается на идею «деприватиза-

<sup>1</sup> Мещеряков А. Открытие Японии и реформа японского тела (вторая половина XIX-начало XX вв. // НЛО, 2009, № 100.

ции тела» — у тела всегда был и есть другой хозяин. Тело отрывается только в служении другому: «патернализация тела» (А. Мещеряков). Можно сказать и так, что тело, отчуждаемое под взглядом другого, превращается в простую доступную наблюдению вещь.

В рассказе Пильняка показан разрыв видения, который не сразу осознается европейской женщиной в японском мире: героиня имеет дело преимущественно с телесным, а не закрытым для нее символическим. В ее собственной био-графии действуют собственные *телесные* и символические силы, посредством которых героиня пытается понять происходящее. Распоряжаются «простые сущности»<sup>1</sup>. И героиня полагает, что не только вознесена над ними, но обладает неразложимой далее простотой понимания существования.

Утрата прежних объяснений порождает стихию абсолютного разъединения на телесно-вещном уровне существования. Героине необходимо, следовательно, для восстановления своей жизненной органичности перевести вещно-телесный план в символический рассказ. Одним и тем же человеком в одно и то же время написаны разные фрагменты *авто-био-графии*: «...И вот: те части автобиографии этой глуповатой женщины, где, неизвестно к чему, описаны детство, гимназия и Владивостокское бытие, и даже японские дни, — эти части написаны так же беспомощно, как писались письма одной подруги к другой в шестом классе и во втором благородных институтов, под Чарскую, по принципу классных сочинений, — но последняя часть, там, где подсчитывалось бытие с мужем, — для этого у этой женщины нашлись настоящие большие слова простоты и ясности, как нашлись у нее силы просто и ясно действовать. ...Она оставила чин жены знаменитого писателя, любовь и трогательность яшмового времени, — и она вернулась во Владивосток к разбитым корытам учительниц первоначальной школы»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ср.: «Органический процесс свободен только *в себе*, но он не свободен *для себя самого*; для себя бытие его свободы выступает в цели, существует как некоторая иная сущность, как некая сознающая себя мудрость, находящаяся вне указанного [органического процесса]» (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М., 1957. С. 184).

<sup>2</sup> Пильняк Б. А. Рассказ о том, как создаются рассказы... С. 606.

Происходит изживание *автобиографии*, подобно тому, как происходит умирание при жизни — «усталое тоскование», биография написана писателем: «пройти через смерть — гораздо труднее, чем убить человека» (Борис Пильняк).

Японский писатель Тагаки «написал прекрасный роман» именно потому, что символическое в этом случае просто-напросто великолепно «использовало» силу непосредственной телесности. Сталкиваются и накладываются друг на друга различные гетерогенные данности, которые до встречи могли казаться совершенно несводимыми — закрытыми друг для друга. Телесность в ее простоте встречается с другой телесностью в ее непереводимости — это событие существования самой телесности. Но когда сингулярность опрокидывается во всеобщее символическое, становится понятным, что встреча не имеет индивидуального существования — она просто напросто является проявлением того, что не обладает экзистенциальной простотой любовной встречи. Всеобщее объяснение как бы предшествовало любовному пониманию: превращенная в вещь телесность начинает вести себя как вещь<sup>1</sup>. Только на фоне признания их значимости и энергичного присутствия возможен «творческий произвол» свободной «комбинаторики» творчества. В *топологической* сфере рассказа развернута целая серия разнокачественных стремлений.

Идея сублимации как превращения и соотнесенности может помочь в понимании возможной в таких случаях общности: «Телесное бытие и существование на земле не иллюзия, но и не единственное бытие и не все бытие. ...Воплощение самости вовсе не иллюзия, самость действительно присутствует в своих воплощениях, присут-

---

<sup>1</sup> Ср.: «Микробы и электроны никогда не откажутся от *сопротивления*, потому что не легко поддаются воздействию эксперимента, интересы которого настолько далеки от их собственного стремления (если не сказать интереса). Субъекты, в отличие от них, сдаются так быстро, что превосходно играют роль тупого объекта. ...Если обществоведы хотят стать объективными, они должны найти такую редчайшую, ценную, локальную, чудесную ситуацию, в которой сумеют сделать предмет максимально способным возражать тому, что о нем сказано... Такое поведение людей в руках обществоведов станет таким же *интересным*, как поведение вещей в руках „физиков“». (Латур Б. Когда вещи дают отпор: возможный вклад «исследований науки» в общественные науки // Социология вещей. М., 2006. С. 353).

ствуует в теле, в душе, в сознании, в бессознательном; но в то же время она бесконечно трансцендирует все ступени своего «спуска», своей имманентности. В идее телесного становления сохраняется и удерживается единство имманентности и трансцендентности. Так возможна культура с ее творчеством, ибо культура есть воплощение, имманентное действие здесь, в теле, в природе, — трансцендентной, над всем стоящей и все превышающей самости»<sup>1</sup>. Для религиозного взгляда перевес, естественно, на стороне трансцендентности, а топологическая субъективность обращена к взаимодействию телесного и символического.

*Рассказ-произведение* показывает совмещение телесности и символического — их радикальное противостояние, более того — противостояние друг другу. Но и взаимную обращенность как сложение сил. И усилено письмо героини именно тем, что ее представления о себе самой гораздо богаче, чем то, как она представлена в романе.

Это как бы особого рода «перебив» логики символического, выпадение в осадок символической простоты. Дани Савелли, комментируя историю создания произведения Пильняка «Корни японского солнца», пишет, что Япония Пильняка «является плодом литературного творчества»: писатель хочет создать произведение восточного типа, недоступное европейской психологии<sup>2</sup>. Кроме всего прочего, речь о том, что писатель не просто совершает перевод «материала» из одного семантического ряда в другой в пределах самого письма, но как бы «ударяет» письмо о фактуру вещей и тел («У нас в России, когда пьют, всегда философствуют и много говорят. У нас нет института гейш. — Очень жаль, что у нас много философствуют и что у нас нет гейш»). Возвращает к некоей подлинности «танца жизни», созданного, но не утратившего органическую простоту бытия.

Героиня не знает самой возможностью *другого* — «не тургеневско-го» — говорения о теле, о любви, о русской женщине, о себе самой. Катастрофическое разрастание символического, в котором уловлено не только тело, но существование, она не в силах вынести. Но уже

---

<sup>1</sup> Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 260.

<sup>2</sup> Савелли Д. Генезис и поэтика «Корней японского солнца»: размышления комментатора // Савелли Д. Борис Пильняк в Японии. 1926. М., 2004. С. 259.

проявившееся различие в ее собственном письме — *автобиографии*, — *до и после* знания содержания романа, говорит о рождении нового символического. Новой субъективности, которая не доверяет обстоятельствам существования, но уже не может остаться «тургеневской» прежней. Столкновение двух субъективностей не имеет места для примирения — соответственно, утрачивает и время для существования. Несомненно, оно останется в *символическом*, несмотря на все возможные дальнейшие «приключения *тела*». Даже будучи рассмотренными в аффектах, действиях, говорении, соитии тело остается как бы статическим — останавливается в описании. *Другой* в такой ситуации играет роль *аттрактора-наблюдателя* — это делает его чужим. А тело при всей его жизненной энергетике превращается в молчащую вещь — как бы вовсе неодушевленную. Смысл придается другим — даже не голосом, приближенным и слышимым, а текстом-записью, но настолько отдаленным и отделенным, что запись становится символическим насильником.

Происходит ритуализация тела-вещи в другой культуре. А. Мещеряков указывает на особый интерес японцев к другой телесности — к тому, наверное, можно сказать, что представляет собой переход от *чужого* к привлекательному *другому*. Взаимодействие идет не только в поле семантики, что совершенно очевидно и может быть текстуально представлено, а в разнокачественных топосах телесного и символического. Это напоминает сообщающиеся сосуды: чем выше одна сторона перетекания, тем больше жидкости будет вытекать из сосуда другой стороны. Равноправие сторон существовало бы как (недостижимый) идеал гармонии. И в ситуации, когда телесное снимается со своих мест и отправляется в странствие по символическому, такой идеал существует как одна из позиций в топологическом поле рефлексии.

Почему Пильняк называет героиню «глуповатой женщиной»?

Она не знала возможностей говорения о теле, о любви, о русской женщине — о самой себе. Катастрофическое разрастание символического, в котором уловлено не только ее тело, но ее существование, она не в силах вынести, но и не силах отказаться от прежних представлений. Интересно, что Жак Лакан именно через обращение к «Феноменологии

духа» Гегеля объясняет аналогичную ситуацию постоянного «рассасывания истины» («перманентный ревизионизм»), вносящей элемент возмущения в поведение субъекта: «Воображаемое разрешается порождением новой символической формы. ...Истина как вносящий возмущение элемент — то самое, чего не хватает для реализации знания — рассасывается вновь и вновь»<sup>1</sup>. Но проявившееся различие в письме — до романа и после романа — говорит о рождении нового символического.

Несомненно, оно не может быть полностью представлено за пределами «японского письма», но особой символической «монодрамой» войдет в пространство *русского письма*. Это, как говорится, будет уже другой рассказ. Но можно спросить о том, чего нет ни в романе японского писателя, ни в рассказе русского автора: будет ли думать героиня о себе в прежней «инстанции буквы» или вместо привычного письма-повествования «тургеневской героини» символическое и телесное будут представлены иероглифически?

Утрата телесности в одной проекции может означать его восстановление в другой проекции.

Такое тело обладает ни к чему не сводимой вещной неодушевленностью — телесный инстинкт человеку не принадлежит. Он не может стать знанием, но и не может перейти в символическое без другого человека — без его речения. Бессознательное нуждается в «толике физиологии» (Жак Лакан). Желание не поддается артикуляции — ни *этой*, ни какой либо *другой*. Телесность несводима ни к какому исчерпаемому набору комбинаций. Но значимость символическому придает именно то, что оно ориентировано на признание из-вне: обманная уловка предстает как достоинство означающего. Героине хотелось узнать, как может собственное ее символическое стать «реальным» — именно тем, чем оно частично и становится в чужом письме. Тело было рассмотрено только в одной простой проекции, даже не допуская возможности другой простоты.

На эмпирической основе могут быть изобретаемы самые разные воображаемые вещи: даже будучи «синтезированными», они пред-

---

<sup>1</sup> Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда // Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. М., 1997. С. 152.

стают как простые и далее неделимые «фантомиды». Может быть не только «воображаемая зоология», «воображаемая социология», «воображаемая энергетика», но и воображаемая вещьность, телесность, эротика. Вещное и символическое не выводятся друг из друга — не являются *тривиальными*. И поэтому вещно-телесное и символическое могут быть совместно представлены в паранепротиворечивом описании. Таким образом, восстанавливается вещное содержание мысли не только в пределах одной позиции, но и в отношениях между разными экзистенциальными и дискурсивными мирами.

Нельзя сказать, что происходит превращение человека в простое вещное («...своей воли у нее уже не было»). Речь может идти о почти незаметных превращениях, вытеснениях, перверсии, сложном переплетении чувственности, языка старого и языка нового. Именно в *символическом* — размещаемом поверх *русского* и *японского* — происходит соединение субъективностей, но это одновременно же представление тотального «символического заговора». Таковой заговор действует в символическом как фантазм. Он рождается из смыслового закрепления случая — или, иначе говоря, включение случая в какой-либо определенный порядок порождает фантазм смысла<sup>1</sup>. *Телесное* сопротивление как бы дает возможность раскрыть заговор символического, но сам заговор символического только и позволяет вносить некий порядок в нагромождение вещей и столкновение тел. За случайностью встает закономерность, даже причинность — только таким путем символическое может существовать аутопоэтически, являясь не сводимым ни к чему письмом-«рассказом». И самое событие письма не «выражает» великого субъекта-автора, а представляет субъективность, которая предстает на простой поверхности смыслов.

Будучи овладеваемой телесность одновременно же и овладевает. Происходит как бы возвращение к архетипической первозданности, когда символическое было стянуто во всей его потенциальной множественности к простоте существования, «стяженности», еще не-развитости, не открытости во-вне. Тут можно бы, наверное, сказать об особом рода «паранепротиворечивой логике» соотношения

<sup>1</sup> *Лахман Р.* Риторика-Антириторика: парадокс и фантазм // *Лахман Р.* Дискурсы фантастического. М., 2009. С. 108.

телесного и символического. В таком пронизанном силами существования и языка силами, уподобленном простой вещи.

Рассказ создает субъективность, в которой ни тело, ни душа не являются точками отсчета. Случаем встречи создается топологическая субъективность письма, становящаяся «по ту сторону» казавшихся прежде незыблемыми оценочных характеристик («...Судить людей не мне»). Субъективность создается рассказом — в этом смысле Пильняк-автор и Тагаки-автор близки другу в символическом мире письма<sup>1</sup>.

Архетипы телесности оказываются близки в едином поле рождения творчества и смысла.

---

<sup>1</sup> Ср.: «...И первым русским, которого он встретил, — был — я, он должен был убить меня. Но он, Тития-сан, — писатель, — и я — писатель. Он, Тития-сан, знает, что братство искусства — над кровью» (Пильняк Б. Корни японского солнца. М., 2004. С. 16).

С. А. Мартынова

**ТОПОЛОГИЧЕСКИЙ ДИССОНАНС:  
АРХЕТИПЫ ТЕЛЕСНОСТИ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ.  
(Ф. М. Достоевский — А. Белый — С. Д. Кржижановский)**

Тело размещено в *пространстве*, в котором и формируется его «язык» и «его логика». Возможность преобразования в традиции духовной практики исихазма состоит в исполнении каждой из составляющих «целостного человека» своего предназначения. В структуре *тело-душа-дух* телу, с одной стороны, предписывается своё *место*, своё *предназначение*, а с другой стороны, предполагается, что без него невозможно целостное преобразование, в ходе которого чувства приходят в согласие с разумом.

В образах русской литературы модерна гипертрофии разума и полаганию тела объектом мысли (не понимание его собственной природы и исключение её из становления Я) противопоставлено такое раскрытие Я, которое проходит через конфликт сознательной способности и чувственно-пространственного бытия человека.

В текстах Ф. М. Достоевского действия, поступки героев соотнесены с окружающим их пространством. Отсюда особенности по-

этики — жизнь героев проходит не в «обжитом, устроенном» пространстве, она возникает как пребывание на *лестницах, переходах, порогах, углах*. Ощущение постоянной переходности, отсутствие стабильности, успокоенности, пребывание в становлении показано через соотнесённость с пространством перехода. Это пространство «получает значение «точки», где совершается кризис, радикальная смена, неожиданный перелом судьбы, где принимаются решения, переступают запретную черту, обновляются или гибнут»<sup>1</sup>.

Переломный момент жизни Р. Раскольникова, в котором сама жизнь теснится, сжимается в невозможном для неё месте, представлен так: это была «крошечная клетушка, шагов в шесть длиной, имевшая самый жалкий вид со своими желтенькими, пыльными и всюду отставшими от стены обоями, и до того низкая, что чуть-чуть высокому человеку становилось в ней жутко, и всё казалось, что вот-вот стукнешься головой о потолок» (Ф. М. Достоевский «Преступление и наказание»). Не только действительность самого героя, но и окружающие его внешний мир и быт вовлекаются в процесс самосознания, переводятся из авторского кругозора в кругозор героя. Именно здесь происходит конфликт между чувствами и суждениями рассудка.

Внешний мир оказывает воздействие, от которого невозможно уйти, и которое создаёт определённое видение-перспективу. *Топос* драматизирует видение, поскольку делает сознание субъекта неустойчивым: в этом пространстве зарождается то, что потом особым образом формирует ход рассуждений. Раскольников начинает сомневаться в собственной силе: «Пусть, пусть даже нет никаких сомнений во всех этих расчетах, будь это всё, что решено в этот месяц, ясно как день, справедливо как арифметика. Господи! Ведь я всё же равно не решусь! Я ведь не вытерплю, не вытерплю!». *Пределное* чувствование начинает выступать как доминанта — с одной стороны, оно побуждает видеть то, что выступает в качестве заповеди, как некое «противоречие», с другой стороны, оказывается единственным, что может подтвердить порядок и правильность рассуждений.

---

<sup>1</sup> Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. Работы 1960–1970 гг. М., 2002. С. 27.

Телесное переживание «связывает» сознание пространственными характеристиками: духота ограниченного пространства вызывает дурноту героя. Предельно малое пространство вызывает напряжение, диссонанс тела: в соотнесённости с окружающим его пространством тело начинает продуцировать *свою логику* (тесноты, узости) и лишает сознание устойчивых ориентиров.

Конфликт порядка разума и чувств говорит о негативности того, что является запретом, поскольку он в себе самом содержит указание на то, что его можно нарушить<sup>1</sup>. И особая пространственно-жизненная организация доводит до крайности, обнажает это противоречие. Преображение выступает как восходящее движение из глубины нравственного, религиозного падения.

Противоречивые мысли героев Достоевского возникают, вызревают в предельно сжатом, неуютном, безжизненном пространстве (рассуждения Макара Девушкина, Раскольникова, Смердякова). Выход из этого пространства оказывается переходом в иную крайность — на площадь, в залу и т. д., где доминирующим становится экстатичное поведение (поведение Настасьи Филипповны, князя Мышкина, Ф. П. Карамазова).

Тем не менее, сжатое пространство оберегает тело, является его «кожей». Это тело как «кровотокающая рана» — оно лишено самообладания, сверхчувствительно. Внешняя пространственность (углы, каюты, гробы, шкафы, комнатенки, норы) оказывается для героев вроде «защитного панциря» — она «придает персонажам форму, которую они сами не в силах для себя создать, ибо их тела таковы, что они неспособны организовать вокруг самих себя ближайшую жизненную предметность, без которой, как известно, существование вообще невозможно»<sup>2</sup>. Разум оказывается не в состоянии справиться не только со страдающим, замученным телом, которое подвержено в максимальной степени пространственному воздействию, но и с таким, которое ищет опоры в этом пространстве. Пространство и тело становятся неразрывно связаны.

---

<sup>1</sup> В оппозиции закона и благодати *преображение* основано первоначально на симпатии, на желании. См.: *Вышеславцев Б. П.* Этика преобразённого эроса. Т. I. Проблемы закона и благодати. Париж, 1931; М., 1994. С. 112.

<sup>2</sup> *Подорога В. А.* Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М., 1995. С. 54.

В ещё большей степени показывает драматическую связанность тела и пространства-кожи организация площади, залы и т. д. Она представляет внутренний мир героев как «кровотокающую рану», в которой поток слов в пределе неразделим с аффектированным состоянием и с утратой сознания (монолог князя Мышкина). Таким образом, *переживание* топологического диссонанса обращает к такой логике и такому видению, которые являются порождениями тела, результатом его состояния. Внешний мир, разрушая границы Я, приводит к утрате субъектом своей определённости и вместе с тем обращает его на поиски себя самого.

Перспектива, которую намечает Ф. М. Достоевский, исследователями определяется через ситуацию вторжения внешнего мира в Я, осаждение его в субъективных состояниях, «утяжеление общей массы телесности» — основная проблема заключается в определении «Кто Я?»

А. Белый выстраивает иную перспективу. Здесь «каждое воздействие на тело со стороны внешнего мира приводит к тому, что какая-то часть нашей телесности остаётся как бы пригвождённой, припиленной к тому пространственно-временному участку, месту, где, когда и как это произошло»<sup>1</sup>. Возникает пороговое, пограничное состояние, «растяжение себя по пространственно-временной плоскости», в котором необходимо собрать себя — ответить на вопрос: «Где, как, из чего собирается Я?».

Призрачное, фантомное пространство Петербурга притягивает к себе, втягивает в свою заманчивую неопределённость: «О, большой, электричеством блещущий мост! О, зелёные, кишасшие бациллами воды! Помню я одно роковое мгновенье: через твои сырые перила сентябрьскою ночью я перегнулся; и миг: тело моё б пролетело в туманы» (А. Белый «Петербург»). Устремлённость человека за свои пределы выступает как утрата им своего места в пространстве города, лишённого чётких очертаний.

Но в какое место осуществляется проброс себя?

Призрачное пространство города (туман Петербурга) — пространство неразличимости. Оно стирает ориентиры, отдаляет близких лю-

---

<sup>1</sup> Кубанов И. Аффект и индивидуация (Достоевский и А. Белый) // Логос 2 (19), 1999. С. 6.

дей и сближает с неизвестными в чистой случайности. Это сближение не становится близостью — встречам людей сопутствует недоумение (отвращение) перед тем, кто находится рядом. *Фигура* другого человека привлекает внимание своей отдалённостью, странностью, неразличимостью (выступает как некая тайна) — в конечном счёте, встреча людей оказывается встречей и перекличкой отдалённых друг от друга голосов, звуков, отдельных фраз: «Незнакомец прервал свою речь: Липпанченко сидел перед ним совершенно бесформенной глыбой; и дым от его папиросы осклизло обмыливал атмосферу: сидел Липпанченко в облаке: незнакомец тут на него посмотрел и подумал: „тьфу, гадость, татарщина...“. Перед ним сидело просто какое-то „Ы“...»<sup>1</sup>.

Город порождает видимость фрагментарной речи. Скученность людей соединяется с тем, что никого в действительности оказывается не видно — невидимым становится тот, кто говорит. «Не было на Невском людей; но — ползучая, голосящая многоножка была там; сырое пространство ссыпало многообразие голосов — многообразие слов; ...все слова, перепутавшись, вновь сплетались во фразу; и фраза казалась бессмысленной; повисла над Невским; стоял чёрный дым небылиц»<sup>2</sup>. Голоса и звуки уходят в неразличимость — остаются незавершёнными. Мысли отделяются от субъектов, отделяются от тел — утрачивают своё место, разлетаются по проспекту и наполняются бессмыслицей. Именно бессмыслица (небылица, то, чего нет) становится очевидной.

Неопределённость становится доминантой видения. И вместе с тем неразличённость, туманность города оказывается лишь обратной стороной его предельной понятности и ясности — того видения, которое в Петербурге выражает феномен проспекта<sup>3</sup>. Призрачность выступает как прозрачность.

Оптика, которая направлена вдале, оказывается безразличной к тому, что находится вблизи, — то, что находится вблизи, в равной мере предстаёт как отдалённое. Чувства близости, родства оказыва-

<sup>1</sup> Бельый А. Петербург. СПб., 2011. С. 42.

<sup>2</sup> Там же. С. 56.

<sup>3</sup> Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М., 1995. С. 263.

ются подавленными идеологическими размышлениями. Таковы отношения между отцом и сыном, время и напряжение которых определяются идеологической конструкцией — бомбой. Проброшенная в будущее мыслительная конструкция становится заменой чувства, симпатии к близкому — мысли об этом близком.

Возврат к доминанте близкого (к дому, к семье) обнаруживает необратимость привычки к дальней оптике — становится невозможным найти, обнаружить в пространстве дома то, что подрывает его собственные основания. В это же время невидимость близкого делает возможным «немыслимые вещи» — неразличимость, возникающая под воздействием городского шума, языков, сплетен, отвлечённых идеалов, рассудочных представлений, вызывает оправдание жестокости, насилия (возможность покушения на отца).

Особая логика пространства и воздействие его на человека представлена в текстах С. Д. Кржижановского. *С. Д. Кржижановский рассматривает существование двух пространств: плюс-пространства и минус-пространства.*

В чём особенность московского «плюс»-пространства? В работе «Штемпель: письма в провинцию» С. Д. Кржижановский подчёркивает независимость этого пространства, его «первоначальность» — «оно образует естественно растущий целостный мир, нечто почти природное и материнское»<sup>1</sup>. При этом Москва объединяет: город создаёт особое — круговое, разнообразное, пёстрое пространство, в которое включается человек. Пространство Москвы так организовано, что оно собирает вокруг своего центра, постоянно включая в него то, что приходит с окраин — создаётся эффект широты, размаха, стихийности, который сочетается с патриархальностью и уютom — человекообразностью.

Как меняется человек в пространстве города, в котором комфортно находиться? «Синтетическое пространство», «синтетическое движение» создают «синтетического человека Москвы». Москва привлекает к себе — особым образом формирует восприятие: «цепкость города учит цепкости взгляда». В конечном итоге, московское про-

---

<sup>1</sup> Кржижановский С. Д. Собрание сочинений: В 6 т. СПб., 2001–2013. С. 480.

странство оказывается «созвучно» человеку — в движении по улочкам Москвы человек под воздействием ландшафта оформляет свои мысли, вырабатывает более тонкое восприятие.

В противоположность плюс-пространству *пустое пространство, пустота, небытие, мёртвое пространство, минус-пространство* и т. д. исключает для человека возможность нахождения в нём своего места. Отрицательность пространства начинается с его несоотнесённости с человеком — является для него либо слишком тесным, либо слишком обширным<sup>1</sup>. Тоска, страх, боль становятся характеристиками состояния человека, находящегося либо в слишком заполненном, либо в слишком разряжённом пространстве.

Но это пространство не только вызывает ощущение несоответствия. Это пространство, захватывая человека, втягивает его в движение к не-бытийности — «соблазняет, подталкивает к принятию мысли об онтологичности «минус»-явлений, о бытии небытия, «нетов», «минусов», страшных фантомов, отрицающих жизнь и её пространство, свободу и, значит, человека, если он только не согласен рабствовать небытию»<sup>2</sup>.

Фантомные тела, порождённые разряженным пространством, смывыми орбитами планет, пустеющим беззвездящимся небом, постулируют бесцельное существование («Вживень») и делают призрачным само человеческое бытие. Направленные на преобразование поступки человека «вязнут» в фантомной плотности: оказывается бессмысленным крик, затерявшегося в комнате человека («Квадратурин»); появляется лишённая субстанциальности вера («Бог умер»). По отношению к Другому человек человеку является не только призраком, но и оказывается вычеркнут из его жизни, из его сознания, памяти («Швы»).

Преображение человека, обретение им веры, нахождение себя — особый поступок в фантомном мире. В пространстве, где «Бог

<sup>1</sup> По замечанию В. Н. Топорова существование в модусе минус-пространства, описанное С. Д. Кржижановским, являет собой наследие представления о давлении пространства над человеком у Достоевского и Б. Паскаля. В одном случае — страх «конечного», узость-ужас, теснота-тошнота-тоска, в другом — страх «бесконечного», безопорного, безосновного. См.: *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Образ... С. 507.

<sup>2</sup> Там же. С. 498.

умер», невозможно сориентироваться: не зажигается звезда в расчитанную секунду. Тем не менее, осознание неопределённости вынуждает искать возможности подлинного существования — «чёрная устрашающая бездна разлома времён побуждает отыскивать основания, подорванные неверием, ибо между двумя взглядами, двумя лицами, двумя встречами вставлено фантомное существо конца»<sup>1</sup>.

В этом призрачном, фантомном движении формируется особая субъективность — человек; обнаруживая свою невозможность в чуждом ему пространстве, он обращается к пределу собственного существования. Таким образом, не в качестве ответа, но в качестве вопроса предстаёт пространство, которое возникает в художественном мире С. Д. Кржижановского. Оно приводит человека к сомнению в себе самом и в онтологичности явлений. Под вопросом оказывается проективность человеческого сознания.

Представление в литературных и художественных образах модерна в предельной соотнесённости опыта тела и его *места* обращает к осмыслению возможности проявления телом самого себя. Действия сознания и телесные переживания являются предельно соотнесёнными: оказываясь внутри «навязанного» им пространственного измерения, они сменяют друг друга и возвращают к некоторому *изначальному* телесному присутствию. Становится возможной устремлённость к ценностным ориентирам как субъективное усилие.

---

<sup>1</sup> Грякалов А. А. Письмо и событие. Эстетическая топография современности. СПб., 2004. С. 228.

К. А. Васильева

## **ТОПОЛОГИЯ ТЕЛЕСНОСТИ И ЛАНДШАФТА В ТВОРЧЕСТВЕ О. Э. МАНДЕЛЬШТАМА**

В юнгианской интерпретации истока творческого акта выделено два основания и, соответственно, два полюса тяготения. Первый — психологический, восходящий от повседневного опыта и упорядочивающий его, являющий повторяющиеся доминанты человеческого быта; второй — визионерский или провидческий, демонстрирующий ситуацию, в которой «первичный опыт снизу доверху разрывает занавес, на котором нарисован упорядоченный мир, и открывает взгляду неведомое царство нерожденного и того, чему еще предстоит быть»<sup>1</sup>. Таким образом, поэтическое произведение становится воротами к архетипическому, а конкретная форма слова придаёт первичности национальный характер, позволяет говорить о национальных архетипах. Поэтическое письмо, как и философское, требовательно и точно к знанию своих истоков: оно ограни-

---

<sup>1</sup> Юнг К. Г. Психология и литература [Электронный ресурс] // Юнгланд: портал, посвященный аналитической психологии, 2002. URL: <http://jungland.net/node/1564> (дата обращения: 03.11.2013).

чено не бескрайностью и не внешними условиями выживания. Его граница полагается в нём самом.

В произведениях Осипа Мандельштама внимание обращено, с одной стороны, к *топологически* положенному (в пространстве), с другой — выросшему *хронологически* (во времени). Дух, пребывающий в себе, не ведаёт собственного истока, представляется одной из форм доксографического текста. Очерченное топологически слово как сопротивление безостановочному, амнезийному утверждению позволяет искать в текстах Мандельштама развёрнутую генеалогию смысла. Здесь генеалогия представляется не только как кровно-родственный исток, но как духовное основание, дающее рождение мысли — как *первопричина*.

Преодоление оков пространства и времени — как конкретный акт преобразования, а не как формально-логическое высказывание, — ключевой образ в текстах Мандельштама. Дух снимает конечность плоти в акте преобразования — до состояния воскрешения, бессмертия: *И тянется глухой недоразвиток / Как бы дорогой, согнутой в рог, / Понять пространства внутренний избыток / И лепестка и купола залог* (1934 г.).

В акте творения прорывается момент кровности: влажность текста — способность звучать, резонируя с пульсацией нутра. Мандельштам не бежит вулканической силы земли. Земля, в её наполненности и насыщенности, тоже сферически-влажная: *Вся рассыпаючись, вся образуя хор, — / Комочки влажные моей земли и воли...* (1935).

У Платона мы встречаем следующее высказывание: «...то, что рождается, то внутри чего совершается рождение, и то, по образцу чего возрастает рождающееся. Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец — отцу, а промежуточную природу — ребенку»<sup>1</sup>. Оно отсылает нас к рассуждению о феномене хоры и природе знака, как *типа* (между *хорой* и *зйдосом*), что важно в свете анализа феномена памяти: речь идёт о памяти истока, воспроизводимой, но не копируемой: «Хора — это именно то место, в котором происходит переход от умозрительного к материальному, где идея отпечатывается

---

<sup>1</sup> Платон. Тимей, 50d.

**в материи, это место, позволяющее осуществиться материализации идеи»<sup>1</sup>.**

Ницше в произведении «Рождение трагедии из духа музыки» также приковывает наше внимание к «хоре». Через соположение аполлонической и сократической трагедий он указывает на уход от непосредственного восприятия единого, называемого им «первомузыкой». У Мандельштама: *Останься пеной, Афродита, / И, слово, в музыку вернись, / И, сердце, сердца устыдись, / С первоосновой жизни слито! 1910.*

Для Ницше генеалогия жизни раскрывается через противопоставление: сталкиваются состояние непосредственной слиянности с первопричиной, конгениальности, где гений всегда — первогений, событие вторит первособытию со всей интенсивностью; и состояние утраты полноты — утраты телоса (соответственно, смысла), этой перводвижущей целокупности земли: «Чем же является теперь сопоставленный с этим новым сократически-оптимистическим миром сцены хор и вообще весь музыкально-дионисический фон трагедии? Чем-то случайным, некоторым, пожалуй, и не необходимым, воспоминанием о первоисточнике трагедии, между тем как мы ведь видели, что хор может быть понятен и объясним только как *причина* трагедии и трагизма вообще»<sup>2</sup>.

Слово обладает потенцией преодоления дурного повторения, разрыва между актором и единством исторического процесса, будучи напитано силой стяжения. В слове бьётся преобразующий тело эрос (и *тело* приобретает *телос*), хранится тайна, но это тайна прикровенная, не облучённая, с дотошностью естествоиспытателя, огнями. И потому стяжённость поэтического слова претендует на спасение от однозначности (а по сути — непреодолимой *в себе* безосновности) прожектора рассудка.

Мандельштам неоднократно спорит с тотальностью света, словно тонущей в вязкости хроноса: «*Как светотени мученик Рембрандт, / Я глубоко ушел в немеющее время...*» (4 февраля 1937). Здесь обнаруживает себя противоречие: «живая жизнь» прорывает схема-

<sup>1</sup> Ямпольский М. Ткач и визионер. Очерки истории репрезентации, или О материальном и идеальном в культуре. М., 2007. С. 40.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии или эллинизм и пессимизм // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1990. С. 111.

тизм рассудка. И потому противоречие текста, жизненное по своему истоку, восходит к родовой противоречивости: «Живое слово не обозначает предмета, а свободно выбирает, как бы для жилья, ту или иную предметную значимость, вещьность, милое тело»<sup>1</sup>.

Память несёт внутри себя момент забвения и в то же время мощь, связанную с энергией жизни, такую, которая может оглушать, пульсировать и набухать, выходить из-под контроля, в неистовстве — забывать самое себя («*А город от воды ополоумел...*», 1935). Смысл балансирует на грани агрегатных состояний, то растекаясь каплями всепроникающей воды, то кристаллизуясь в лёд равнодушной объективности — до несовместимости с жизнью, до забвения:

*Холодок щекочет темя, / И нельзя признаться вдруг, — / И меня срезает время, / Как скосило твой каблук. / Жизнь себя перепогает, / Понемногу тает звук, / Все чего-то не хватает, / Что-то вспомнить недосуг. 1922.*

Сталкиваются *μνήμη* (память) и *ἀνάμνησις* (воспоминание), не только создавая момент отчуждения телесного и проблематизацию не-зримого, но и неся в себе потенцию события воскрешения памяти (Поль Рикёр для указания на этот феномен буквально употребляет английское слово «*evocation*» — «*воскрешение*»).

Отсутствие места, где могла бы возродиться память, где возможно событие «воскресения Отцов», о котором писал Н. Ф. Фёдоров, — порождается и самозабвенно порождает состояние *немыслия*. «Немыслие» способно быть исцелено во вневременном выходе автора к невозможному, действующему во всей своей притягательности; к прочтению и произнесению *всем собой* слова, хранящего мысль.

Амнезия же наступает тогда, когда конкретные различия оказываются уничтожены, и субъект теряет чувство собственной конечности. Уход от строгой линейности прогресса, сохраняющей былую ясность представлений и возможность выстраивания конструктов взамен проживаемой ритмики, вводит элемент опасности, непредсказуемости. Но ничто иное, кроме осознания этого забвения (т. е. — воспоминания), пусть со свойственной тому тяжестью и болью, не введёт

---

<sup>1</sup> Мандельштам О. Э. Слово и культура: статьи. М., 1987. С. 42.

субъекта в состояние ответственности и максимальной внимательности («Мало в нем было линейного, / Права он не был лилейного...», 1935).

Угасающая традиция как немотствование (которое противополжено «черноречивому молчанию» земли), передаваемая механически, в виде набрасываемой извне кристаллической решётки, — не более чем иллюзия, скрывающая «бесформенный рай» забвения, беспредельное блуждание и незнание границ родной земли. Отвесом для бесформия и выступает мысль.

Сознание и его *памятность* для Мандельштама не исчерпываются традицией как раз и навсегда свершившейся данностью. Топологическая рефлексия указывает: традиция не «там», в прошлом, но «здесь». Потому для поэта так важен перформатив — личностное, осознанное действие, которое противопоставляется то бездумному, то вынужденному молчанию.

Мандельштам выстраивает свою особую онтологию — встречу руки с поверхностью, событие единения, прежде лишь смутно явленного на периферии тенью. Сознание распознаёт следы единой памяти: их пересечения, наслоения друг на друга, оно становится способно прочесть открывшийся духовному (и физическому) взору палимпсест. Гомогенность, бесконечная делимость пространства, убегающего вдаль, преодолевается уместным изречением *влажных слов*. Тихий цвет русского ландшафта, соцветие иконы противопоставлены ярким и оглушающим цвету крови и свету солнца. Потому так осторожно используются эти краски в палитре: «Немного красного вина, / Немного солнечного мая...», 1909.

Топология Мандельштама свободна потому, что её граница принадлежит отелесненной, бьющейся мысли: «...русский язык стал именно звучащей и говорящей плотью»<sup>1</sup>. Оттого движение письма не сковано и не смущено ритмами касания, но отяжелено, усилено памятью, которая становится различимой и уже может быть прочтена — в ландшафте, в вещи, в мысли.

Ритм воспоминания — это и жест, и танец. Не автоматический, но вводящий *отношение* автоматизма и значимости, которая ему при-

<sup>1</sup> Там же. С. 58.

суща. Преодолев абстрактный хронологизм, Мандельштам изрекает потрясающее: «Я хочу, чтоб мыслящее тело / Превратилось в улицу, в страну — / Позвоночное, обугленное тело, / Осознавшее свою длину».

Это понимание возвышенного как вертикали духа, перекрещенной с горизонталью русского чернозёма. И хотя тело «превозмогло пространство, выдерживая головой и плечами переданное в бедра и в колонны ног земное притяжение и давление атмосферы»<sup>1</sup>, дрововидно выросло ввысь, архетипическое тело для поэта приобретает топологические очертания. Для возникновения особого режима видения, узнавания и очерчивания контуров распостёршегося тела страны, требуется преображённый субъект. У Мандельштама именно слово — плоть и хлеб субъективности.

*И я выхожу из пространства / В запущенный сад величин, / И мнимое рву постоянство / И самосознание причин. / И твой, бесконечность, учебник / Читаю один, без людей — / Безлиственный, дикий лечебник, / Задачник огромных корней. Ноябрь 1933 — июль 1935.*

Событие преодоления хронологии, стяжённость пространства и времени, выявляет и другую сторону — глоссолалию в истории (здесь, конечно, речь идёт прежде всего о пережитой Мандельштамом революции и гражданской войны), когда звучание голосов, изначально стремящееся стать «русской симфонией», превращается в неразличимый шум.

Для автора, несущего за плечами груз памяти своей истории и осмысляющего её место, важно было стремление увидеть разрастание слова в «тысячествольную цевницу», возможность *сказать хором*: способность «*зачерпнуть горстью*» родное слово как родную землю, «показать его времени». И с этим поступком — взглянуть в лицо эпохи. Мандельштам сформулировал призыв к соединению «топа» мысли с «топосом» родной земли — к преображению тела и возрождению слова, более того — к философскому осмыслению русского языка.

---

<sup>1</sup> См.: Петров-Водкин К. Пространство Эвклида. СПб., 2000.

А. С. Топчян

## **ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ ПРИЗРАКА В «ГАМЛЕТЕ»**

О сущности Призрака так много спорили, что, как может показаться на первый взгляд, к уже сказанному больше нечего добавить и вопрос полностью исчерпан. Тем не менее, насколько нам известно, дискуссия велась в основном в рамках католической и протестантской доктрины<sup>1</sup>, в то время как другой и более важный аспект Призрака, то есть его чисто человеческая природа (хотя бы в облике привидения) обходилась молчанием или достаточно не подчеркивалась. В данной краткой статье мы попытались привлечь внимание к крайне драматичному характеру Призрака как просто человека, исполненного сильных эмоций (включая и мстительность), глубоко трагичного

---

<sup>1</sup> Среди исключений следует назвать вышедшую недавно статью (Belsey, Catherine. *Shakespeare's Sad Tale for Winter: Hamlet and the Tradition of Fireside Ghost Stories // Shakespeare Quarterly* 61.1 [2010], p. 1–27), в которой Призрак рассматривается как странный, пугающий (однако, как это ни парадоксально, иногда также томящийся) персонаж, типичный для так называемых «зимних» или популярных сказок у камина. В статье также утверждается, что встреча Гамлета с Призраком это первое столкновение Принца с собственной смертью — существенная для всей трагедии тема.

персонажа, вполне понятного в контексте Возрождения и в особенности шекспировского гуманизма. Это означает, что его появление на сцене в виде «иллюзии» — ничто иное, как литературный прием, искуснейшим образом примененный драматургом.

В ту роковую ночь, когда Гамлет встречается Призрака, напуганный и сбитый с толку сын обращается к духу своего отца следующими знаменитыми словами:

Блаженный ты или проклятый дух,  
Овеян небом иль геенной дышишь,  
Злых или добрых умыслов исполнен, —  
Твой образ так загадочен, что я  
К тебе взываю: Гамлет, повелитель,  
Отец, державный Датчанин, ответь мне!

(1.4.40–45)<sup>1</sup>

Сомнения Гамлета в небесной или дьявольской сущности сверхъестественной силы, с которой он сталкивается, как бы разделялись некоторыми литературоведами, которые посвятили специальные исследования характеру Призрака. Соответственно, его считали либо духом из чистилища, который, в конце концов, найдет пристанище на небесах, либо дьяволом, появившимся из ада со злобными намерениями. Или же Призрак рассматривался как противоречивое существо, которое трудно однозначно назвать добрым или злым с точки зрения христианской доктрины.

Основным доказательством первого мнения является рассказ самого Призрака, где он представлен как дух отца Гамлета,

Приговоренный по ночам скитаться,  
А днем томиться посреди огня,  
Пока грехи моей земной природы  
Не выжгутся дотла.

(1.5.10–13)

---

<sup>1</sup> Цитаты из «Гамлета» приводятся в русском переводе М. Л. Лозинского. Номера строк в ссылках на «Гамлета» даются по изданию Г. Дженкинза: Hamlet, ed. Harold Jenkins, The Arden Shakespeare (Second Series), 2001 (first published 1982).

В подтверждение второго мнения, в дополнение к вышеприведенному отрывку («Блаженный ты или проклятый дух») приводится другой намек в следующих словах Гамлета: «Дух, представший мне, / Быть может, был и дьявол; дьявол властен / Облечься в милый образ» (II.2.594–96).

Что касается третьего мнения, его последователи принимали во внимание как «чистилищные» (и, следовательно, также «небесные») так и «адские» (призыв к мести сам по себе нечто дьявольское) качества Призрака.

Такая классификация подходов, конечно же, довольно произвольна, так как при первом и втором подходе также признавалось, что с демонологической точки зрения Призрак не является простым и односторонним персонажем. Например, Лили Кэмпбелл, последовательница первой точки зрения, утверждала<sup>1</sup>, что в первом акте пьесы драматург «изобразил Призрака из чистилища по всем возможным критериям». Однако так как во времена Шекспира существовали и другие понятия о призраках и демонах<sup>2</sup>, он отразил также и их. К примеру, король Яков I в своей «Демонологии» (1597) описывает, как дьявол может явиться своей жертве в образе любимого им человека, исполнить его жаждой мести и довести до греха — именно такое поведение может быть приписано Призраку. Более того, король Яков говорит, что дьявол может также сгустить воздух, окружающий Призрака, так что он будет видимым только для своей жертвы. Это и происходит в сцене в покоях королевы, когда Призрак во второй раз является Гамлету и остается невидимым для Гертруды.

В высшей степени спорная статья Вальтера Грега<sup>3</sup> дала повод для пространного обсуждения вопроса Джоном Довер Уильсоном<sup>4</sup>. По

<sup>1</sup> *Campbell, Lily B. Shakespeare's Tragic Heroes: Slaves of Passion. Cambridge, Cambridge University Press, 1930, p. 126-28.*

<sup>2</sup> См. следующее исчерпывающее исследование о демонах, демонологии и колдовстве: *Clark, Stuart. Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe. Oxford, Oxford University Press, 1997.*

<sup>3</sup> *Greg, Walter W. Hamlet's Hallucinations // Modern Language Review 12 (1917), p. 393-421.*

<sup>4</sup> *Wilson, John Dover. What Happens in Hamlet (1935; 19th pr.). Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 51-86.*

мнению Грега то, что Клавдий никак не реагирует на пантомиму перед представлением «Убийства Гонзаго», означает, что он на самом деле не наливал яда в ухо своего брата. Следовательно, рассказанная Призраком история является выдумкой; более того, это просто изобретение возбужденного мозга Гамлета. Довер Уильсон возразил ему<sup>1</sup>: появление Призрака засвидетельствовано не только Гамлетом, но еще тремя другими людьми, которые кроме того имеют разные представления о призраках, бытовавшие в шекспировские времена. Военные Марцелл и Бернардо выражают традиционный взгляд католической церкви (изложенный в трактате «*Quatre livres des spectres ou Apparitions et visions d'esprits, anges et démons se montrant sensiblement aux hommes*» [1586 г.] известного французского демонолога Пьера Ле Луайе), а именно, что призраки могут быть духами мертвых. Им позволено возвращаться из чистилища в этот мир для выполнения конкретных задач, и богобоязненные люди обязаны помочь скитающемуся духу обрести покой. Скептик Горацио — представитель мнения английского парламентария Реджинальда Скота, согласно которому духи не могут принимать материальной формы и являться живыми. А подозрение Гамлета в том, что Призрак может быть дьяволом, отражает мнение (высказанное в 1569 г.) богослова швейцарской реформации Людвиг Лафатера о том, что хотя призраки иногда могут быть ангелами, в большинстве случаев они демоны<sup>2</sup>, которые становятся видимыми для людей в облике умершего человека (король Яков I придерживался того же мнения). Сам Довер Уильсон заключил, что Призрак в «Гамлете» — дух из чистилища, который приходит «не из мифического Тартара, а из места духов покойных, во что в конце шестнадцатого столетия, несмотря на протестантское облачение, все еще верила пост-средневековая Англия»<sup>3</sup>.

Вопрос вызвал дальнейший интерес, когда филолог и клирик Рой Бэттенхауз высказал мнение о том, что Призрак в «Гамлете» со своей мстительной природой не может быть духом «из католического чи-

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 60–74.

<sup>2</sup> Ср.: Clark, Stuart. Thinking with Demons..., p.328–29.

<sup>3</sup> Wilson, John Dover. What Happens in Hamlet..., p. 56.

стилища». Следовательно, его более вероятное обиталище — языческий Аид, «чистилище древних или их ад» (так как с христианской точки зрения оба являются адом, а их обитатели проклятыми духами). Такое представление о преисподней по мнению Баттенхауза «в точности подходило для того, чтобы пленить воображение и мысли интеллектуала-гуманиста Возрождения»<sup>1</sup>.

Монсеньор Исидор Дж. Семпер выразил несогласие с Бэттенхаузом: Призрак жалуется, что он был «призван к ответу» «врасплох, не причащен и непомазан», и это искренние, трогательные слова (Бэттенхауз писал о том, что Призрак говорит о последнем причастии без веры). «Почему ему надо было упоминать их?», — спрашивал Семпер, и добавлял: «„Проклятый дух“ из адских областей древнего классического мира, оплакивающий то, что он умер, не получив последнего причастия католической церкви, нечто бессмысленное»<sup>2</sup>.

Затем вопрос рассматривал Роберт Уэст, который подчеркивал несостоятельность односторонних теорий. По его мнению, Призрак не соответствует полностью понятию о дьяволе или же о языческом либо католическом духе; Шекспир преднамеренно создал неопределенный образ с целью оказания более драматичного воздействия на зрителей. «Если он хотел, чтобы приведение было принято за дьявола, он должен был исключить заботу Призрака о Гертруде... Или если он хотел, чтобы мы подумали, что это призрак из языческого чистилища, он должен был убрать его слова о католическом похоронном обряде. Или же, наконец, если он хотел, чтобы мы посчитали его... спасенной христианской душой... он должен был исключить личную мстительность Призрака», — утверждал Уэст<sup>3</sup>.

Через несколько лет к дебатам присоединилась сестра Мириам Джозеф; она попыталась с доктринальной точки зрения доказать присутствие как дьявола, так и доброго духа в одном персонаже. Со-

<sup>1</sup> *Battenhouse, Roy*. The Ghost in Hamlet: A Catholic Linchpin? // *Studies in Philology* 48 (1951), p. 190, 192.

<sup>2</sup> *Semper, Isidore J*. The Ghost in Hamlet: Pagan or Christian? // *The Month*, n.s. 9 (1953), p. 230.

<sup>3</sup> *West, Robert H*. King Hamlet's Ambiguous Ghost // *Publications of the Modern Language Association of America* 70.5 (1955), p. 1110, 1113.

гласно ей, мстительность не означает, что Призрак не из чистилища, так как даже Бог иногда позволяет нарушить библейскую заповедь «Не убий». Как пример этого Джозеф упомянула Фому Аквинского, который говорил о божественном повелении Моисею, чтобы почитатели золотого тельца убили друг друга (Исход 32:1–4). Итак, в определенных случаях исключения из заповеди возможны, и это позволило Джозеф заключить, что Призрак — добрый дух, который сообщает Гамлету повеление Бога наказать Клавдия<sup>1</sup>.

Конечно, и другие ученые обсуждали вопрос, является ли Призрак добрым или злым духом<sup>2</sup>, однако нет необходимости упоминать их всех. Ограничимся следующим. В одной из своих известных книг Стивен Гринблатт пишет, что не намеревается возвращаться к долгим дебатам о том, «является ли привидение “католическим” или “протестантским”, является ли оно блаженным или проклятым духом, пришло ли оно из чистилища или из ада», между Роем Бэттенхаузом, сестрой Мириам Джозеф и другими, аргументы которых «почти наверняка обречены не быть окончательными», так как эти ученые сами показали, «как много свидетельств в пользу каждой из сторон имеется в пьесе». Тем не менее, он имеет собственную точку зрения на вопрос: «молодого человека из Виттенберга с определенно протестантским темпераментом преследует определенно католический Призрак»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Joseph, Miriam. Discerning the Ghost in Hamlet // Publications of the Modern Language Association of America* 76.5 (1961), p. 501.

<sup>2</sup> См., например: *Knight, George Wilson. The Embassy of Death: An Essay on Hamlet // The Wheel of Fire. Introduction by T. S. Eliot* (1930; 5th rev. ed., 6th pr.). Cleveland and New York, Meridian Books, 1964, p. 39. Здесь Призрак рассматривается как «дьявол знания смерти». Также см.: *Prosser, Eleanor. Hamlet and Revenge* (1967; 2<sup>nd</sup> ed.). Stanford, Stanford University Press, 1971, p. 118–44 (Проссер приводит аргументы в пользу того, что Призрак в основном злой дух; тем не менее, она не слишком категорична).

<sup>3</sup> *Greenblatt, Stephen. Hamlet in Purgatory. Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 239–40. В 1563 г., примерно за сорок лет до первого представления «Гамлета», Церковь Англии отвергла как «нечто пустое» идею чистилища наряду с другими католическими представлениями. Следовательно, дух, который пришел оттуда и говорит о последнем причастии Римской церкви, является католическим. С этой точки зрения Гринблатт не исключает, что Призрак имел реального прототипа, а именно, Джона Шекспира, отца драматурга, которого на ос-новании его так называемого «духовного завещания» (оно дошло до нас в издании Эдмонда Малоуна 1790 г.) считают католиком. А что касается протестантской веры Принца Дании, Гринблатт*

Такой разбор природы Призрака с точки зрения доктрины, конечно, понятен и любопытен, так как различные намеки в пьесе невольно заставляют нас думать о временном или последнем пристанище духа Короля Гамлета и о том, каким является царство потустороннего мира, откуда он явился. Чистилище ли это или ад? Попадет ли дух на небеса, после того как искупит свои грехи? Может ли он быть дьяволом со злыми намерениями? Олицетворяет ли он католические или протестантские взгляды? Хотя все это привлекательные предметы для исследования и мыслительных упражнений, однако этот поразительный шекспировский персонаж волнует наши чувства и мысли, оставаясь запечатленным в нашей памяти, в первую очередь благодаря своей человеческой (а не чистилищной, небесной или адской) сущности.

Известно, что Призраки не были новостью на сцене; они присутствовали уже в греко-римской драме, а также были обычным явлением в елизаветинском театре еще до «Гамлета». Однако эмоциональное богатство и трагические черты, которыми Шекспир наделил привидение Короля Гамлета, делает этот персонаж беспрецедентным и не имеющим параллели. Рассматривать его просто как дух из чистилища или, более того, из ада, который является со злыми намерениями, не разделить его сильные чувства, горькое негодование и страдание, которыми продиктован его, хоть и нехристианский, призыв к мести, означало бы пропустить один из самых волнующих моментов пьесы и существенных элементов «трагического факта» (как выразился бы замечательный шекспировед Эндрю Брэдли). В воображаемом об-

---

считает ее красноречивым свидетельством следующий отрывок: «КОРОЛЬ. Ну что же, Гамлет, где Полоний? ГАМЛЕТ. За ужином. КОРОЛЬ. За ужином? Где? ГАМЛЕТ. Не там, где он ест, а там, где его едят» (4.3.16–19). Протестанты высмеивали католическую доктрину причастия: если тело Бога есть хлеб, говорили они, то его могут есть черви, мухи и мыши, в противном случае оно сгниет и разложится. На это намекает злая острота Гамлета (а также его последующие слова: «У него как раз собрался некий сейм политических червей» и т.д.). Гринблатт, подобно своим предшественникам, подчеркивает несовместимость духа из чистилища с его мстительностью, однако это противоречие, по его мнению, может быть частично преодолено, если рассмотреть повеление Призрака скорее как призыв помнить его, чем к мести (так как его последние слова таковы: «Прощай, прощай и помни обо мне») (Ibid., p. 235, 239–41, 248).

разе Призрака мы в первую очередь видим человека возвышенного и достойного подражанию (пусть и несколько идеализированного: ср. 1.2.186–88 и 3.4.55–62), несмотря на мнимые «грехи» и «несовершенства», в которых он признается, величественного, но униженного правителя, который сам стал жертвой адского злодеяния и который непомерно страдает от знания о своем «неестественном» убийстве.

Во время захватывающей дух сцены, когда он встречается Гамлета и раскрывает свою ужасную историю, мы обычно испытываем аристотелевские страх и сострадание; мы вовсе не думаем, выпущен ли он из чистилища или ада, будет ли он благословен на небесах. Что же касается различных суждений о его «демонологической» природе, они могут возникнуть позднее, как последующие размышления, и имеют абсолютно второстепенное значение. Очевидно, и для Шекспира этот аспект не был существенным, так как, хотя он, несомненно, был знаком с различными современными теориями о Призраках, он не приложил никаких усилий, чтобы примкнуть к какой-либо из них. Скорее всего, он перемешал демонологические понятия своего времени и использовал их метафорически, чтобы донести до нас свое послание о Короле Гамлете Человеке, об одной из тех поразительных личностей, которые находятся в центре гуманизма Возрождения и шекспировской драмы.

Чтобы яснее показать, к каким последствиям может привести интерпретация характера Призрака как обитателя чистилища или ада, когда он лишается человеческих качеств и представляется лишь как схематичный дух, более того, злой дух, сопоставим, к примеру, соответствующие сцены в известных экранизациях «Гамлета» режиссеров Григория Козинцева (1964), Франко Дзеффирелли (1990) и Кеннета Брана (1996). В первом Призрак глубоко трагичен: он говорит сдержанно, низким, таинственным голосом, который в то же время выражает жестокую боль и негодование. Он внушает нам трепет (который, конечно, достигается также непревзойденной музыкой Дмитрия Шостаковича), и хотя его лицо почти невидимо, тот, кто хотя бы раз посмотрел этот фильм, никогда его не забудет. Призрак в совершенно ином толковании Дзеффирелли также очень впечатляющ. Режиссер пренебрег требованием Шекспира представить Короля Гамлета

в шлеме с открытым забралом. Причина ясна: Дзеффирелли посчитал неправильным закрыть, хотя бы частично, выразительное лицо выдающегося актера Поля Скофильда. И последний своей блестящей игрой создал трогательный образ оскорбленного и ужасно страдающего короля. Что касается привидения в «Гамлете» Брана, от адской мощи которого земля треснула и извергает дым и пламя, его дьявольская внешность, безжалостный стеклянный взор и хриплый голос, призывающий к мести, либо вообще не вызывают никаких эмоций, либо же, в лучшем случае, наполняют нас отвращением и антипатией. И таким образом логика эльсинорской трагедии становится перевернутой, так как, согласно прочтению Брана, Король Гамлет в первую очередь не жертва, которая непреднамеренно вызывает другие смерти, а злое существо, и основная причина последующих бед не первое убийство, а злобность Призрака.

Говоря о человеческой и эмоциональной сущности Призрака, следует также подчеркнуть его отношение к Гертруде. После описания в ночной тьме своего страшного убийства и призыву к мести дух неожиданно запрещает Гамлету причинять какой-либо вред матери:

Но, как бы это дело ни повел ты,  
 Не запятнай себя, не умышляй  
 На мать свою; с нее довольно неба  
 И терний, что в груди у ней живут,  
 Язва и жаля.

(1.5.84–88)

Приказ неожиданный и кажется нелогичным, так как незадолго до этого Призрак с горечью говорил о моральном падении Королевы. Почему он вдруг решает защитить Гертруду и отгородить ее от справедливого гнева сына? Предлагались разные ответы на этот вопрос. Например, Филип Эдуардз пишет, что «последнее предписание, «с нее довольно неба», должно умерить наше ощущение личной мстительности Призрака».

Но Эдуардз придает больше значения этому отрывку с точки зрения рассмотрения наказания Клавдия и Гертруды в «религиозном

контексте»: Королева, пока она жива, должна быть наказана своей совестью («терний, что в груди у ней живут»), но будет ли она при кончине проклята или прощена, это вопрос потусторонней жизни. Итак, слова «с нее довольно неба» означают, что не только Призрак, но и небесное правосудие требует, чтобы на земле Гертруда оставалась не наказанной, в то время как Клавдий должен быть убит за свое преступление рукой человека. То есть дух Короля Гамлета дает нам понять, что он говорит от имени Бога, но правомочен ли он так поступать, из пьесы никак не следует<sup>1</sup>.

Толкование Эдуардза любопытно, однако не объясняет сути слов Призрака, которая, пожалуй, может быть легче понята, чем это кажется на первый взгляд: просто Король Гамлет все еще любит Королеву, несмотря на ее поведение. Любовь преобладает над горечью и возмущением, вызванными Гертрудой, и чувствительный дух не в состоянии проявить мстительность на этот раз. Его второе явление в сцене покоев Королевы — еще одно подтверждение неугасающей любви. В тот момент, когда Гамлет жестоко порицает мать за неверность прежнему мужу и любовную интригу с Клавдием, Призрак вдруг приходит вновь и обращается к сыну со следующими словами:

Не позабудь! Мое явленье  
Угасший замысел должно воспламенить.  
Взгляни: над матерью витает ужас.  
Стань между ней и тяжкою борьбою  
Ее души; воображенье в слабых  
Всего сильней. Заговори с ней, Гамлет!  
(3.4.110–115)

В этих шести строках Призрак напоминает Гамлету о его «угасшей» мести лишь вскользь, в первых двух строках. Даже кажется, что наказание Клавдия более не главная его забота. Он больше беспокоится о том, чтобы защитить от жесткого обращения сына Гертруду, женщину, которую, несмотря на измену, Король Гамлет все еще горя-

---

<sup>1</sup> Hamlet, Prince of Denmark. Ed. Philip Edwards, The New Cambridge Shakespeare (1985; updated ed.). Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 43, 45.

чо любит.

Более того, последнее «явление» Призрака интересно и с другой точки зрения. «Горький смысл его лица», который, как говорит Гамлет, могли бы «понять» и камни, не толкает Принца на месть, а наоборот, расслабляет его волю («О, не гляди! Твой жалкий, грустный образ / Смягчит мое суровое решенье — / И я его не совершу» [3.4.127–129]). И еще раз этот несчастный человек, преданный самой любимой и затем жестоко убитый родным братом, но все еще нежно любящий и заботящийся о своей недостойной жене, заставляет нас засомневаться, имеет ли он что-либо общее с тем «дьяволом», которого видели в его образе некоторые известные литературоведы и режиссеры.

А. Г. Понятов

## СКОЛЬКО ТЕЛ?

### В качестве установки

Первое, что нужно сделать — это обнаружить множество путей, которыми можно было бы пойти в рамках расплывчатого поля «социальная мысль» с под-тегом «тело/телесность». Очевидно, что начать отделять эти пути друг от друга можно было бы по-разному, но, не без оснований, хочется в данном тексте предпочесть принцип деления по исходной точке каждого из путей. Говоря проще, мы возьмём за основную отличительную черту того или иного подхода в работе с «социальным» ту *установку*, можно даже сказать предпосылку, с которой он начинается.

Названными основаниями для предпочтения данного принципа освещения разницы внутри множественности послужило, в общем-то, то, что перед нами не стоит и не может стоять целью исчерпывающее деление той предметности, которая носит имя социальной. Каждый из подходов освещает не симметричную, попросту не ту же самую, что другой, предметность, окрещевая её социальной. Налицо

притом, конечно же, обильные пересечения, которые, правда, зачастую невозможно принять в расчёт, не дойдя до каждого из двух элементов пересечения по тому пути, которым он был найден. Простым примером здесь может послужить такое понятие как «масса», на которое мы наталкиваемся, выходя к нему из кабинета психоаналитика, как то делает Фрейд<sup>1</sup>; с очевидностью совершенно иначе мы наталкиваемся на него, когда рассматриваем ту или иную «массу», взятую на политической арене — как то революционную или в чём-либо убеждаемую, — то есть как силовой элемент. И даже освещать изыски пересечений также не то дело, за которое взявшись, мы выйдем к какой-то установке, помимо известной под именем социологической.

Дело, далее, не в том, что каждый из возможных путей не способен исчерпать полно предметность, начавшись из какой-то конкретной точки внутри этой предметности. Этот вопрос как раз и приводит к освещению пересечений разных трактовок элементов общества, тем самым заново обнаруживая и закрепляя социальную предметность в лице этой сети трактовок — то есть на новом более высоком уровне. Это мы и понимаем здесь под социологией.

Противоположный ход, вглубь, также обеспечивается одним из уже названных путей. Обращаясь к структуре души, той структуре, которой обустроивается весь немой и праздно-говорящий срез существования человека, мы выходим к общим основаниям, закладывающим такие связности, которые не отмечены нашим личным авторством. Психоанализ потому и является постоянным заимствованием социологии, что ему удаётся свести к своим инстанциям-основаниям те циркуляры, через которые только и осуществляются связи между людьми, даже без их спроса.

Тем не менее, в какой-то момент и психоанализ перестаёт претендовать на конечность импликаций из своих построений, что ясно заметно у Лакана (также, правда, обстоят дела уже у Фрейда, если читать его по порядку, что видимо и заставляло Лакана до конца жизни называть себя фрейдистом), и социология находит опору в освещении пересечений лишь тех трактовок, которые включают в себя бесконеч-

<sup>1</sup> См.: *Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого Я // Фрейд З. Собр. Соч. В 10 т., т. 9., М., 2008.*

ность. В этот момент то заимствование заканчивается. Как социологии нет необходимости опираться на психоанализ, как на старого друга-сверстника, чтобы лишь в его лице обнаруживать детерминанты всяческих связей; так и психоанализу перестаёт быть надобно выходить из клинической установки, в которой, если быть честным, он строго удерживался в момент своего появления, но из которой, в лице разных его дальнейших ответвлений, пытался выпрыгнуть.

Теперь мы попытаемся очертить нашу установку, то есть то место, из которого мы в своё время начали путь.

Философия, как мы её понимаем, всегда доискивается оснований лишь там, где стоит задача выработки некоторого должного строя вещей. Здесь, конечно же, важно увидеть два момента: доискиваться оснований и должный строй вещей. То есть там, где оказывается *всё ещё* нужным выстраивать в спинозистском смысле *в активной позиции* строй вещей, там именно философия будет искать *то, на чём его можно построить*. Сличение последних высказываний с идущими выше просто: психоанализ всегда строго удерживает себя в клинической установке, и потому явно занимается *выискиванием оснований* только того, чему приписано протекать самому собой, — то есть тому, что не должно нуждаться в долженствовании для своего осуществления. Социология, наоборот, занимается лишь сопоставлением того, что уже принято как произведённое *в активной позиции*, будь то значимые результаты внутренней политики или значимые сдвиги в истории мысли.

Но опять же, мы как будто говорим о той социологии и о том психоанализе, которые ещё не научились бесконечности, тогда как уже, хотя бы на счёт психоанализа, отметили, что в своём истоке они уже были заложены не как стремящиеся к конечным целям. Здесь-то и спрятана та точка, из которой мы начнём свой путь, точка, которую мы уже назвали философской. Было бы глупым отнимать бесконечность у единичных авторов, тем более если этот автор является некоторым исходным пунктом далеко прошедшей мысли. Тем не менее, очевидно, что эта далеко прошедшая мысль, с какой бы твёрдостью она не была заложена, будет претерпевать своё оконечивание с каждым новым человеком, взявшимся за неё. Что говорить о том, ког-

да эта мысль оседает в головах целой эпохи. Именно вопрос о том, что значит для мысли оставаться бесконечной, то есть одновременно обоснованной и активной (опять же в спинозистском смысле) и вопрос — каковы условия возможности подобного состояния мысли? — будут занимать нас на ближайших страницах. Чтобы пробросить сквозной мост через весь текст с его заголовка и до последнего слова, мы повторим основную фигуру сомнения предстоящего размышления: *ну так то оно так, но смотря сколько тел.*

### **Бессознательное Фрейда, коллективное бессознательное Юнга, воображаемое Лакана / Кампера**

*Ещё пара оговорок:* Тем не менее, мы не зря говорили, что разделение установок следует именно из принципа исходного пункта. То есть установка — это исходный пункт, с которого начинается путь мысли. Для ясности обозначим его открыто. Там где психоаналитика, знакомого с бесконечностью, интересует, согласно Лакану, избавить субъекта от немоты<sup>1</sup>, там, где такого же пошиба социолога интересует вычленишь и разобрать тот сгусток смыслов, в котором рождается очередной предрассудок, породивший целую эпоху, там нас интересует, что же даёт условия возможности мысли, при всех её метаниях между людьми, оставаться бесконечной. Но не мудроно, что такой психоанализ и такая социология и нас не оставят равнодушными тогда, когда мы уже отправились в путь с этой своей исходной точки. Мы не можем ни вывести условий возможности бесконечной мысли, не соотносясь с инстанциями психики индивида, мы не можем игнорировать тех предрассудков, которые оказываются для нас конститутивными штифтами нашей конкретной современной эпохи. И потому для нас необходимо держать в голове, не возвышаясь над ними, эти указания коллег из другого цеха, но притом также стоит помнить, чем мы занимаемся в нашем цехе. Следуя Бадью<sup>2</sup>, мы могли бы переформулировать нашу установку так: нас интересует *бытие*

<sup>1</sup> См.: Лакан Ж. XI семинар. Четыре основные понятия психоанализа. М., 2004. С. 18.

<sup>2</sup> См.: Бадью А. Манифест философии. СПб., 2012. С. 14.

*субъекта истины.* Где *бытие* поддерживается соблюдением условий возможности, *субъект* длит речь, которая притом может длиться, ибо она разворачивается на месте *истины*. Но тут нужно внести ещё одно уточнение: нас интересует сейчас не философия вообще, а её странное (в свете выше сказанного) подразделение — социальная философия. То есть не бытие субъекта истины вообще, не в его соотношении, например, с природой, но в его соотношении с собой, с другим, с другими. Очевидно, если речь идёт о социальном поле, то акцент мы, вопрошая эту тройку, будем делать так: на чём стоит бытие *субъекта истины*?

Другим поводом, более простым, ибо очевидным, обратиться к психоанализу и социологии внутри этого текста является то, что бесконечная речь, претендующая на место истины и не встречающая своих детерминант в лице размышлений, направленных из других установок, окажется в прямом смысле бесконечной, и уже точно потеряет возможность обрести хоть какое-то место. И ещё раз подчеркнём тот факт, что нацеленность на её условия возможности — лишь изначальная установка, которая нужна, чтобы не пытаться на выходе делать выводы обо *всём всём*, но только о том всём, которое сообразно философскому *всё*, да ещё и на поле социального.

*К делу:* Социальные процессы, процессы внутри общества, всегда очень искушает объяснить подобно бессознательным процессам. Это искушение обычно исходит из того, что эти социальные перетекания стоят к своим же, ими же порождённым, институтам, в положении, как бы подобном тому, которое занимают бессознательные процессы относительно сознания.

Но всё же от преждевременного уподобления удерживает добротная привычка не экстраполировать то, что дало плоды на одном поле, на другое без лишних раздумий. Фрейд в «Массовой психологии...» первой же фразой даёт понять, что вполне оправдано намерение переходить от чисто психоаналитических выкладок, которые психоанализ разрабатывал в строго клинической установке, к психологии масс. Но далее в тексте он с очевидностью даёт понять, что принимаемое большинством социологов того времени понятие «внушение»,

принимаемое ими как неразложимое, психоанализом таковым быть принято не может<sup>1</sup>.

На этом примере отчётливо видно как психоанализ, в какой-то момент, внедрившись в социологию, начинает диктовать ей аналитику её базовых элементов. Но притом примечательно, конечно же, что для этого ему нужно обратиться к её полю — в данном случае к проблеме масс, — открывая тем самым за собой претензию на объяснение не клинической ситуации. Для Фрейда эта вылазка, конечно, оказывается не единственной, но явно не она ему интересна, не как вылазка (отсюда и второе название работы). Опираясь, по сути, на две свои работы — «Тотем и Табу» и «О введении понятия „нарциссизм“»<sup>2</sup> — он, скорее, пытается показать, что у каждого из участников этого массового образования можно обнаружить схожие движения в психическом аппарате, особенная констелляция которых приводит в действие машинерию объединения в массы. То есть приводит в действие то самое загадочное «внушение». Также в этой работе происходит, уже намеченное в «О введении понятия „нарциссизм“» разделение Я на «Я» и на «идеал-Я». Фрейда по многим путям следует к выделению «идеала-Я», и в данном случае он тоже прорабатывает те инстанции, которые закладываются путём нарциссического отношения к самому себе. *Идентификация и замена «идеала-Я» объектом (вождём)*, суть то, что Фрейд в итоге обнаруживает как две основные силы, собирающие людей в массу, а так как они разворачиваются по тем же путям, что и первичный и вторичный нарциссизмы, Фрейду далеко не нужно ходить за тем, чтобы показать, что человек в массе, собранной таким образом — всегда один человек. Обращая наш загадочный вопрос к Фрейду — сколько тел? — мы с ясностью получаем ответ — *одно*. Одно, одно и ещё одно — всё, что происходит между ними — лишь эффект такого одного тела, которое когда-то было младенцем, наслаждающимся собственным образом в тождестве. А лучше даже сказать — есть одно тело вождя. В качестве же лишь дополнительного примера — в одной из названных Фрейдом

<sup>1</sup> См.: Фрейд З. Массовая психология... С. 84–85.

<sup>2</sup> См.: Фрейд З. О введении понятия «нарциссизм» // Фрейд З. Психика: структура и функционирование. М., 2007.

организованными масс — это тело распятого Христа, причащаться к которому является очевидной скрепой между «Я» и того, что я имею на месте «Идеал-Я» — пример в том, что тело на всех в христианской церкви явно *одно*.

Нам важно здесь показать, что Фрейд мало того, что остаётся верен клинической установке, занимаясь телами только по одному, он ещё и находит такие одиночные тела там, где искать их было бы не очевидно. По сути, его массовая психология является лишь актом отъёма у той социологии попыток иметь дело с одиночными телами. Он будто говорит своей работой: «Это, извините, мой *пациент*, — если уж вы решили рассматривать это тело, как одно, да ещё и как больное тело».

Впрочем, даже везде, где налицо болезнь, там мы занимаемся одним телом. Фрейд явно отрешивается от признания какой-либо специфики за таким массовым одним телом.

Но ведь совсем иная задача, нежели лечение, стоит перед социологами, занявшимися вопросом о массе. Именно специфика сбора нескольких тел вместе оказывается интересна социологическому исследованию. Доколе специфика обнаруживается только лишь в мощи этого одного тела — блестящим способом работы с ней остаются количественные методы. Но не за горами углядеть и то, что есть куда более ценные и интересные эффекты множества людей, множество тел. Фрейд, кстати говоря, упоминает их однажды, далее к ним не возвращаясь: «Но и массовая душа способна на гениальные духовные творения, как это доказывают, прежде всего, сам язык, затем народная песня, фольклор и другое»<sup>1</sup>. Как только нет вопроса о болезни, о дефектности тела, да ещё их и много — так и клиницист умывает руки. Стоит только вспомнить мантру нынешних клиник, которые провозглашают «индивидуальный подход к каждому пациенту».

И именно там, где клиницист решает заняться плодами лишь многих тел, пусть и представленных в одном, там он перестаёт быть клиницистом. Ход Юнга к *коллективному бессознательному* или, в итоге (как заявляют люди, им занимающиеся), к *объективному*

---

<sup>1</sup> Фрейд З. Массовая психология... С. 78.

психическому, можно понять, правда, вряд ли, что это ход врача. Но не будем делать поспешных выводов, заберём свои слова назад и разберёмся.

Юнг утверждает, что некоторые из узлов психики отдельного человека невозможно распутать, не предположив, что психика, как таковая, оказывается плодом не только личных переживаний, но и коллективных, т. е. доставшихся человеку в наследство<sup>1</sup>. Здесь Юнг как раз пытается оставаться именно врачом одного пациента, одного тела, ведь он не предполагает никакого абсолютного духа, принёсшего в душу его пациента эти коллективные содержания, он помещает их в психику этого отдельного человека, аргументируя это наличием человеческого мозга. Здесь и вправду, кстати, позднее оказывается возможным назвать фундамент, принимающий в себя эти коллективные содержания, *объективно психическим*. Но действительно ли это сохранение клинической установки, что в развёртке означает, действительно ли такое знание нацелено на помощь людям? Не является ли здесь закрепление этих коллективных содержаний за этим конкретным одним телом скорее призывом здравого смысла исследователя, нежели требования врача, чтобы пациент всегда был один? В общем, и сам Юнг, может, и не очень явно, но подтверждает это, называя себя исследователем. Разве что это исследование всё ещё исповедует формулу на помощь людям, что, наверное, ему, с исследовательской точки зрения можно простить.

То, чем Юнг займётся далее — разбором архетипических образов, известных нам из истории, — скорее, напоминает как раз чисто социологическое исследование. И то пастбище, где он обнаружит их пасущимися, с лёгкостью можно назвать — язык. Мы уже сталкивались с языком, как порождением не одного тела в той, приведённой выше цитате Фрейда. Это именно то, чем Фрейд не берётся заниматься, когда занимается массовой психологией. Его интересуют, как клинициста, скорее сбивки, оговорки, ляпы, нежели изначальные базовые штифты-образы, к которым стекался весь язык людей,

---

<sup>1</sup> См.: Юнг К. Г. Сознательное и Бессознательное. М., 2009. С. 24.

и от которых, совершив кувырок, он отливал до краёв «обитаемой» земли. Здесь мы снова зададимся нашим сакраментальным вопросом.

Сколько тел играют роль, сколько тел составляют субъект того, что мы имеем под именем *архетипа* у Юнга? И ответ будет прост — много. Ход Юнга к коллективному бессознательному от бессознательного Фрейда, и уж тем более переименование его позднее в объективное психическое, является ходом социологии (в том нашем её понимании, где она занимается сличением и сгустками бессознательных результатов вполне осознанных действий) в её попытке вновь оторваться от диктуемых ей клиницистами оснований. И это для неё легитимно — ведь вопрос её о другом, он обращён не к одному телу, которое хочет стать вхожим в множественность через обретение здоровья, но к множественности, которая начинает работать как единство. До понимания множественности как множественности (то есть того момента, где мы можем сказать множественность в множественном числе, и только в нём) здесь ещё далеко. И мы всё же видим здесь конфликт двух установок, клинической и социологической, который вылился и в конкретный конфликт, который являлся лишним препятствием на пути, занятом Юнгом, но тем не менее мы не можем не констатировать следующего. Юнг предлагает колоссальный материал, дающий возможность работать с тем, как же представлены, и как же собираются в одном теле те титанические глыбы языка, которые были в своё время порождены поколениями людей. И это до всяческих медиа, до телевизора, как наглядного портала коллективного в индивидуальное, до интернета, и, конечно, с куда большей пронизательностью. Когда мы видим сейчас эти наглядные медийные образования нам уже просто помыслить, что коллективное становится неотъемлемой составной частью психики человека. Но то, как сделать очевидным без таких наглядных примеров это коллективное содержание, показав вместе с тем систематически все связи, пропасти и узлы этой мифической машины, на этот вопрос мы можем получить ответ собственно наследием Юнга. Здесь мы на некоторое время замолчим о Юнге, чтобы позже вернуться и сделать основной вывод по поводу *архетипов*.

Вернёмся ещё раз к тому, как Фрейд определяет две силы, связывающие людей в массу. Мы уже говорили, что акцент там сделан на двух нарциссических влечениях, одного — идентификации с «Я», и другого — идентификации объекта с «идеалом-Я». Лакан, описывая так называемую топику воображаемого, топику того регистра, в котором впервые одинокий субъект обретает тело и границы, обращается к тем же местам в «О введении понятия “нарциссизм”», что и сам Фрейд в «Массовой психологии...». Вкратце можно было бы заключить, что в регистре воображаемого тело находится лишь в соотношении с самим собой, все же его влечения описывают петлю к нему, то есть оказываются нарциссическими. В воображаемом всё возвращается к самому субъекту, к его телу, делая его одним; то же, что успело зачерстветь в слова, также попадая в общий поток в субъекте, очень вероятно станет причиной его неврозов. Троекратно же нелинейный путь этого возвращения, в свою очередь, чреват тем, что нечто зачерствевшее, очень вероятно, туда попадёт. Там где нам нужно очертить одно тела, там нам нужно обращаться к таким фундаментальным конструктам психоанализа как *нарциссическое влечение у Фрейда* или *регистр воображаемого у Лакана*<sup>1</sup>. Там же, где в этом теле обнаруживаются дыры, там эти дыры будут высказаны. Мы здесь получаем в упрощённой форме тот логоцентризм, который присущ психоанализу с его зарождения, и который получает свои твёрдые основания в лакановском анализе.

Но далее важно отметить, что именно этот акцент на языке, как связующем звене аналитика и анализанта, даёт проглянуть следующей, до сих пор нами не поднимаемой проблеме. Тел в анализе вдруг становится столько, сколько нужно, чтобы возник язык (вспомним установку о преодолении Немоты) — то есть не одно. Но и с очевидностью их здесь не много, в том смысле, в котором их много в лице сменяющихся поколений, рождающих язык. Тел в анализе становится два. Пожалуй, именно эта двойца всегда оставляла Юнга на пози-

<sup>1</sup> В качестве дополнительного размышления заметим, что психоаналитики здесь отлично подходят на роль тех, кто, наконец, решает проблему присутствия/отсутствия врождённых идей, в своё время поставленную новым временем, в частности Локком. Решение же их в принципе удовлетворяет обоим полюсам того спора.

ции психоаналитика. Как он сам пишет, его анализ мог продолжаться куда дальше, нежели анализ Фрейда<sup>1</sup>. Именно два тела в анализе давали Юнгу возможность оставаться аналитиком, работая с плодами множественности тел. Но, тем не менее, приписать ему в заслугу обнаружение двоицы мы не можем, но, в данном случае соглашаясь с Бадью<sup>2</sup>, скажем, что её первооткрывателем в анализе становится Лакан<sup>3</sup>.

Действия субъекта в регистре символического всегда уже не только его действия, это уже действия которым суждено быть предъявленными реальному. Здесь стоит вспомнить треугольник Лакана из начала главы VIII «Знание и Истина» XX Семинара<sup>4</sup>. И в анализе мы встречаем особенную ситуацию, где эти действия встречаются не реальность, которая очень быстро сгущается в одно тело массы, которой субъект будет поглощён, но другого, также действующего в символическом субъекта. Здесь действительно можно рассчитывать на проблески реального. И нам важно сделать здесь акцент, с которым аналитики, скорее всего, не станут спорить. Ситуация анализа – принципиально, всегда ситуация один на один аналитика и анализанта, то есть двух. Важно, разве что, отметить, что это не противоречит выше описанному примату одного пациента, который свойственен клинической установке. Пациент, или анализант, всегда один. Но и клиницист, врач всегда тоже один. И в итоге тел тут, на определённом уровне, уже два.

Для перехода к завершающей нашу четвёрку персоне отметим необходимый для этого момент в предыдущем абзаце: два тела появляются там, где ясно выделяется символический регистр, тогда как процессы, идущие под эгидой воображаемого регистра, всегда (и на уровне масс это нам показал уже Фрейд) ведут к образованию одного тела. Также вспомним, что регресс каждого тела в массе к более примитивным состояниям Фрейд вычитывает у современных ему социологов как регресс к первичным нарциссическим путям влечений.

<sup>1</sup> См.: Юнг. К. Г. Сознательное и Бессознательное... С. 58.

<sup>2</sup> См.: Бадью А. Манифест философии... С. 54–57.

<sup>3</sup> См.: Лакан Ж. XX семинар. Ещё... С. 12.

<sup>4</sup> Там же. С. 107.

Ход Кампера внутри лакановской терминологии в чём-то подобен ходу Юнга от фрейдизма. Разве что Кампер не претендует на бытие психоаналитиком, хотя некоторые из его пассажей можно было бы понять как диагностирующие эпоху. Нас интересует то, что Кампер называет лакановским термином *воображаемое*. Мы возьмём достаточно развёрнутое определение из небольшой статьи «Тело, знание, голос и след», чтобы не прогадать: «Сила воображения (*die Einbildungskraft*) произвела Воображаемое, которое даже её саму отвергает и губит. Отсюда возникла колоссальная машинерия, закрытая организация огромных размеров, в которой культура великолепно функционирует как Эльдorado мертвого Бога. В последние десятилетия в сознании и в языке, и тут и там проявились далеко идущие бессознательные успехи этого колосса. Однако может ли быть образ от этого, остается спорным. Это не предмет рассмотрения, но это разыгрывается во взгляде. В Воображаемом отсутствует Другой. Дело Духа есть касание самого себя, и это в таком чрезмерном смысле (*ex-orbitanten Sinne*), что, наконец, никакая инаковость (*Alterität*): никакая субстанция, никакая материя, никакой материал больше вообще не остается. Сам к себе приходящий в Воображаемом Дух есть способ мёртвого Бога, который через высвобождение мира и через новое искусственное небо идёт к господству. Это усложняет положение вещей. Тело, которое в качестве трупа делает карьеру, питает Воображаемое и влечет за собой образ человека, продвигающийся в фатальную вечность. Знаменитость объявлена, навсегда»<sup>1</sup>.

Здесь, пожалуй, уже есть все ответы, разве что о том, как такое воображаемое соотносимо с одним из трёх регистров Лакана, нам придётся отослать к другому переведённому тексту Кампера — «Реальное как невозможное»<sup>2</sup>. Ну и подключить собственные усилия.

Вернёмся к приведённому определению. Воображаемое здесь в первую очередь понято как произведение силы воображения. Оно

<sup>1</sup> Кампер Д. Тело, знание, голос и след // Тело, насилие, боль. СПб., 2010. С. 88-89.

<sup>2</sup> Кампер Д. Реальное как невозможное // К социологии воображения (на данный момент переведена только данная глава). СПб., 2013. См.: <http://einai.ru/2012-02-Kamper.html>. Мы отсылаем в частности к части под заголовком «Лакан как социолог и антрополог», где Кампер сам цитирует Лакана и проясняет положение вещей.

походит на некоторый эффект ряда последовательных упражнений нескольких эпох, который теперь уже более им неподвластен и царствует, замыкаясь на себе. Он назван воображаемым по аналогии с именем одного из трёх регистров Лакана, ибо он изнутри себя стянут теми же идентифицирующимися силами, что царят в регистре воображаемого. Никакой инаковости<sup>1</sup>, возвращение к себе духа, положение не перед взглядом, но внутри самого взгляда.

Так что же это? Здесь нам надо удерживать, что Кампер предан социологической установке. Если его и интересует нечто бессознательное какого-то одного тела, то лишь такого, которое в каждой своей части осуществляет осознанное действие.

С одной стороны речь примерно о том, о чём уже мы говорили, когда разбирали то, что Фрейд пишет в массовой психологии. Ситуация одного тела, пусть даже внутри массы, одного тела, которое влекомо лишь первичными нарциссическими влечениями к другим подобным, лишь вторичными нарциссическими влечениями к одному вождю. Так внутри массы всякое тело, даже будучи среди других, всегда остаётся одним. Но речь о том, что тела в итоге не остаётся! И вот здесь важно то, что с другой стороны.

С другой стороны колосс воображаемого — это эффект, как мы уже сказали, действий не массы (в смысле строго одного тела), но эпохи, а лучше даже духа эпохи. Медиа, являющиеся сеткой циркуляров, по которым распространяется воображаемое, — это достижение известных (уже из хайдеггеровского разбора техники) усилий Нового Времени вкупе с просвещенческим подходом к делу. Это эффект языка, языка, которым Фрейд не берётся заниматься, если сам этот язык рассматривается как порождение многих тел. Здесь мы сталкиваемся именно с социологическим уровнем проблем. Вновь вспомним треугольник Лакана, к которому мы обращались выше. Там где уже совершён переход к символическому, там уже намечен путь к реальному, через уподобление. Но этот путь далее может быть двойок. Платоновское высказывание о том, что всякая речь, сошедшая с уст, есть

---

<sup>1</sup> Кампер Д. Тело, знание, голос и след... С. 89.

мнение, здесь может прояснить дело. Она — мнение не потому, что не исчерпывает ею выговариваемого, но потому, что вступает в множественность. Это высказывание не должно вести к тому, чтобы навсегда замолчать, но и не должно вести к тому, чтобы говорить что попало. Речь, сходящая с уст, осуществляет акт уподобления, неполного, всегда недостаточного определения объекта. Ибо сама суть объекта — это то, что это объект нехватки — пробел<sup>1</sup>. То, что мы назвали социологическим уровнем проблем, относится к ситуации многих тел. Соответственно, речей здесь, сияющих в подобии, много. Психоанализ открывает такую множественность, где речь с усилием всегда направляется по пути уподобления: эта множественность — два тела. Тем не менее, очевиден иной путь, где речи отрываются от своих конкретных тел и повисают облаком над говорящими, — тем самым хлипко стоящим колосом. Медиа предстаёт очевидно тем, что даёт этому облаку ход, одновременно поддерживая его, но и ставя под удар социологии. Облекая весь шлейф оторванных слов в монолитную форму одного, медиа может прибегнуть только уже к известным силам, призванным стягивать всякое единство — к силам идентификаций. И вот на выходе мы получаем же новое воображаемое, но оторванное от какого-либо тела. Многие тела здесь были переработаны в образы, что свойственно всякому воображаемому пути — перерабатывать тело в образ. Но в силу необходимой дистанцированности от тел (которая составляет суть медиа, т. е. действовать на дальние дистанции), всякая эрозия такого воображаемого, исходящая из реального, гораздо медленнее будет доходить до этого сгустка многих образов.

Отсюда вернёмся к Юнгу и посмотрим на то, где он находит архетипы и архетипические образы. Переплетения мифов, как уже было намечено, если их собрать вместе, дают эффект такого развёрнутого медиа, что вполне согласуется с юнговской терминологией. И через такую историческую реконструкцию медиального воображаемого, через архетипические образы, мы можем пытаться углядеть сами архетипы. Уточнение только в том, что это явно не

<sup>1</sup> О пробеле см.: Лакан Ж. XX семинар. Ещё... С. 14–15.

клиническая ситуация, но именно что социологическое исследование. И потребуется великое практическое усилие, чтобы всякий раз инвестировать собственное тело в эти давно ушедшие в прошлое образы, помимо же этого усилия, требуется ещё и не дужая историческая проницательность и тяга к реконструкции. Всё это на выходе же может обернуться лишь ретроспективным повторением, к тому же глухим к современным событиям, тех, которые Бадью определяет как новейшие события родовых процедур. Но, быть может, именно от такого рода опасностей Юнга и уберегало то, что он сохранял ту двоицу, которую психоанализ уже в лице Лакана и смог событийно произвести.

### **В качестве вывода**

То, что мы можем теперь сказать касательно бытия *субъекта* истины, покажется, наверное, достаточно простым. Субъект истины разнится в своём бытии, всегда имея в виду то, сколько тел его составляют. Мы выделили три по-разному устроенных положения дел.

Если имеется одно тело, то его соотношение с самим собой будет всегда держаться одного уровня воображаемого, будет иметь непосредственный доступ к реальному (непосредственный настолько же, насколько невозможный для представления), к которому будет возвращаться в символическом, тем самым требуя обнаружить поодаль второе тело.

Следовательно, если имеется два тела, то осуществляется скачок к множественности (притом наиболее продуктивно), которая всегда будет требовать держаться на плаву символического от каждого из двух тел.

Если же имеется много тел, то, с одной стороны, нужно понимать сколь легко они вдруг могут стать одним, притом лишь, образом тела, а с другой стороны — помнить ту двоицу, и её принципы, поскольку только в ней мы смогли впервые шагнуть к множественности.

Тем самым, принимая за границы — границы тел, вероятно, окажется возможным реже путаться в понимании того, до каких пор остаётся истинным то, что я говорю.

Э. М. Патракеев

## **ТЕЛО И ДЛИТЕЛЬНОСТЬ. РАССУЖДЕНИЯ ОБ ОТРЕШЁННОСТИ**

Нижеследующий текст является попыткой произвести феноменологическое истолкование события. К последнему, однако, выводит нас дискурс совсем не феноменологический, а именно — «Этика» французского философа Алена Бадью, предъявляющая событие в качестве вопроса, от которого мы не можем отступить, в той мере, в какой для современности, участниками которой мы являемся, оно есть первое и последнее удостоверяющее в бытии.

Осуществить такую возможность дискурсов позволяет рассмотрение тела, о котором, после второй волны феноменологии, в особенности, Ж.-П. Сартра и М. Мерло-Понти, мы должны прежде всего сказать, что оно всегда так или иначе соотнесёно со взглядом Другого. Мы получим продуктивную линию сходства и различия, если добавим, что такая соотнесённость противоположна пребыванию тела в событии. Сходство будет состоять в том, что обе соотнесённости суть ситуации, в которых тело сотрясаемо Иным, недоступным, например, порядку воображаемого. Различие же, и с этого начнётся

основная часть текста, мы увидим там, где схватим отношения тела как отношения временные, а две названных соотносённости — как предельно не совпадающие способы временения тела.

В этом истолковании и разведении будут использованы гуссерлевские «Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени» 1905-го года. Совершённые в них дескрипции мы применим к тезису Бадью о «процессуальности истины», и наше основное разбирательство пройдёт вдоль следующих рубрик — „фигура“, „представление“, „касание“, „единичность тела“, „поверхность“, „падение“.

### Вместо предисловия

Всякая ситуация имеет дыру, через которую вываливается за собственные границы, и так теряет свою определённую, так, как целое ускользает от принадлежащего ей субъекта. Но это же и условие принадлежности ей — испытывать собственным порывом лишь то, что выведено на неотчётливый аван-пост. Отвечать голосом на голос, молчанием на звук своего голоса, ликованием или растерянностью на вспыхивающие горизонты, открывающиеся в иных местах, тех, что недоступны, пока ты ещё не направился к ним. Горизонты эти, однако, могут наличествовать и много ближе, чем положит их всякое разбирательство: здесь. Ни много ни мало способом таинственным моё пребывание включает больше, чем я о нём знаю, скажем строже, неизменно больше. Неизменно, оттого что каждый ход раскрытия предоставляет, если я в нём честен, новое многообразие непредставленного. Больше, оттого что не представлено вновь и вновь не скрытое, но иное, а значит, ещё не пришедшее. И мы говорим: то грядущее, что своим отвергнутым присутствием удерживает ситуацию от прекращения, или безвременья, то — встречно мне в ней самой.

Откуда же я об *этом* знаю — о том, что не знаю полностью? Не отсюда ли, что любое моё движение на пределе есть движение вслепую, и вместе с тем, совершено на исходе выбора, который — всегда непоколебим?

Есть больше, чем дано. Не в каком-либо имеющемся многообразии вообще, распространённом в мире и могущем быть встречным, не

где-либо, но в актуально длящемся сейчас моём переживании. Удивительным кажется нам то, что само переживание укрывает в себе непредставленное. Сжимая многое, оно делает его неразличимым, незаметным и ускользающим, да ускользающим не от схватывания в понятии, но от чувства, которое распутывает узлы ситуации. И тезис о незнании, усиленный, прозвучит так: я не чувствую всего, что чувствую. Как будто переживание и неспособно вместить себя в себя, как будто его полнота оказалась бы попросту невыносимой, взойди оно целиком на острие перцепции — и субъект не смог бы его пережить.

Но это укрытое, кроме того что движет меня, и кроме того что вбирает движение, будучи предуготовленным местом для него — оно ещё и выталкивает из ситуации, пополняя тот принцип стремления, который находящегося в ней всегда переводит к чему-то ещё. К чему-то ещё всегда прежде, чем остающееся станет исчерпанным: так возводит себя забвение, — о котором иногда мы можем сказать.

Но предположим усилие трансцендентального поворота, рефлексия, бросающаяся в погоню за перцепциями. Она стала бы надстраивающимся вслушиванием и всматриванием, тем, что Гуссерль называет имманентным восприятием, претендующим на то, чтобы двигаться вместе с гилетическим потоком. Имманентным восприятием, оборачивающимся к только-что воспринятому и пережитому, ретенциально данному. Феноменологическая рефлексия, для этой цели ненадолго выведенная за пределы проекта эйдетического построения, обретаясь в переживании, открывает возможность его — этого переживания — полноты. И однако как только мы допускаем это, так сразу же не можем не обнаружить и невозможность такого действия. Почему? С самого начала потому, что вживе данная вещь, в связи с которой вошло переживание, теперь потеряла, хотя бы и отчасти, внимание к себе. Это внимание начинает прилагаться к тому, что имеет отличную от вещи консистенцию, к активности духа. В этом проблема первая: непосредственная отданность к вещи была этой активностью, но подверглась сбою и шву именно в том месте, где обратилась к самой себе. Вещь утрачена, вместе с ней утрачен и акт.

Этого, очевидно, для того чтобы ввести в игру невозможность рефлексии, мало, потому как ретенциальное может попадающим в себя снабжать рефлексией до того, как источник будет покинут. Очевидно так же, что такое движение уже затруднительно. Но там, где первоимпрессия имела для себя предустановленные способы аффектации, позволяющие воздействовать тому, что воздействует, там внутреннее восприятие вынуждено прокладывать эти пути само, и совершая это, оно, будучи понято как действие, начинает конституировать единства. Тогда проблема вторая: то, что является здесь «предметом» — производится прежде, чем себя производит, потому что рефлексия ищет предметной соотнесённости, того, что будет введено в это надстраиваемое восприятие. Мы имеем дело с недостоверностью предоставленного, где последнее прошивается воображением. Вместо актов в чистоте актовости перед нами становятся образы, образы нозисов. Это — не дополнительная возможность, ожидающая того, кто не допустил простой несхватываемости конституирующих процессов и временения вообще, но основочерта любой рефлексивности. Я не могу сомневаться в том, что мне дано нечто и именно так, как оно дано, потому что, обращаясь к нему, совершаю имманентную достоверную процедуру. Я могу радикально сомневаться в этом, потому что то, к чему я обращаюсь, становится вновь данным: таким-то и таким, дифференцированным, или пересекшимся с другими регистрами. Также, как закрывая глаза, я всё ещё вижу телесную фигуру своих ощущений, фигуру, в которой они имеют место.

Повторимся, дело не просто в том, что рефлексия трансформирует свой предмет. Она его либо теряет, либо заменяет чем-то другим, и заменяет потому, что не знает, каким он должен быть, не знает, потому что не имеет непосредственно. И там, где продуктивное воображение получает место для своей деятельности, ситуация многократно удваивается. Мы хотим, тем самым, указать на простую расстановку: не иметь непосредственно и схватывать — значит входить в порядок воображаемого, и вновь дистанцироваться от движений ситуации.

При всём этом, наше действие будет состоять в том, чтобы показать те места, где рефлексия есть необходимое, если мы сделаем ещё

один ход, и помыслим её как отрешённость. Мы начнём с кратких и схематичных описаний взгляда и собственной фигуры, чтобы далее выйти к телу, чьё пребывание и станет предметом нашей речи.

Как говорить об отрешённости? Что нам мешает говорить о ней? Прежде всего — предположение: отрешённость есть расстановка субъекта и потому доступна не иначе как практика. Обретаясь же в порядке практик, отрешённость позволяет говорить о себе и о местности, которую открывает, лишь по мере собственного свершения. Однако, чтобы совершать её, мы должны её как-то наперёд мыслить — и письмо, которое в такой расстановке вынуждено то запаздывать, то сопутствовать, то брать на себя слишком много — не может выйти из-под вопроса.

## 1. Взгляд и обращения к своей фигуре

Мы можем говорить о взгляде<sup>1</sup> Другого, дифференцировать его, разлагать на моменты — и все же — здесь нас взгляд не достигнет никогда. Если мы действительно находимся здесь. Его условие — нететичность. Напряжение между: моей фигурой, помещённой на свет, и соотношением с расположенной передо мной предметностью, подвергнутой отрицанию. Фигура выступает в соответствии с тем как проходит отрицание, отрицаемое же не позволяет покинуть себя: субъект изогнут. Застывший бросок к предметам, промежуток статичности, не могущий стать представлением: сама длительность, дли-

<sup>1</sup> Взгляд, при всём том многообразии модусов, в которых он может действовать, мы понимаем в общем виде как столкновение с образом, который есть мой собственный образ. Это не идентификация, совершающая взятие на себя некоторого рядоположного образа. Наоборот, сам образ есть более не то, что передо мной предстаёт в некотором отсутствующем месте, скорее он – образ, прошивающий тело ещё до того, как оно станет действительно рассматриваемым. Для разъяснения природы этого образа будет уместно, в силу сходства, отослать к телесной схеме, о которой в «Феноменологии восприятия» говорит М. Мерло-Понти, схема, которая есть единство возможностей предстоящих телу действий и процедур, схема, выписывающая – как будет взято то, что должно быть взято. Она, тем самым, есть не чертёж, но, скорее, в отсылке к кантовском схематизму, схема временная или динамическая, схема осуществления подвижности. Так станет понятнее противоположность рядоположному образ: единство, скрепляющее моё тело, выносится передо мной во всей своей смутности и неясности, в тот, однако, регион, который требует ясности и отчётливости. И это есть столкновение.

тельность временения, отдана Другому; моя же — происходит не для меня, оттого я более не могу переживать свои переживания. Остаток непредставимости — тело [нет такого места, из которого оно может быть рассмотрено]. Переставшее быть органом, ничьё тело, более которого мне ничего не дано. Оно готово вести себя как вещь, имеющая противоречащие предикаты — двигаться в пространстве вне временения времени: я потому и не способен узнать нечто ясное о себе, представить себя — что способность к различению не у меня. Одно существенное взгляда — непредставимый остаток.

Переживание возвращено: лишь потому, что я вспоминаю, — взгляд и всё интендированное в нём — так же есть моё переживание. Оттого в описывающем взгляд письме такой режим взгляда снят, и как потенциальность тоже. Тогда несовместимы: субъект, сталкивающийся с образом, который есть *предельно* его образ и — переживание столкновения с образом. Последнее размыкает сплетение живого тела и образа, конституирующего живое тело. Итак, поставим вопрос: что позволяет этому особенному обращению снимать взгляд, хотя, кажется, в обращении открывается та же самая — моя фигура — видимая со стороны?

\*\*\*

Что это значит — моя фигура? На её место мы привыкли полагать тело, которое, до всякого полагания, задаёт место «моего» — это место, в свою очередь, обнаруживается как таковое лишь в специфическом обращении. Но что позволяет телу задавать это место?

Я вижу вещи, так-то расположившиеся передо мной, при этом не имея дела с чистым пространством — сами вещи задают его как такое-то. Его измерение определяется ими — сопряженностью вещей, которая совершается посредством сочетания их значимости и движений тела, выстраиваемых в протенции, рубеж которой совпадает с переходом вещи в выполнение своей качественной определённости: осуществление здесь при-мне бытия-ко-мне в своей скромной доброте. Так тело не предстаёт передо мной. Но сквозь это я могу к нему обратиться. Переходя направленностью от одной вещи к другой, где покинутая вещь, утрачивая актуальную направленность, подверга-

ется отрицанию, удерживающему её вне фокуса [как смутно присутствующее], а обретающая направленность заранее присутствует как то потенциальное, что готово расположить на себе моё внимание, и только потому я могу перейти к ней — среди всего этого поступающего в перцептивное поле многообразного — я так же могу обретать собственную фигуру, при том не в режиме того радикального опыта взгляда, который был описан в самом начале, но как попросту здесь являющуюся, и являющуюся прежде обращения к ней<sup>1</sup>.

Почему это *фигура*? Завернувшаяся плоскость с плохо стёртой линией шва. Я совершаю усилие, в котором перцептивно не данное через синтез смыкается с данным в двойном ходе воображения: фрагменты тела, ощущения, приходящие из другого места — превращаются в тело, готовое быть представленным. Я представляю своё тело. Приведа к смутности расположившееся передо мной сущее в режиме видимого — я в своеобразном смотре углядываю силуэт, имеющий знакомые черты. Я придаю ему подвижность, в которой знаю каждый следующий шаг, я окружаю его полутенями — вот он среди вещей. И мне ничего не стоит обратно вернуть в рассматриваемость наличное, схлопнуть топос, с которым я только что имел дело. Эта фигура не будет сопротивляться, она рядоположна другим вещам, данным в простой фантазии. Я узнаю в ней себя только потому, что заранее придал ей те черты, которые полагают себя как мои. Однако, она была *целиком* — так, как *никогда* не присутствует в перцептивных полях.

Но теперь осуществим воспоминание. Заметим: в то время, когда в фантазии я оглядывал отсутствующую фигуру, передо мной в другом месте неактуальным образом располагался письменный стол со всем

<sup>1</sup> а) Горизонт схватывания как каждой отдельной вещи (её невидимой стороны и т. д.), так и горизонт всего мира, в котором я обретаю себя, — условием его выступает деятельность воображения, внедряющаяся в регистр восприятия.

б) Этот горизонт не открывается вследствие усилия, свободного движения моей фантазии, но постоянно присутствует как поддерживающий континуальность того, с чем соотносится моя активность, он есть отсутствие пробелов, дыр в мире. Стол схватывается целиком сразу, пусть мне и неизвестно, какой цвет имеет его невидимая часть, — если я никогда не видел её, она будет дана смутно. Так же помещение, в котором я нахожу себя, не подвешено в пространстве, но всегда встроено в другие, и т. п. О горизонтах и режимах перцептивного поля см. напр.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 2009. § 27-46.

своим убранством. Я помню это: яркое пятно лампы, бежевость стены, гладкая поверхность стола. И здесь, уже в воспоминании, а не в фантазии — я так же сталкиваюсь с этой фигурой. Возможно, что я вижу себя со спины, сидящим за столом и размышляющим о чём-то. Снова зададим наивный вопрос: среди предметности, которой я располагал в активности, которую сейчас вспоминаю, — отсутствовало собственное тело в своем единстве и модусе здесь и сейчас, разве что на перифериях перцепции фрагментарно обретались изолированные экспонаты тела, едва сведённые общей динамикой. Но теперь оно дано мне целым и дано без всякого усилия. Произвольность предметности совсем иная, по сравнению с фантазией — данное в воспоминании ограничено тем, что имело место быть (во всяком случае, этим тезисом сопровождается для нас вспомненное). Более того, схватывается там мною не гладкая безразличная к движению поверхность — она дана мне целостно вместе с некоторыми ощущениями, имевшими место тогда и ретенциально-репродуктивно данными сейчас: неудобностью позы, вызывающей лёгкое напряжение в спине, тепло от падающего света. В воспоминании я имею это всё разом и недифференцированно — визуально схваченная фигура сопровождается данными ощущения.

Теперь вернемся в то место, сущностный набросок которого представляют ранее данные описания взгляда. В них сводятся два последних размышления о фигуре, а её генезис получает новый облик. Представление моего тела не позволяет представить моё тело: тело непредставимо.

## 2. Аналитика представимости. О чём говорит влюблённый

Прежде всего: представление есть то, что вперёд нас выбрасывает предмет, который, тем самым, располагается перед нами. Представление как активность есть такое расположение предмета. Начало ей даёт нететическое столкновение с неэкстенсивной до-предметностью, которая и выводится на сцену скопического, заполняя фокус и надстраивающиеся друг подле друга поля периферии. Иначе: касание.

Потому в представлении мы имеем дело с *представленным* и *представляемым*. Радикально незамеченным остаётся это последнее,

условие представления: когда я представляю нечто, само оно ранее представленным не являлось.

Хайдеггер, интерпретируя *cogitation* как представление, указывает на необходимую сопредставленность представляющего: «Представляющее Я гораздо более *существенным* и необходимым образом представляется в каждом „я представляю“ *вместе* с ним, а именно как то, при чем, против чего и *перед* чем выставляется всякое представляемое»<sup>1</sup>. В такой расстановке говорится двоякое: представляемое полагается перед, представляющий в этом положении его удерживает и сам удерживается, потому что отношение неизбежно относительно. Не отказав этой расстановке, мы обходим её с другой стороны. Названное здесь представляемым мы именуем представленным, потому что так схваченное оно положено в модусе *уже* — совершившегося и открытого. Представляемому же в этом совершении лишь предстоит взойти туда, где станет возможной речь о расположении. Оно — то, что в представлении движет представленным, так и так расставляя его слои, ходы, рубежи. Но и не может быть выведено целиком, и всякое выговариваемое не прекращается, но, видя своё представленное, протягивается в новых местах.

Представление совершается тогда, когда в представленном схвачено представляемое, что означает: представленное несёт в себе черту, которая позволяет длиться представляемому. Черта эта есть черта, предъявляющая представленное как отрицание: она открывает его как сведённость представляемого лишь к вот этому-вот экстенсивному облику, и потому последний оказывается пронизан нехваткой, что даёт ему стать подвижным, обретать то, чем он не обладал в предыдущий момент времени. Представляемое и представленное связываются.

Представление есть, потому, касание, изымаемое брошенным на него взором — в экстенсивную рядоположность открытости. Никакая воля не виновна в таком изъятии, но мы сталкиваемся здесь с расстановкой, действующей уже внутри *cogito* и, конечно, являющейся его основанием: отвергать то, в чём обретаешься, отбрасывать всякое встретившееся, в том числе, самоё себя.

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие. М., 1993. С. 124.

Если представляемое — тело, то представленное всякий раз вынуждено разминуться с ним. Потому что то, *как* существует тело — не может быть выведено в открытость перед нами: его множественность не является множественностью одно-подле-другого, могущей во взаимной напряжённости слиться в перестраивающееся одно. Такой синтез есть неприметная утрата тела, полагающая касание в границы, обретающая его элементы, части, имена. Я не только в измышляющей фантазии, продуктивном воображении или воспоминании наталкиваюсь на эту фигуру, но и всегда при попытке обнаружить себя здесь, подхватить в активности — данных ощущения или аффективном многообразии — теряю непосредственное, так что само представленное указывает на ускользание.

### 3. Виртуальная позиция

Попытаемся быть честными: наша речь о представлении испытывает затруднение — затруднение невыписываемости. Она опустошает саму себя, то есть обретается в некоторой пустоте, которая есть пустота переживания. Последнее как никогда далеко от нас. Причина этого принадлежит тому, что подлежит описанию: представлению. Мы ведём свою речь, представляя представление, которое само есть изъятие касания в представленное. Тем самым мы занимаем виртуальную позицию в письме — позицию, которая является дистанцией к описываемому, такой дистанцией, которая желает расположить перед собой и представленное, и представляемое как два такта машины представления.

Мы называем такую позицию виртуальной, потому что занимаем её не мы, [но само письмо]. Эта позиция появляется тогда, когда письмо наталкивается на неописываемое. Неописываемо же то, что в письме теряет свою силу, а действует до тех пор, пока я не прикасаюсь к нему машинерией описания. Виртуальная позиция называет в практике то, что ещё не произвело себя [внутри нас], не начало менять расстановку субъективности. То, что я предполагаю как следующий шаг. Он-то и подвергается описанию виртуальной позиции. Но как неописываемость искомой расстановки соотносится с неописываемостью представления? Так, что представление принадлежит ис-

комой расстановке. Так, что представление при речи о себе утрачивается и обнаруживает пустое место.

Виртуальная позиция — речь об утраченном. Подхватывает ли письмо лишь уже представленное? Нет, не только. Оно может выписывать тело. Значит, мы должны понять *представление* как то, что происходит с телом и что, как происходящее с ним, мы пытаемся в виртуальной позиции не выписать, но описать, то есть, подобрать как уже представленное.

Виртуальная позиция — то, откуда я захвачен возможностью описать подлежащее только выписыванию, то, откуда я обнаруживаю как представленное то, что является только представляемым. Такое письмо желает представить представленное *как* представляемое. Представленное же возможно только один раз — как представление представляемого. Когда мы хотим представить представленное, то действуем в утрате представляемого.

Она случается и тогда, когда представление оставляет след — след, который зияет передо мной. Я хочу повторить это, продолжить падение, и начинаю пытаться повторять, имея перед собой остывший след. Так, возьмём иной ландшафт: эротическое, которым я потрясён, угасает, оставляя за собой шлейф, остывающий пространствами встреч, звуком присутствия, рамками, из которых выпадали означющие. Событие покидает мир.

Я попадаю в сеть тогда, когда, ставя его перед собой как прекрасное и одновременно с тем *куда-то* исчезнувшее, желаю по остывшим следам вновь взобраться в него, ещё не зная о его окончательности. Я множу эти следы, кристаллизуя всё новые, начинаю метаться между ними, и, в конечном счёте, желаю его там, где его нет. Тело утраченности. Представление представления.

Письмо может состояться, когда оно располагается на этом-вот теле. Неважно, описываю я или выписываю. Я могу его потерять, и тогда буду силиться произнести нужные слова, прикреплённые к чему-то ещё — эти удавшиеся представления. Я буду помнить их, искать себе среди них места, буду взывать к ним как к посланникам *здесь* того тела — тем самым входя только в большую разорванность.

Но письмо есть письмо по коже, им тело пишет само себя. Это письмо возвращает тело событию, где не встаёт вопросов о нужных словах. Оно трясёт тело, обживает его интенсивности. Принадлежать единичному телу — значит не позволять ему обрести границы, вершить его дление.

#### 4. Тела

Вместе с этим, мы обнаруживаем, что сколь яростно тело ни изымалось бы из тех речей, что его считают и препарируют, то основание, которое и позволяет ему в них попадать — не что иное, как субстанциональность, — продолжает быть существенной чертой, в которой тело берётся. В такой неприметности даже выписывающее письмо на своей периферии определяет в субстанцию то, что выписывает как своё движущее даже тогда, когда о нём, как о движущем, знает.

Итак, наш главный тезис таков: тело не есть субстанция. Там, во всех уровнях — представляемое субстанцией не является. Иначе — нет такого постоянного, фоном к которому движение касания являлось бы *изменением постоянного*. Переживание есть всякий раз переживание нового тела, но *новым* оно становится только относительно представления. О теле нельзя говорить на языке границ, частей. И потому — не множественность состояний тела, но множественность тел, которые, разве что, случаются, но точнее, я случаясь ими. Изгиб, взгляд, объятия, руинированное, задышающееся, слипшееся. Мы говорим о телах, схватываемых в ретроспекции.

Мы могли бы представить их как деформации тела, но оно было бы ни чем иным, как способностью, претерпевая воздействие, входить в новое напряжение, которое полностью заполняет его. Мы скорее теряем тело, превращая его в инвариант, полую фигуру, которая эпифеноменом сопровождает всякое переживание, желая разместить его в себе. Субстанция изменяется, состояния сменяются. Субстанция есть удержание во времени состояний как состояний одного. Но это — время, вырвавшееся в представленность.

В ней множественность оказалась бы множественностью различного, где каждое различённое вновь стало тем, чем не является: имеющим границы. Мы лишь дробили бы то, что приучило к себе как

к субстанции, на части, и обретали тела, новые планеты с их спутниками и орбитами, которые попадают в нашу тонкопись, субстанциями быть не переставая. Или *требуя* субстанции, если мы говорим о непрерывном переходе одного в другое. В случае последнего, Гуссерль вводит темпоральный поток, как то пассивно-синтезируемое, как то *единство*, в котором находят себя Я и его переживания.

Но множественность тел не есть множественность рядоположенного. Мы должны удерживать то, что саму эту множественность мы открываем в чрезвычайном усилии представления. Там — эта множественность есть, пока скажем недопустимо грубо, последовательность. Не которую я обретаю, но в которой я обретаюсь; такая, для которой нет супер-позиции.

Я постоянно воплощаюсь в новых единичных телах, каждое из которых хиазматически переплетено с тем, что мы могли бы представить как производящее его. Оно встроено в эту неразличённость, в свои продолжения; в своих интенсивностях прописано движениями глаз другого, отсутствующими вещами, которые бросают это тело в блуждающее ожидание, тем самым превращая его в ещё одно единичное тело. Каждое из них, условно говоря, неоднородно иному. Но не сталкиваемся ли мы с дискретностью? Ведь если есть лишь единичные тела, и мы знаем, что они сменяются, то мы требуем ответа на вопрос: как возможна трансформация из одного в другое?

Но задавая этот вопрос, мы как будто забываем о том, что всякий раз в любой *ситуации* уже пребывает некоторое единичное тело, конституирующее эту ситуацию и конституируемое ею. Мы можем представить многообразие тел, но время таково, что только одно-единственное будет стоять впереди любого момента. Вот оно-то и способно претерпеть изменения, об иных телах и о теле-вообще лишь помня, сопрягаясь с ними в специфических синтезах. Реально всё их многообразие отброшено. И, что важно, эта отброшенность означает разделённость только в ретроспекции, в модусе которой мы застаём тело: как это-вот. Рассматривая только его, мы не имеем дела с иными, но они предстают как возможные<sup>1</sup>. Точно так же мы гово-

<sup>1</sup> Мы говорим о возможности, потому что теоретизирующее письмо ведётся в представлении, допускающем одновременное сосуществование многого. По боль-

рим и о моменте, извлечённом из длительности. Представление умеет совершать подобное извлечение.

## **5. На чём или к чему: место**

Речь о теле должна фигуру из тела исключать, потому что с ней тело входит только в соотнесённость. Фигура может окружить тело как выписывающее его, но с её помощью мы не опишем тело. Прежде всего — если границы мы понимаем как то, что в наглядности присутствует ограничиваемому, — тело не имеет границ. Не имеет границ, а не пределов.

В пределы оно внесено как в длительность своего существования, и они, потому, есть мера этого существования: телу даётся промежуток быть. Само оно несёт в себе свой предел — как прекращение, о котором ничего не знает, пока стремится в порыве. Ничего не знать для него значит — впасть в простор того, что позже будет названо ситуацией. Впасть в простор, быть им влекомым, отдавать ему своё место так, что то, на чём ты стоишь — проваливается, сменяясь новым: череда мест, удерживающих тело в просторе, который есть открытость для падения.

Сейчас нам не стоит производить субординацию, хотя потребность в ней с очевидностью возникает. Мы поняли тело исходя из касания и отказали фигуре в праве ограничивать тело, тем самым, мы начали говорить о времени. Субординация здесь появится как вопрос: что можно считать новым телом? Такое ли расположение, в котором прошлое тело оказывается для нашей непосредственной с ним соотнесённости закрытым, и в этой закрытости начинает представляться как иное? В этом случае, одно определяется из другого посредством ясного ощущения: «там меня больше нет». Но прежде было

шому счёту, мы могли бы использовать бергсоновскую виртуальность, чтобы сказать о том, что есть одно тело для другого. Всякий набросок тела, будь то в своей ясности ожидающая меня ситуация речи или занятия места, будь то недифференцированное прошлое, эксплицируемое в воспоминании — настигают лишь там, где тело уже собрано в схему интенсивностей, и потому, они входят в него, оборачивают его, заполняют его инстанции собственного образа, предстоящего действия, инкорпорируются в череду его растяжений и сближений, и тогда — трансформируют. Как необходимость ответа делает кожу горячей, а позу выжидающей.

сказано — тело не обретается в постоянстве, и отсюда вполне может следовать иной случай, а именно: каждое мгновение, сопряжённое с интенсивностью, заключает в себе новое тело. Какое безмыслие могло бы нас поразить, начни мы просчитывать тела из времени, которому здесь мысль не отдала должное.

Скажем пока простую вещь: нечто располагает единичное тело на себе. Этому нечто мы готовы дать любое имя, потому что оно может быть чем угодно — едва колышущейся тенью, мелодией, пластом воспоминаний, кожей. Оно, пока говорим условно, является поверхностью, с теми её ценными свойствами, что она, во-первых, является поверхностью чего-то, тем самым, скрывает его по способу застиланья, во-вторых, способна располагать на себе, а в-третьих — готова дать трещину<sup>1</sup>.

Тело — встречается не с чем иным, как с феноменальной поверхностью, которая для него вряд ли может являться покровом одной вещи. Наоборот, собранность многих вещей открывается впервые как поверхность. И здесь мы не имеем дела с чем-то вроде *gestalt'a*, который весь пронизан единством; собранность и единство различны — первое не предоставляет единой фигуры. Потому поверхность, будучи ноэватическим полюсом взглядывания, является телу как первичная неразделённость того, что его встречает. Неразделённость — за отсутствием акта разделения. Поверхность в своём охватывании пробегает от одной вещи к другой через линии их соприсутствия, через сочетания приглушённого цвета или же свечения. Она отвечает взгляду перестановками внутри себя, такими, что попытайся установить в ней то самое единство и законченность — он получит бессмысленную игру полутеней.

<sup>1</sup> Несмотря на условность этого названия мы, всё же, будем на нём настаивать. То, с чем ведётся столкновение тела — имеет неизбежно бытие поверхностное, притом, в том очевидном смысле, которое это слово в первую очередь предоставляет. Всякая потусторонность невидимых и укрытых, но присутствующих лакун вещи вписана в поверхность, а не протягивает эту вещь в дополнительном (надстраиваемом, сопresentствующем) пространстве. Преодолеть поверхность значит взойти на иной её, более низкий пласт, который по способу присутствия укрытого будет однороден предыдущему, и так последовательно: выказано всякий раз всё, что может быть выказано, плоть же, и вместе её глубина, обретаются с движением спуска, а не вдобавок к видимому, или наравне с ним.

Мы должны удерживать в уме то, что поверхность не есть очерченная плоскость. Более того, нас в ней интересует как раз то, что тело, с ней встречаясь, — подвергает её данность отрицанию. Значит и сама она должна содержать эту потенциальность [быть не тем, что есть] в себе, потенциальность всех потенциальностей. Последнюю тело слышит как позволение.

Итак, расположение на поверхности, в ретроспективе называемое ситуацией, возможно только в преодолении того, что она предоставляет. Оговоримся ещё раз, хотя оговорок и становится всё больше: речь о теле и поверхности, в которой оно располагается, не есть речь о двоице, способной пребывать в разделённости. Поверхность — есть предоставленное телу прежде всего, и в этой первой встрече оно готово её созерцать. Но именно здесь, в созерцании, а точнее, впереди него — случается сбой, который видимость в качестве видимости — размыкает. С наступлением взгляда застывшая, остановленная, поверхность экспонирует свою *несводимость* к случайной схваченности, этой-вот. Через несводимость она впускает в себя.

Как случается это вхождение?

Движением вдаль, по линиям ускользания, там, где предстоящее предъявляет себя и одновременно — свою несхватываемость, так, что для скрепления его законченности требуется всегда ещё одно всматривание. Вдаль — потому как по линиям этим тело распространяет себя, стремясь к определению. Но и несхватываемость для тела значима там и только там, где оно может её избыть: движение отрицания совпадает здесь с податливостью поверхности. Иначе, столкновение с представленным, в себе нюансируемым и дрейфующим, ввязывает тело в околичности последнего.

## 6. Падение

И мы видим теперь, что отрицание имеет траекторию, которая в общем виде есть связь между ускользанием поверхности и отступлением того, что поверхностью не является, или *перестает* ею быть. Проясним это.

Мы столкнулись с необходимостью субординации, что дала бы нам увидеть нечто, указывающее на единичность и новость тела в ментальном срезе представления. Таким указанием стала поверхность, которой только — в своём стремлении её исчерпать — тело и отдаётся. Под вопрос тогда встаёт вот что: что, кроме неё, поверхности, или наравне с ней, присутствует — заполняет ли она ойкумену единичного тела? Когда ведётся письмо — какие тени укрывают от меня эту комнату, какие шорохи доносятся из мира, какие ясные виды показывают себя? В конечном счёте, перцепция неостановима и бесконечна.

Но для тела неизбежно есть *то, на чём* оно, располагаясь, пребывает: схватываемое несхватываемое, увлекающее в себя. Вспоминание, не могущее утолиться встреченным, входит в него — продвигаясь, трагит в метании свою прозрачность и свою дистанцию, сжимается и уплотняется — становясь касанием. Возвращаясь в него. И там, где движение это понято из возвращения, обходимое прежде затруднение проявляется в ещё один вопрос: как касание участвует в становлении поверхности? Затруднителен он оттого, что она и сама, будто, имеет склонность себя произвести в дрейфе собственных очертаний.

Однако, в поверхности мы имеем дело с глубиной, врывающейся во всякое устойчивое, отвергающей его непроходимость. Тем порыв тела, для которого исчерпание этой глубины становится мерой существования, стремительней, что никакого обозримого места для неё на пластах тех данностей, в которые вписано тело, нет. Она невидима, и открывается только открывая простор, который есть поступательное разрушение всего *того, на чём* выстраивает тело своё стояние: разрушение всё большего числа данностей, ставящих его в устроенность. В этом поступательном изъятии плоть проваливается к своему неизвестному, тому, что не восполняло прежнюю обстановку и тому, что, в общем-то, и знать нельзя, иначе как обретаясь в таком неистовстве: тело есть тело тогда, когда оно включено в падение.

Поверхность же впервые дана неподвижно, как место, которое возникает случайно, и возникает в разрозненности вещей, сдвигая их. Всякая дальнейшая подвижность на ней и в ней происходит по-

средством того, что мы, вслед за Бадью, назовём индукцией<sup>1</sup>. Индукцией, которая позволяет совершать переходы от первой и случайной данности к падению, от невозможности к необходимости. Вот случайно оброненный взгляд, его направленность ко мне произвольна, его интенциональность не имела никакой определённости на полюсе нозем, блуждая от одного к иному. Но он оказался встреченным, он для меня чуть выдвигается из рядоположенности вещей в меру своего двойного дна. Он привнесён в эту вещность, и я располагаюсь уже не на её уровне, но чуть выше, или чуть ближе. Располагаюсь — поневоле промедляя своё вглядывание в этот взгляд: тому, что я встречаю здесь, нет места в пространстве тех данностей, из которых оно приходит. Встреченное вообще не полагается как вещь, и в своём движении я не рассматриваю никакой предмет, но избываю неопределённость, разворачивающуюся вдоль какого-то, возможно, предмета, который принято не замечать. Чуть дальше, и происходящее усложняется: вот Другой, для которого мой взгляд уже обретается не среди данностей, генетически выходя из них, но в имманенции этой-вот единичности, которая производится начинающейся индукцией.

Первый элемент индукции, таким образом, случаен, каждый последующий уже накладывается на предыдущий, который становится для него местом: которое прежде нельзя было взять, потому что места этого не было. Так поверхность приоткрывается касанием, так его интенсивность возрастает. В этом расширении<sup>2</sup> всякая неразрушенная данность становится тем, что может быть востребовано. Отрицание отрицает законченность того, в чём движется тело и, вместе, оно отрицает видимое, не включённое в это движение: поверхность расширяется удалением периферий, снимая силу их пребывания, и тогда перед нами череда отрицания и синтеза, исключаящего отрицания и отрицающего синтеза, которые совершаются одновременно на одной и той же траектории. Там, где поверхность, в конечном счёте, до-

<sup>1</sup> «Субъект, следовательно, никоим образом не пред-существует процессу. Он абсолютно не существует в ситуации «перед» событием. Можно сказать, что процесс истинно индуцирует субъект» (Бадью А. Этика. Очерк о сознании зла. СПб., 2012. С. 67).

<sup>2</sup> Наложение элементов есть расширение, но динамическое: каждый срез здесь предъявил бы нечто простое – одно положение, которое в своих границах не предвещает никакой соотнесённости с ответом.

стигает пределов мира, там мы говорим о событии. Иначе, если быть более последовательным, событием мы называем заполнение всего, что есть — поверхностью, в падение на которой включено тело. И тогда предел — это неопределённость, от которой некуда уйти<sup>1</sup>.

Фоном к себе индуцирование имеет то, *что*, восходя на его периферии, настигает производимую имманентность в самой её единичности. Промедление. Более строго, имманентность *как* промедление, или проходящая *под его знаком*. Быть она начинает только там, где выказывает безрассудное безразличие к своему собственному прекращению, предметно — к тому, что прекращением ей угрожает.

Но наравне с этим, одновременно, чем дальше и дольше непрерывное наложение длится, тем продление его становится затруднительней, и то, что вместе с призывом незнаемого это движение встречает, есть не что иное, как сопротивление. Сопротивление, оказываемое не возможности длиться дальше, но самому длению, в той мере, в какой оно есть дление Одного. Общая его схема такова: единичное тело не может длиться беспрепятственно.

### Τρίδος: сопротивление

Сопротивление это отчасти может быть описано как сплетение динамических фигур тела, которые сами есть ходы и столкновения в его бытии на поверхности. Так, место располагает в себе движение, влекомое поверхностной неопределённостью. Оно есть место, располагающее, лишь там, где производится разрыв, там, где глубина проходит во времени через то, что имеется на лицо. Но если место впускает в себя в момент разрушения данности, то вскоре и само оно становится данностью: что должна быть отброшена. Его стремление здесь, таким образом, есть стремление застывать, быть направленным к исчерпанности, закрываться в вещь: она вновь кристаллизуется. Так застывая, оно выталкивает из себя и, если угодно, прекращается. Ме-

<sup>1</sup> Делёз о таком столкновении в Первой серии парадоксов: «Личная неопределенность является не сомнением, внешним по отношению к происходящему, а объективной структурой самого события, поскольку последнее всегда движется в двух смыслах-направлениях сразу и разрывает на части следующего за ними субъекта» (Делёз Ж. Логика смысла. М., 2011. С. 12).

сто является местом тогда, когда интенсивности избывают его и себя в нём. Каким бы оно ни было, оно — как и всё принадлежащее поверхности — не может выстоять именно по своей природе: сущего стремящегося к устойчивости. Но там, где это застывание есть, сразу же появляется и второй ход — ход к образу, которым произносится полнота присутствия на поверхности. Функция воображения в этой точке действует как учреждение единства, помещающего происходящее в рамку, которая способна заключить в себя всё то, что схватить себя не давало. Это стягивание не подобно стягиванию, которое вначале производит поверхность, потому что здесь производится не собранность, но *единство*, которое автономно по отношению к своему иному: это значит, что образу, поскольку он совершился, неоткуда взять для себя новых граней. Тем самым, он обречён на то, чтобы, исполнив себя как произнесение, исключиться из движения, исключая и само движение, потому что оно отдало образу свою неопределённость. Двигаться остаётся лишь по его явленным линиям, однако, следующую шаг здесь всегда будет предрешён<sup>1</sup>. Рядом с этим, настолько, что разделение будет сложным, случается та фигура, описание которой вынуждено отсылать к приведённым выше рассуждения о виртуальной позиции. Где происходящему даётся имя, которое не привносится из внеположного, но пишется на самом движении, на самом теле — именуя сотрясения и изгибы — там неизбежно возвращение к этому имени становится основанием утраты именуемого, или представляемого. Если тело, единичность которого произведена поверхностью, на поверхности этой более не стоит, или начинает своё обретение в ином её месте, то представленное становится следом и, конечно, тем, через что путь к представляемому кажется возможным. Как мы уже сказали, и это будет верно теперь, представление представленного есть утрата представляемого. Речь идёт уже не о входе в недопустимое единство, всегда избыточное и внеположное, скорее, сам этот вход производит ту необходимую процедуру, имя которой — опустошение.

---

<sup>1</sup> Это хорошо проясняет сартровский анализ образа, выделяющий, среди прочего, черту, ближайшую к его сущности – заключать в себе только то, что было в него вложено, тем самым, не открывать ничего нового. См.: *Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения.* СПб., 2001. С. 58-64.

Она необходима в том коротком смысле, что обратна воплощению, и тогда между двумя этими словами существует тот предел, в который внесено тело. Опустошённое, оно не оставляет ничего, кроме своего отсутствия. Отсутствие это или не прекращает сдвиги в предметности, произведённые ходом поверхности, или указывает на их возможность, этим — толкая пограничное тело к повторению.

Вот в танце оно растягивается по вспыхивающим и гаснущим касательным, бегущим, переходящим, оборачивается вокруг своих интервалов и пустот. Обживает в них, промедляя. Но вот — сталкивается с отпущенным движением как с жестом, видимым, и потому помещённым в горизонт: осмотримости, коннотации, значимости. Так возвращённое, это движение становится чужеродным элементом, и в первую очередь, чужеродным в своей темпоральности: оно встраивается вдоль подвижности, разрушая её ближайšie ходы, распространяясь, занимает всё большую и большую её долю — то, что имеет чистую длительность, сталкивается со своим вне-временным обликом и пытается, преуспев на его ограниченных пластах, вобрать в себя. Танец заканчивается.

Это триада фигур сопротивления — мы дедуцируем её из схемы бытия на поверхности: соотносённости тела и подвижного в-себе места. Эта триада не исчерпывает сопротивление в его многообразии, но образует истоки всего многообразия. Элементы последнего, присоединяясь к каждой из фигур, дополняют, усиливают, и продолжают её в различные области действия, будь то страх перед неизвестным, забота о продлении происходящего, настаивание на состоявшемся, или субстантивация процесса. Фигура усиливается в позицию и, затем, в диспозицию: диспозиция же есть заглавие для Допускающей Структуры<sup>1</sup> вообще.

Итак, что мы хотим утвердить, так это то, что в качестве необходимого момента сопротивление *принадлежит* событию. Так же, как

<sup>1</sup> Та прояснённая или непрояснённая часть основания ситуации, которая дополнительным уровнем к череде позволений и не позволений со стороны иного полагает определённую всякого дискурсивного действия. Допускающая структура конституируется воображаемым желанием Другого и регистром уместности, и, тем самым, полагает схему ближайшего возможного действия. Преодоление этой структуры, точнее, множественные акты преодоления схемы, которую она полагает, выводят субъекта в измерение его собственной истории.

и промедление. Во-первых, как ни больше ни меньше указующее на его подлинность, во-вторых, как то, в преодолении чего движение события, или порыв единичного тела, черпает свои силы против непрекращающегося скользящего потока длительности, который не позволяет обраться в себе ничему в простом смысле устойчивому. Сопротивление *возникает* так, что движение встречает его не будучи к нему готовым, и, осматривая себя, обнаруживает своё против него бессилие. Возникает в смысле препятствия, учиняемого вышеназванными фигурами его ходу, отнюдь не наоборот, и только так удостоверяется не-зло: как столкновение с первоначальным незнанием как, схватив себя в полноте, двигаться дальше. Используем для этого странное, но неизбежное здесь слово: робость. Эти фигуры должны войти в ход, и не произойти это может лишь там, где они имелись в распоряжении, а действие брало их в подрасчётность прежде, чем субъект был поставлен на кон.

Но сопротивление же, очевидно, является и условием продолжения имманенции: она происходит как порыв, который прекратился бы там, где исчерпал первую неопределённость, совершил своё первое разрушение. Вместе с податливостью поверхности он должен был встретить то, что своей чужеродностью *направило бы против него*, предоставив новую внеположенную данность, такую, относительно которой он обнаружит невозможность не возражать. Помимо того, что касание движется [во времени], оно ещё и обнаруживает себя. Здесь имеется: непрекращающееся самообретение в ретенции, где, для того чтобы войти в иное место, оно должно обрести в регистре совершённого, и там застыть, чтобы далее — поймать свою лишённость и остановленность, которая в форме промедления настигает его и производит порыв — туда, где ещё ничего нет. Вот та двойственность, в которой касание относится к самому себе. Чуткое к местам, невыставленным в протяжённость, оно растягивается ими до своих пределов.

\*\*\*

Остаётся последнее необходимое для этого этапа нашей работы указание. Указание на то, что фигуры сопротивления, хотя и являются источником всего последующего многообразия, которое мы мо-

жем рассматривать и как выброс в пост-событийность, и как приход новой данности, открывающей ход разрушающему порыву единичного тела, в конечном счёте, они, всё же, лишь вторичны, и вторичны генетически: то, что есть исток и дарующее условие застывания, всех синтезов воображения и того, что мы именуем виртуальной позицией — само оно не принадлежит ни телу, ни письму, ни касанию. Им начинается порыв, им глубина проходит через поверхность, им представляемое, не могущее остаться лишь таким, неизбежно выводится в представленное, и серии разрывов, углубляющие всякую данность, производящие новое место, начинают быть промедлением. О чём мы говорим, то имеет несложное заглавие — время.

Прояснить это, произведя его широкую экспозицию — наша цель далее, пока сделаем одно лишь упоминание о том, с помощью чего речь о теле, с одной стороны, получает интерпретацию, с другой, сама интерпретирует упоминаемое, о том, что в традиции называется изречением Анаксимандра. Приведём его:

«А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды в назначенный срок времени»<sup>1</sup>.

Итак, предел дления тела полагается соотнесённостью порыва и того, что этим порывом исчерпывается, неопределённости. Неопределённость здесь есть неопределённость того, кто в порыв включён, и кто ставит всё, что у него есть — определённость себя и мира — на откуп незнаемого. Он промедляет — промедление всегда есть промедление перед лицом смерти, или Другого — там, где знакомое и устойчивое разрушается его же собственным движением, которое попросту есть отрешённое пребывание на поверхности. То, что приводит его туда, где начинается падение, тут же скрывает себя и перестаёт быть включённым в игру: индукция скользит по местам, отрицая те, что более не оказывают ей сопротивления, задействуя всякую данность туда, где

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. Пер. А. В. Лебедева. М., 1989. С. 127.

ей останется своим крушением лишь усилить порыв, произвести его продление. Тело длится, длится само собой, и каждая данность, ставшая условием этого дления, на своё прежнее место вернуться не сможет уже никогда. Единичное тело, чистая и предельная имманентность, происходит, и происходит лишь совершая непозволительное заимствование того, что станет для неё местом, у того, что своё место ей отдаёт.

Как соотносится с единичным телом отрешённость? Отрешённость, верная двойной траектории отрицания, есть сопротивление сопротивлению. Возможна же она лишь как такая расстановка тела, где оно обретает себя в ожидании, но где ожидаемое — не будущее или вот-вот грядущее, но настоящее, поток которого встречает на стороне тела его податливость. Тем самым — пассивность, которая снимает регистр должного из всех положений телесности: ожидание настоящего из настоящего.

В. Г. Караваев

## **ТЕЛО И СИСТЕМА МАШИН**

Становясь точкой, неким слабо конструктивным объектом, вернее, одушевленной единичной подобностью точки, которая раздвигает себя во время, тело растворяется в непрерывности потока количественных изменений. Оно отчуждается в монотонности и скуке однообразно повторяемых операций, и тем более, чем более эти операции просты и непрерывны.

Один из не самых докучных примеров модернизации указанной темы — фильм с Челентано в главной роли «Укрощение строптивой». Герой комедии в исполнении Челентано не хочет приобретать давящие машины по совету управляющего, дабы не увольнять занятых у него на этой работе жителей деревни, в которой он живет. И готов скорее приобрести калькулятор взамен управляющего. Если купить робота и поставить его вместо женщины у конвейера, она может лишиться работы. Вот рассуждение, которое здесь поджидает каждого, кто хочет быстро осчастливить мир. Ирония в том, что человек, увольняемый с работы, не лишается при этом всего остального, что у него может быть, и прежде всего, тела и мозга, как его части.

И потому, даже если все конвейеры прошлого исчезнут, он может не умереть, подобно тому, как, надо надеяться, и чукча не умрет, если вымрут киты. Так, наверное, мог бы думать уволенный управляющий.

Двойная тенденция — вот что не дает здесь быть на коне всякому, кто думает, что капитал это навечно. Капитал невероятно историчен и свободен, способен преодолевать любые преграды. И все же есть пределы, которые он выставляет себе сам. И он удерживает себя в этих ловушках, которые сам себе расставил, оттого, чтобы решить свою собственную проблему. Капиталу необходимо множество людей с хорошей покупательной способностью для того, чтобы он мог продавать и продавать им с прибылью, неограниченно возрастая. Ему необходимо, чтобы уровень потребления был всегда недостаточен. Но частная собственность и относительное перенаселение, которые есть условия его воспроизводства, постоянно превращают часть граждан в неплатежеспособное население. Ему необходим обмен, для того чтобы реализовывать товары, но он с удовольствием бы избавился от любой конкуренции и от обмена. Можно умножать все эти несообразности, что проявляют себя каждый раз в разговорах на биржах деловых людей.

Тело это, прежде всего, тело, способное платить и потреблять. Но если бы на этом дело заканчивалось, оно бы и не началось. Тело это то, что производит, это в собственном смысле, прежде всего, рабочее тело. Именно это различие есть источник шизофрении во всех ее культурных формах. Просто потому, что это тело еще и свободно, то есть, как рабочая сила, может быть продано.

Итак, мыслитель Декарта — это рабочий. Он отличает себя от своей рабочей силы, своего рабочего тела, и это тело — от системы машин. Истина в рабе. И эта истина в том, что исходно капитализм не оставляет шансов на отличие именно рабочему. Его тело — это подобие точки, единичное и одушевленное ровно в той мере, в какой это необходимо для того, чтобы быть пространственно конфигурированным с системой машин в силу его материальной зависимости от собственника средств общественного производства.

Рабочий ничем не отличается от ткани, которая есть вездесущее неоднородное пространство, кроме рабочей зоны швейной машины, где она подчиняется законам геометрии. Но эта же система машин

учит его революции, делу революции, тому, что диалектика — это ее алгебра. Революция вещи делает его революционером. Ж.-Л. Годар в своем творчестве об этом высказался вполне определенно.

Сама по себе объективация не есть провал, вернее, она была бы подарком, как для ткани должно быть лестно становиться им в форме великолепного наряда. Но тканей много, много и фасонов, а быть всегда одной и той же и в одном и том же, разве это не быть тканью? Сколь бы не ценилась прочность и надежность холстины, ее истина в станковой живописи. Униформа, быть может, здесь некая иллюзия спасения, как и этика рабочего солдата. Так можно еще долго, в стиле Беньямина, пытаться затронуть совесть модельеров, что шьют коллекции, доступные только внезапно разбогатевшим людям. Да и кто этого не делал, и сколько можно читать мораль и им, и кому бы то ни было ещё, без всякого понятия о возможном инобытии. И потому можно бросить это.

Проблема тела, это проблема внутреннего и внешнего и события их встречи. Оно, как известно, и по эту сторону от границы и по ту ее грань. Прикасаясь рукой к руке, хлопая в ладоши, наше тело одновременно и внутреннее и внешнее, и чувствуемое и чувствующее. Именно поэтому оно и по эту и по ту стороны от рампы, кулисы и завесы, ибо оно и есть она сама: тело — это дорога в мир, если не «палка о двух концах». Именно поэтому в театре хлопают, но не всем, только тем, кто может быть близок многим людям, оставаясь вдалеке, тем идеологам, что производят не только слова и действия, но наряд, что составляет спасение, тем, кто кормит не хлебом единым. Тело близко нам издалека и далеко от нас вблизи. И, очевидно, таким образом отнюдь не атомарно.

Но если все так прекрасно уже в античности, а ведь оно было так прекрасно там, и еще более, возможно, в Древней или Средневековой Индии, то зачем все это бдение? Для Античности все дело в том, что ее нет. И Античность не нужна тем более, чем более она была прекрасным и трагическим рабством, исходя из времени которого ее высочайшее достижение — театр — считали безумием, как и в древнеиндийское время — печальным сладострастием, а крепостнической России — воем, что песней зовется. Но их историческое существование никогда не будет пусто от смысла.

Нужно ли тело? Это не вопрос. Как не является им все, что задано вопросом риторически. Если тело это встреча внутреннего и внешнего бытия, то этот феномен есть некая абсолютная данность. О теле бессмысленно спрашивать, нужно ли оно, просто потому, что оно условие осмысленности любого вопроса. Но даже если дело идет о бессмысленном бытии, о неискоренимом отсутствии смысла, что сходно может быть условием любого вопроса, то разговор идет о «теле без органов». Мы именно поэтому можем по разному определять его, придавая ему тем самым «органы» смысла. Тело — это совокупность практик, или машин желания в производстве. Уже тело животного есть что-то подобное, разбитое на виды, и кажется непроходимой пропастью.

Проблема не просто в различии единичного и общего, но в различии системы машин и машин желания, в их способности к соединению. Проблема в абсолютном богатстве. Мыслимо ли общество, в котором бесконечная способность машин желания к соединению сочленялась бы с абсолютной системой машин? Сюрреализм научил тому, что любое произведение художественного искусства, будучи машиной желания, может быть связано с любым другим. Если тело это машина желания или некая констелляция таких машин, то почему оно не может быть свободно связано с системой технологических машин? Почему поток желания его машин в производстве не может свободно течь по абсолютной системе машин, производя и обобществляя абсолютное богатство, свободное общество свободных людей?

Всеобщая собственность на абсолютную систему машин есть необходимое условие свободного общества свободных людей. Но что же такое абсолютная система машин? Со стороны машин желания — это, прежде всего, поток произведений искусства. Со стороны системы машин — это развернутая до пределов каждого места, система технологий и техники на весьма большом потоке энергии с адекватной знаковой системой интеллекта. Что же такое всеобщее владение абсолютной системой машин? Это, прежде всего, свободный и универсальный доступ каждого ко всем возможным на ее симметриях средствам общественного производства средств универсального производства. Именно такая система машин, будучи неор-

ганическим и органическим телом способности машин желания к соединению, сможет стать домом, что будет миром.

Предел архитектуры — не готика, как это виделось Гегелю, и даже — не Ла Корбюзье. Это возможность неограниченно варьировать в реальном времени и пространстве архитектуру одного и того же строения, как по форме, так и по материалу, исходя из универсального субстрата строительства и универсального средства производства, так и по возможности останавливаться в этом эксперименте на неопределенное время. Подобно тому, как капля может принимать любую форму для того, кто извлечет ее из океана. Но именно поэтому никогда ничто не будет решено абсолютно, и все всегда сможет стать по-другому.

Итак, не зря говорилось о том, что тело близко нам издалека и далеко, будучи ближайшим. Что для нас могут значить все эти абстрактные, быть может, красивые разговоры об абсолютной системе машин. Познаваемо ли все это, хоть в какой-либо степени? Спрашивают и говорят это едва ли не последние люди, у которых уже все есть в их сидении за ПК и с выходом в «Интернет». Так история, к которой, несомненно, принадлежит техника, как неорганическое тело, ослепляет. Подобно тому, как трудно смотреть на Солнце, трудно сделать все далеко идущие выводы о том, что представляет собой такое развернутое неорганическое тело, как «Интернет». Их не любят делать. Тем более что, кажется, и рубрики «Рабочий стол» в программах уже нет, стерто или же стыдливо, обнадеживающе прикрыто обозначается другими названиями.

Несмотря на все это, кажется, ничто уже не сможет отменить того обстоятельства, что, сидя за ПК, любой человек в той или иной степени находится за «станком», и потенциально за универсальным станком. То есть отчасти он есть рабочий, если рабочим является тот, кто работает за станком, не являясь при этом собственником средств общественного производства, с помощью которых производят средства универсального производства. Проблема всех революций, начиная с буржуазных, до которых по сути их и не было, состояла в том, что не все были рабочими. Насилие поэтому было в прежних его формах неизбежным. Когда ими, в определенном смысле, станет абсо-

лютое большинство, многие проблемы прошлых революций уйдут в прошлое. Просто потому, что это абсолютное большинство станет даже более, чем то оставшееся меньшинство, меньшинством перед лицом Вселенной. Быть более пролетариями, чем пролетарии, и более буржуа, чем буржуа, вот будет их участь. «Интернет» не только будет знать все, он будет и уметь все, будучи тесно интегрированным, с весьма уместно развернутой системой машин, на весьма большом потоке энергии. И для того, чтобы его обобществить, не надо будет репрессировать бывших владельцев, достаточно будет не замечать их ставшие пустыми претензии на значимость, что видно по сайтам, никем не посещаемые. Как возможно будет не замечать такие же одинокие государственные сайты, за ненадобностью.

Если еще будет существовать подобная форма демонстрации информации, необходимы условия всеобщего и свободного доступа ко всем средствам производства. Именно это материальное условие предоставит возможность для всеобщего производства, которое не будет нуждаться в контрреволюции. Для этого необходима интеграция «Интернет» с системой машин в абсолютную систему машин. Если можно создавать и обобществлять, обменивая текстовый файл или файл текстового редактора в «Интернет», то почему это нельзя делать со всем чем угодно? Это псевдо риторический вопрос.

Детальная конфигурация чего-то подобного, в пределе и в промежуточных симметриях, это дело: физических, технических, социологических и гуманитарных наук. То есть всех искусств и наук, которые и будут отныне философией, в совокупности составляя, возможно, единую науку о человеке, не имеющую заранее заданного масштаба для своего развития. Наука, превратившись в ковчег для любых форм человеческого творчества и сознания, будет и условием, и источником общественного богатства этого свободного общества, подобно тому, как это имеет место и теперь в ее несомненном статусе — непосредственной производительной силы.

Таким образом, сколько угодно духа, если это действительно возможность летать, где захочешь, предоставляет эта возможность его любителям. И потому, не стоит обижаться на тех, кто бросится доказывать, что все это невозможно. Так же как и не стоит призывать

напыщенно и помпезно к общему и серьезному делу. Без известной доли иронии все это действительно просто глупость. Без развития системы наемного труда как основы социальной машины, которая объективируется в абсолютную систему машин, все это будет оставаться большей частью возможностью очарования счастливым будущим, «утопией», которой вменяют антиутопии. Отчасти поэтому всеобщий и свободный электронный доступ ко всем товарам и услугам на этой матрице свободного наемного труда может быть ближайшей целью высвобождения свободы от состояния скованности недостатком потребления. Возможность всеобщей, живой связи всего со всем — вот горизонт, к которому стоит стремиться.

# ПЕРЕВОДЫ

Герман Шмитц

## **ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ТЕЛЕСНОСТИ<sup>1</sup>**

### **ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ**

*Нижеследующий отчет о том вкладе, который в своей работе «Система философии» (в 5 томах, 10 частях, Вонн 1964–1980) и некоторых меньших по объему публикациях я внес в теорию тела, лаконичен настолько, насколько это возможно без ущерба для ясности и внятности изложения. Примеры и критические замечания по большей части опущены; вместо них я ссылаюсь на свои публикации, не приводя своей фамилии, а лишь указывая год их выхода в свет. В такого рода ссылках я также достаточно экономен; я рассчитываю на то, что подробные предметные указатели, которыми снабжен каждый*

---

<sup>1</sup> Перевод выполнен по: Schmitz, Hermann. Phänomenologie der Leiblichkeit // Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven. Hrsg. Hilarion Petzold. Junfermann-Verlag, Paderborn. 1986. S. 71-106.

том (и каждая часть тома) «Системы философии», облегчат понимание заинтересованному читателю.

Предметом моих исследований является собственно телесное ощущение – ощущение в собственном теле, – причем я не считаюсь, а скорее борюсь с тем предрассудком, что в данном случае речь якобы идет о чем-то «лишь субъективном» или даже «душевном». То, что люди спонтанно ощущают в области своего тела, не прибегая к свидетельствам зрения, слуха, осязания, вкуса и обоняния, представляет собой сложно структурированную, но до появления моих работ еще понятнейно не осмысленную область. Я постоянно занят выработкой строгих понятий, но при этом таких, использование которых остается «на земле», то есть может контролироваться в относительно тривиальном жизненном опыте.

Меня не удовлетворяет обособленное сканирование предметной области собственно телесных ощущений; скорее я стремлюсь к всестороннему освещению ее главенствующего значения в человеческом бытии и жизненном опыте. С помощью настоящего изложения я в частности хочу развеять подозрение в солипсизме, который якобы присущ моему подходу, поскольку он ориентирован прежде всего на ощущение в собственном теле. Четвертый раздел, с которого начинается специальная часть, следующая за фундаментальными разделами 1–3, посвящен роли тела в коммуникации.

То, что я намерен сказать, может быть адекватно понято лишь в том случае, если будут отвергнуты застывшие тысячелетние догмы классической теории познания и антропологии вместе с их мнимыми проблемами. Поэтому я начну с обзора теоретико-познавательных предпосылок, необходимых для феноменологически объективного рассмотрения того, что доступно собственно телесному ощущению, и оценки его значения в жизненном опыте.

### **1.1. Физиологизм**

Каждый человек, у которого все органы чувств функционируют нормально, в той же мере воспринимает темноту, тишину, пустое пространство, время, атмосферы, обстоятельства и ситуации, что

и цвета, звуки, поверхности и движения. Приведу несколько примеров: долго длящийся звук или свист в отличие от цветов сами становятся продолжительными; время наглядным образом вливается в них. Тишина обладает протяжением, весом и плотностью; есть нависающая полуденная тишина, тупо давящая «свинцовая» тишина, мягкая утренняя тишина, спокойная вечерняя тишина, парализующая и торжественная тишина и т. д. Непривычный воскресный покой, бледные прохладные вечерние сумерки могут висеть в воздухе почти пугающими состояниями. Весеннее утро, хмурый ноябрьский день, летний вечер, грозовая погода представляют собой климатически-оптические атмосферы. Атмосферы — это также и сверхличные, коллективные настроения, такие, как бездумная или безоблачная радость праздника, вызывающее дрожь возбуждение битвы, гётевская «канонерская лихорадка» под Вальми (1969, S. 100f.). Я неоднократно описывал и анализировал такого рода феномены (например, 1967 S. 153–166, 1969 S. 98–106, 201–208, 389–397). Такие атмосферы можно поддерживать и культивировать, например, уют жилища, сразу же бросающийся в глаза еще не успевшему осмотреться посетителю (1977 S. 263–265). Хмурым утром мы, бросив за окно *один-единственный* взгляд, видим, что идет дождь — некое обстоятельство, — еще до того как рассмотрим краски и формы дождя. «Одним взглядом» офицер охватывает положение в бою, водитель — «подозрительную» ситуацию, избегаемую им с помощью мгновенного маневра, обгона или торможения и т. д., а зритель жанровой картины — сложную композицию изображенных на ней персон. Нередко чуткий и опытный человек, взглянув на людей и на вещи, легко и четко воспринимает, «что случилось» (всю ситуацию в целом), еще до того, как он обратит внимание на цвета или шумы и т. д. Все это — истинное, первичное восприятие.

Физиологизм сужает этот широкий спектр восприятия неким антифеноменальным образом. Под *физиологизмом* я понимаю учение, согласно которому послания из внешнего мира достигают человека лишь при посредстве определенных частей тела, таких, как глаз, ухо, кожа, нос, периферийная нервная система и мозг, и лишь в той мере, в какой эти части тела принимают, получают и пропускают опреде-

ленные раздражения. Тот факт, что мы не видим без глаз и что протекающие в глазах процессы в значительной степени обуславливают то, что мы видим, несомненно, однако, констатация, что мы видим при помощи глаз, есть не что иное, как ошибочный физиологистический вывод из этого факта. Из всех перечисленных предметных мест физиологизм выделяет в качестве объектов восприятия лишь цвета, звуки, поверхности и движения; остальные же игнорируются, отчасти за отсутствием соответствующих им сигналов, адресованных органам чувств (темнота, тишина, пустое пространство, время, обстоятельства, ситуации), отчасти из-за неприемлемой для отправителей таких сигналов диффузии (атмосферы).

Физиологизм возникает одновременно с зарождением науки в Греции, распространяется там в V–IV вв. до н. э., обретая у Аристотеля свою классическую форму, в соответствии с которой в качестве предметов восприятия рассматриваются лишь специфические сенсорные качества, четыре общих чувственных свойства — величина, форма, движение, число, — и лишь маргинальным и побочным образом допускается, что воспринимаемое представляет собой ту или иную вещь. Гёте — еще более радикальный физиологист, чем Аристотель<sup>1</sup>. Тот факт, что даже столь тонко чувствующий поэт мог так удалиться от феноменов, свидетельствует о колоссальной мощи традиционной догмы.

## 1.2. Впечатления

Естественными единицами восприятия являются вовсе не ощущения и даже не вещи, а впечатления, понимаемые как предметы. Я понимаю это слово в том же смысле, в каком его используют, говоря о впечатлениях, полученных туристом, о незабываемых впечатлениях, оставшихся после прекрасно проведенного отпуска, или о необычном впечатлении, произведенным каким-либо человеком при

<sup>1</sup> «Мы сказали: вся природа открывается чувству зрения посредством цвета. Теперь мы утверждаем, хотя это и может звучать несколько странно, что глаз не видит формы, а только свет, темнота и цвет вместе являются тем, чем отличается для глаза предмет от предмета и части предмета друг от друга» (Гёте И. В. К учению о цвете (Хроматика). Введение // Гёте И. В. Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957. С. 269).

первой встрече с ним. Весьма показателен пример прекрасно написанного портрета, производящего на зрителя такое впечатление, от которого он не в силах отделаться. Впечатление многозначительно, но не способно точно, а тем более исчерпывающим образом сказать, что оно говорит. Но мы знаем о нем больше, чем можем сказать. Это становится ясным по тому впечатлению, которое мы получаем о каком-либо не слишком открытом человеке, с которым нам приходится иметь дело. Мы учимся «воспринимать» его, тогда как еще совершенно не ясно, что о нем можно сказать. Мы учимся этому потому, что впечатление дает сведения, которые не подвластны нашей способности давать формулировки. Они не подвластны ей не потому или не только потому, что мы неумелые ораторы, а потому, что осознанные или предполагаемые обстоятельства (а также программы и проблемы) содержатся во впечатлении не по отдельности, а в хаотичном разнообразии. Я называю разнообразное *хаотичным*, если в нем все или некоторые случаи тождества и различия его элементов заменены хаотическим отношением, то есть в отношении тождества или различия существует неопределенность; такое разнообразие не поддается счету (1964 S. 311–434; 1980a S. 1f.; *passim* в моей «Системе философии»).

Каждое впечатление выразительно и завершено, в нем есть ядро, состоящее из одного или нескольких предметов (это слово понимается столь широко, что, например, и атмосферы представляют собой предметы), и хаотично-разнообразное «поле» более или менее доступных экспликации обстоятельств, программ и проблем. Между пиками ярких впечатлений располагаются множества неярких. Мы живем в море впечатлений. Вещи вызывают впечатления, например, своим характером, который среди прочего слагается из протенций, то есть из обстоятельств, к которым мы произвольно готовимся, не осознавая их по отдельности. На протенциях «социальной адекватности»<sup>1</sup> основывается совместная жизнь. Особенно настойчиво, даже навязчиво нас преследуют впечатления, сопровождающие встречи с тем, что я назвал полувещами (1978a S. 116–

---

<sup>1</sup> Welzel, H. Das deutsche Strafrecht, 10. Auflage, Walter de Gruyter, Berlin 1967. S. 52–54.

139), например, голосом, взглядом, музыкальной фразой, ночью, определенным теплом (1969 S. 290), холодом и прохладой (1978a S. 127f.). Особенно богатыми впечатлениями — не считая стихов (1977 S. 543–548; 1980a S. 16f.; 1980c S. 82–93) — по всей видимости, являются воспоминания о запахах<sup>1</sup>; с запахом и вкусом печенья связано для *Пруста* его прошлое как впечатление, за которым он следовал через тома своих романов.

### 1.3. Сенсуалистическая редукция

Из впечатлений можно абстрагировать точно так же, как и из тех изолированных признаков, которые физиологизм оставляет предметной стороне восприятия. *Пиндар* и гимнограф «Атхарваведы» соединяют фигуру сияющей богини с золотом, конем и боевой мощью (1977 S. 59; 1980c S. 43), поскольку они — естественно, независимо друг от друга — получают от этих предметов, сколь бы различными ни были их признаки, многозначительные впечатления, говорящие им то же самое или нечто очень похожее. На впечатлениях основывается китайская медицина, например, диагностика по пульсу; с их помощью она создает свою первоначально вызывающую удивление, но тем не менее стройную систему аналогий (1980c S. 42), которая в своем универсализме<sup>2</sup> господствует над китайским мировоззрением. В Европе ей соответствовала — и до сих пор соответствует на более низком, чем официальная наука, уровне — астрологически-гуморально-патологическая картина мира и человека, в полном блеске представленная еще *Парацельсом* и *Кеплером*<sup>3</sup>. В теории классификационный метод *сенсуалистической редукции*, пропагандировавшийся философами начиная с Демокрита, одержал решающую победу лишь в XVII-XVIII вв. При этом осуществляется абстрагирование изолированных признаков на основании тех фрагментов впечатлений, которые физиологизм оставляет предметной стороне восприя-

<sup>1</sup> Прекрасные примеры см. в: *Henning, H. Der Geruch*, 2. Auflage, Barth, Leipzig 1924. S. 47.

<sup>2</sup> *de Groot, J. Universismus*, Reimer, Berlin 1918.

<sup>3</sup> *Strauß, H. Der astrologische Gedanke in der deutschen Vergangenheit*, Oldenbourg, München/Berlin 1926.

тия. Благодаря этому становится возможной точная индукция и статистика, но почва естественного восприятия покидается и предается забвению.

#### 1.4. Рационализм

Теми фрагментами, которые физиологизм, усиленный сенсуалистической редукцией, оставил предметной стороне, жить невозможно. Дождевые капли не сказали бы нам ничего (или сказали бы нечто совершенно иное), если бы мы не могли видеть, *что* идет дождь: то есть определенные обстоятельства. Человек может ориентироваться в обстоятельствах, программах и ситуациях, но не в чувственных данных. Поскольку нужное уже не может восприниматься моментально, оно должно преследоваться субъектом. Физиологизм вызывает появление рационализма, переадресовывающего рассудку (сознанию, душе, духу и т. д.) задачу, заключающуюся в том, чтобы с помощью суждений, категорий, синтезов, «неосознанных выводов» (*Гельмгольц*) и т. п. преследовать то, что было утрачено после разрушения естественного восприятия. Не более чем одной из разновидностей этого рационализма, возникшего у *Платона* («Теэтет») одновременно с триумфом физиологизма и достигшего у *Канта* своего причудливого пика, является и эмпиризм (*Локк, Кондильяк*), сводящий необходимую работу рассудка к комбинации чувственных элементов. С разоблачением физиологического заблуждения призрака дискуссии между рационалистами и так называемыми эмпиристами должен был бы исчезнуть из теории познания.

#### 1.5. Интроекция

В соответствии с гипотезой внутреннего мира для каждого субъекта мир распадается на его внешний и внутренний миры с тем следствием, что предмет внешнего мира может проникнуть в сознание субъекта лишь в том случае, если у него есть хотя бы один представитель во внутреннем мире субъекта. Такие представители — в том случае, если речь идет о каком-либо видимом предмете, ими могут быть, например, некий акт или комплекс ощущений, или душевный

образ, или *idea* и т. п. — в целом фиктивны, они искусственно добавляются лишь в соответствии с якобы само собой разумеющейся гипотезой внутреннего мира (1968 S. 7–13, 33–51; 1978a S. 24–26); но кроме того, этот внутренний мир обогащен и предметами, реальное наличие которых должен признать всякий, ибо они задевают его и обрушиваются на него: телесные порывы; чувства, которые его «охватывают»; мысли, которые у него «возникают» или его «посещают»; решения, которые он «принимает». Такие предметы или происшествия также приписываются субъективному, приватному внутреннему миру индивида; это и есть *интроекция*; я подверг ее опровергающей критике (1969 S. 83–86) и обстоятельно исследовал ее исторические корни (1978b S. 221–232; 1965 S. 445–528; 1969 S. 474–508); как выяснилось, этот процесс мотивирован отчасти физиологизмом и сенсуалистической редукцией, отчасти, и в еще большей мере, стремлением к автономии и личной эмансипации в отношении произвольных порывов. На построение очищенной от заблуждения интроекции и благодаря этому освобожденному для объективного и всестороннего видения и понимания мировоззрения направлены все усилия моей «Системы философии». К ним относится и оценка телесных порывов как предметов особого рода, свободных от подозрения в том, что они существуют лишь субъективным образом как «ощущения органов» или «кинэстезы» в душе или сознании.

Это подозрение вызвано иллюзией, что телесные порывы и чувства отмечены клеймом приватности: считается, что каждый знает их лишь по себе самому и способен в лучшем случае предполагать или догадываться об их наличии у других. Такого клейма не существует или по крайней мере оно не столь рельефно. Хотя телесная боль и знакома нам лишь как приватный предмет, но уже при (столь же телесном) страхе дело обстоит иначе: если в зале, в котором теснятся 100 человек, начнется пожар, позднее скажут, что «вспыхнула паника», а не «вспыхнули сто паник», а под «паникой» в любом случае понимается (слепой, коллективный) страх, а не только стремительное хаотическое движение. Даже если верно, что два человека не в состоянии решить, видят ли они одни и те же цвета, то на этом

основании нельзя прийти к выводу, что каждый из них испытывает свои приватные, недоступные другому цветовые ощущения. Еще более очевидным это становится на примере погоды или (используем выражение, употребляемое также и для обозначения соответствующего состояния в пространствах внутри зданий) климата: еще никто не истолковывал климат внутри какого-либо помещения как приватные душевные климаты присутствующих, а ведь у нас есть в высшей степени шаткие основания полагать, что разные люди испытывают воздействие одного и того же климата. Тем более очевидно, что чувства, подобно атмосферам (и в отличие от аффектации чувством), носят коллективный характер<sup>1</sup>. В своих пространственных исследованиях я установил атмосферный характер множества чувств, даже если ими аффицируется — возможно, вопреки своему окружению — один-единственный индивид (1969 S. 106–133, 280–304; 1973a S. 35–43; 1973c S. 8).

## Понятие тела

### 2.1. Абсолютное место

Телесным следует называть — я специально на это указывал — то, что кто-либо может спонтанно ощутить в области своего тела, независимо от свидетельств зрения, осязания и слуха. Это — не пригодная к универсальному использованию дефиниция (иной факир уже не ощущает телесное как нечто спонтанное, а мы ощущаем в области нашего тела и нечто чуждое телу, например, температуру и окружающую нас атмосферу), а первая ориентировка, полезная уже потому, что она указывает на связь телесного с определенной областью, с местом в пространстве. Это верно, даже если ощущение носит атмосферный характер, например, пронизывающее все тело приятное чувство при купании в ванне. Оно не выходит за

---

<sup>1</sup> См., например: «Возникла атмосфера, тяжелым облаком окутавшая весь офицерский корпус и плотно сгустившаяся вокруг Мюльбе и ассессора. Они должны были что-то делать, это было ясно. „Как“ никто не знал; лишь цель — восстановление оскорбленной чести — представляла собой железную необходимость» (v. Scholz, W. Eine Jahrhundertwende, List, Leipzig 1936. S. 121f).

ее пределы и этим отличается от — в остальном идентичного по качеству — удовольствия, излучаемого каким-либо гармоничным окружением, например, уютным жилищем, когда мы хорошо себя чувствуем и счастливы в лоне своей семьи, скажем, рождественским вечером. Это удовольствие представляет собой атмосферное чувство, изливающееся вне каких-либо локальных рамок, тогда как телесное, напротив, выделяется из окружения и ограничивается определенным местом<sup>1</sup>.

Другой пример такого рода предоставляет нам восприятие погоды (или климата какого-либо внутреннего пространства). Мы ощущаем ее собственным телом, но не как нечто, принадлежащее собственному телу, а как неопределенно просторную окружающую атмосферу; но эта последняя ощущается лишь таким образом, что аффицируемое ею собственное тело, по всей видимости, почти неструктурированное, выделяется из нее: как изнуренное и вспотевшее знойным летом, как зябнувшее в промозглый ноябрьский день и т. д. В силу этого то, что выделяется таким образом, отличается в пространстве, а именно как область или место, которое в зависимости от типа непосредственно доминирующего телесного порыва может время от времени заниматься либо тупой вялостью, либо нервным беспокойством, либо свежим удовольствием и т. д. Способный время от времени быть чем-то занятым выделенный сегмент пространства имеет характер места, но не относительного места. Я называю место *относительным*, если оно может быть идентифицировано в системе мест посредством позиционных и дистанционных связей; осознанность таких достаточных для идентификации мест связей я называю *пространственной ориентацией*; место *абсолютно*, если оно определяется и идентифицируется вне зависимости в том числе и от пространственной ориентации. Абсолютным, например, является

<sup>1</sup> Согласно Башляру, художник *Морис Вламинк* так описывал свое пребывание в «своем спокойном доме»: «Удовольствие, получаемое мною от огня, когда снаружи бушует ненастье, это совершенно животное ощущение. Крыса в своей дыре, кролик в своей норе, корова в хлеву, должно быть, счастливы так же, как я» (*Bachelard, G. Poetik des Raumes*, Hanser, München 1960. S. 119f). Из этого следует, что Вламинку было знакомо лишь телесное, но не душевное удовольствие как атмосферное чувство.

место, в котором собственное тело указанным образом ощущается под воздействием климата. Ведь в ощущении климата нет ничего от пространственной ориентации.

## 2.2. Телесные острова

Упомянув приятное ощущение при купании в ванной и зависящее от погоды «телесное чувство», я указал на те телесные порывы, которые атмосферно пронизывают все тело, пусть даже они не безбрежно изливаются, а заметно выделяются из пространства. Но ощущаемое тело почти всегда в локальном отношении структурировано более тонко, хотя и принципиально иначе, чем зримое и осязаемое тело и перцептивная схема тела, то есть габитуализированное оптическое представление, которое мы обычно имеем о собственном теле. Тело и перцептивная схема тела всегда протяженны и ограничены поверхностью. Но давайте попытаемся столь же постоянно, как мы осматриваем и осязаем себя, «вчувствоваться» в себя, не полагаясь при этом на глаза и руки или на полученные с помощью прежних осмотров и ощупываний образные представления! Это невозможно. Вместо какого-либо постоянного единства ощущающий столкнется с волнением большего или меньшего количества туманных островов, образующих более или менее плотные скопления. Они пребывают в состоянии постоянного, как правило, почти незаметного изменения, они лишены четких очертаний и твердого местоположения. Этот эксперимент можно поставить и на отдельных частях тела, например, ступне. Оптическое и тактильное восприятие дадут знакомое разделение между пяткой и пальцами. Тогда как для собственно телесного ощущения единство формы ступни отсутствует, и ее членение, как правило, осуществляется иначе. Области голеностопного сустава, лодыжки и подошвы образуют самостоятельные телесные острова и сливаются в единую ступню разве что тогда, когда «нога затекла» и ощущается как диффузная, усталая, вялая, застывшая, болезненная масса.

Существуют постоянные, почти всегда (нередко лишь слабо) ощущаемые, отчасти структурно и динамически своеобразные телесные острова в области рта (1965 S. 305–316), анальной зоны (1965 S. 316–324) и подошв, наряду с ними и более летучие образования, которые

можно неплохо изучить на примере головной боли. Фантомные ампутированные части тела — это отколотые телесные острова, в которых продолжается дискретное членение ощущаемого тела за пределами еще наличного зримого и осязаемого корпуса; сами они ни в коей мере не иллюзорны, но просто в силу вводящего в заблуждение сохранения более не адекватной перцептивной схемы тела подстрекают перенесшего ампутацию рассчитывать на находившиеся на их месте части тела, на которые он, например, мог бы опереться. Подобным образом отколотые телесные острова имеют место и при всевозможных иных обстоятельствах (1965 S. 28–35).

### 2.3. Неделимая протяженность

О коже как поверхности нашего тела мы знаем лишь благодаря зрению и осязанию; для ощущения в собственном теле не существует поверхностей<sup>1</sup>. Тем не менее при этом ощущаемое обладает определенным объемом, который можно назвать *до-мерным*, поскольку трехмерное пространство предполагает плоскость как двумерное. До-мерный объем имеет место и при звуке: плоскости нельзя слышать, но у звука есть объем (пышное, выпуклое звучание; широко-тяжело-рыхлый характер глубокого, темного звука по сравнению с резким, узким, плотным, острым характером высокого, светлого звука), и даже торжественная, глухая или напряженная тишина может обладать объемом (широтой, весом и плотностью). Другие примеры до-мерных объемов предоставляют запах или вода, какой она является рассекающему (но не видящему) ее пловцу (1967 S. 386–388). До-мерные объемы обладают неделимой протяженностью; ведь деление объема требует разрезов, которые возможны лишь там, где могут возникнуть поверхности среза, а это для до-мерных объемов исключено.

<sup>1</sup> «Если мы сконцентрируемся на тактильном впечатлении от поверхности кожи, то к своему изумлению заметим, что кожа как таковая, если не вмешиваются какие-либо особые ощущения холода или тепла, вовсе не воспринимается как четко очерченная плоскость; скорее она ощущается как нечто смутно ограниченное, причем это ощущение начинается уже ниже той плоскости, где осознается наличие кожи как таковой» (Hartmann, H., Schilder, P. Körperinneres und Körperschema // *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* 109 (1927). S. 672). Испытуемый ощущал то место на спине, которым он касался ложа, «как какую-то толстую корку, как картон, но не как плоскость» (ebd. S. 670).

#### 2.4. Целостные телесные порывы

Телесные порывы, распределенные по отдельным телесным островам, я называю частичными, причем даже тогда, когда они случайно возникают в равной мере на всех телесных островах. Боль, чесотка, зуд, сердцебиение, холод в голове — все это примеры таких частичных телесных порывов. Они всегда возникают в своего рода климате телесного самочувствия, которое как целостный телесный порыв разом пронизывает ощущаемое тело. К таким целостным порывам относятся прежде всего то, что *Шелер* назвал «жизненными чувствами», то есть свежесть и вялость, однако эти слова уже давно недостаточно специфичны; наш язык слабо развит для описания области целостных телесных порывов. То, что мы имеем в виду, можно объяснить с помощью знакомых каждому вариантов ощущаемого самочувствия сразу после утреннего пробуждения, зависящих от того, как мы спали: мы чувствуем себя, например, подавленными или бодрыми, резвыми, легкими как перышко, дряблыми и обессиленными или оживленными и окрыленными, спокойными или нервными и словно разбитыми; мы можем повесить голову или воодушевленными спешить к новым делам. За это ответственна ощущаемая «атмосфера» собственного тела, на которую можно заметно повлиять всего лишь несколькими чашками кофе. К ней не принадлежат отдельные эмоциональные и когнитивные импульсы, и хотя некоторые телесные острова (например, свободная или тяжелая голова) вносят свой вклад в формирование данного состояния, оно тем не менее представляет собой целостный телесный порыв, ибо при таком самочувствии мы телесно ощущаем самих себя, тогда как при зубной боли или зуде в ноге мы воспринимаем не себя, а болящий зуб или зудящую ногу.

Все целостные телесные порывы обладают абсолютными местами. То, что они вообще, в отличие от таких атмосфер, как погода или чувства, которые для одного лишь непосредственного обращения к ним изливаются безбрежным потоком, привязаны к определенным местам, я показал выше на примере телесных удовольствий. То, что их место не относительно, можно понять, взяв для примера целостную свежесть или усталость: место, в котором ощущается собственная свежесть или усталость, чрезвычайно слабо привязано к систе-

ме пространственной ориентации. Мы не можем ни отграничить его посредством зрения или осязания, ни установить его пределы в собственно телесном ощущении. Но оно не поддается и локализации в перцептивной схеме тела, поскольку усталость и свежесть как целостные атмосферы охватывают все тело сразу, а не делят его в соответствии с позиционно-дистанционной схемой тела на связанные друг с другом части. Если бы место такой усталости определялось ощущением лишь благодаря пространственной ориентации, то эта усталость должна была бы столь же плавно переходить в места окружающих вещей, как окружающий нас туман, который невозможно локализовать позиционно-дистанционным образом. Но дело обстоит иначе. Свежесть и усталость никогда не сливаются с окружающей средой. Всерьез мы никогда не испытываем соблазна смешать свои места с местами чужих тел и на этом основании и им приписать свежесть и усталость. Таким образом, существует какое-то одно место свежести и целостной усталости (существует ведь еще и частичная усталость, например, усталость ног), четко определяемое ощущением без участия пространственной ориентации. Согласно определению, это место есть абсолютное место. Соответствующим образом обстоит дело и со всеми прочими целостными телесными порывами.

### **2.5. Многообразие абсолютных мест**

Всякий целостный телесный порыв обладает неделимой протяженностью (2.3) и занимает абсолютное место (2.4), которое я называю *абсолютным цельным местом* тела. Кроме того, всякий целостный телесный порыв на том или ином телесном острове обладает местом, которое в собственно телесном ощущении четко и определенно отличается от абсолютного цельного места и от мест других телесных островов. Если бы это четкое отличие основывалось только на позиционно-дистанционной пространственной ориентации, то абсолютное цельное место было бы разделено местами телесных островов, а вместе с ним и находящийся в нем целостный телесный порыв, что противоречит факту его неделимой протяженности. Таким образом, места телесных островов, как они предстают перед одним только ощущением в собственном теле, уже определяются независимо от пространственной

ориентации, а следовательно, представляют собой абсолютные места. Но это не исключает того, что они (почти как абсолютное место) к тому же локализируются и в относительных местах, например в перцептивной схеме тела. Ведь согласно определению, абсолютное место наличествует не только тогда, когда какое-либо место не определяется посредством пространственной ориентации, но уже и тогда, когда оно определяется (то есть может быть идентифицировано) независимо от пространственной ориентации. Факт абсолютной локализации в собственном теле был доказан еще в 1906 году Хансом Руппом на примере локализации раздражений от нажима, вызываемых у испытуемых с пассивно и запутанным образом сложенными руками и пальцами. Полученный им результат представляет собой своего рода экспериментальное контрольное испытание моего тезиса о существовании абсолютных мест отдельных телесных островов (1967 S. 253–257).

## 2.6. Дефиниция телесного

Согласно нашим последним результатам, ощущаемое тело охватывает определенное многообразие абсолютных мест. Вследствие этого понятие абсолютного места получает желанный дополнительный кредит. Какое-либо место можно представить себе лишь в той или иной системе различных и соотносящихся друг с другом мест. Теперь выясняется, что для абсолютных мест это условие выполняется благодаря собственному телу всякого наблюдателя. С другой стороны, абсолютные места существуют, по всей видимости, лишь в предметной области собственно телесного ощущения, а тем самым мы обнаруживаем точный и объективный критерий, который без какой бы то ни было оглядки на «лишь субъективные восприятия» позволяет отграничить ощущаемое телесное от зримо или осязаемо корпорального. Поэтому я даю определение: *телесно* то, что находится в каком-либо абсолютном месте.

## Телесное самочувствие

Учение о телесном самочувствии является ядром моей феноменологии телесности. Задача состоит в обнаружении системы категорий

или «алфавита» основных черт, с помощью которых могут быть «зашифрованы» комбинации всех телесных порывов, подобно тому, как вещество «шифруется» посредством системы химических элементов. Поскольку, как мне представляется, я уже неоднократно давал изображение этой системы (прежде всего в 1966 S. 19–35, более развернуто в 1965 S. 73–172 и фрагментарно в 1968, 1972, 1973с, 1975), я ограничусь здесь лишь наброском ее понятийного скелета.

Основополагающей парой телесных категорий является оппозиция тесноты и простора. Слова «тесный» и «просторный» столь хорошо приспособлены к телесности, что черпают свой изначальный смысл лишь из ощущения в собственном теле, а не из оптического опыта, который без данных этого ощущения свидетельствовал бы только о больших или малых размерах, но не о тесноте и просторе. Телесно мы постоянно ощущаем себя в той или иной степени тесно или просторно, благодаря стеснению (движение к тесноте) и расширению (движение к простору), колеблясь между различными пропорциями смешения тесноты и простора. Стеснение преобладает, например, при испуге, страхе, боли, напряженном внимании, подавленности, голоде, дурном настроении, тогда как расширение превалирует тогда, когда у нас становится радостно на сердце, при глубоком расслаблении, тогда, когда мы готовы прыгать от радости или чувствуем себя словно бы парящими в невесомости, когда мы засыпаем, дремлем на солнце, в момент наслаждения и приятной усталости.

Стеснение и расширение могут соотноситься друг с другом двояким образом: соединяясь в динамичной конкуренции и частично отделяясь друг от друга. В первом случае стеснение превращается в напряжение, а расширение — во вздымание (в смысле пышности, а не распухания). Симультанная конкуренция напряжения и вздымания есть телесная интенсивность, последовательная — телесный ритм. Когда же стеснение в большей или меньшей степени отделяется от расширения (и, соответственно, расширение от стеснения), я называю его привативным стеснением (и, соответственно, привативным расширением).

Интенсивная и ритмичная конкуренция напряжения и вздымания характеризуется попеременным преобладанием то одного, то

другого состояния. Напряжение доминирует при страхе и боли, модификациях затрудненного «Прочь!», то есть в условиях торможения влечения к прорыву из тесноты на простор (1964 S. 169–192). Этой ситуации соответствуют полярные способы минимизации страха и боли: иммобилизирующий — посредством выключения влечения (например, «рефлекс имитации смерти»), мобилизирующий — посредством прерывания торможения, удающегося — по крайней мере символически — при вырывающемся наружу крике. Основной формой преобладания вздымания является наслаждение во всех его многочисленных (и отнюдь не только сексуальных) формах. Приблизительное равновесие обоих конкурирующих импульсов достигается при (особенно глубоком) вдохе, который симультанно — а следовательно, относясь к телесной интенсивности — и расширяет, вызывая вздымание, и стесняет, вызывая напряжение; то же самое можно сказать и о приложении телесного усилия. Эта взаимосвязь объясняет многочисленные случаи как перехода друг в друга страха/боли, наслаждения и приложения усилия, так и их взаимного усиления друг другом. Конкуренция напряжения и вздымания при дыхании сугубо интенсивна, при боли в существенной мере интенсивна, при страхе и наслаждении скорее ритмична.

Привативное стеснение относится к напряжению так же, как испуг к страху и боли. Страх и боль суть разновидности мощнейшего стесняющего торможения вздымающегося навстречу им влечения. Во внезапном вздрагивании при (неприятном или радостном) испуге, стеснение, так сказать, высвобождается таким образом, что человек сразу же и в полной мере оказывается «вне себя», тогда как при страхе и боли он лишь «вытесняется». Соответствующий переход от вздымания к привативному расширению может быть объяснен на примере сексуального экстаза. За мощнейшим толчкообразным вздыманием, достигающим кульминации благодаря ритмически организованному торможению, следует, после того как эта кульминация достигнута и пройдена, ощутимое опустошающее извержение и погружение в свободный от тесноты простор, например, погружение в сон, как это было с Зевсом в «Илиаде». При погружении в сон человек — точнее: по крайней мере, сознание — в результате привативного расширения

в конечном счете оказывается «вне себя», подобно тому как при оценке от испуга это происходит с ним в результате привативного стеснения. Эксцессивное стеснение благоприятствует разрыву интенсивно-ритмической связи стеснения и расширения и таким образом способствует эксцессивному привативному расширению (драматический пример: 1977 S. 664, примечание 2620).

Телесный вектор направлен из тесноты на простор, а не наоборот, из простора в тесноту; если не считать аномальных пограничных случаев крайней расслабленности, имеющих место, например, при аутогенном тренинге, то нет никаких оснований утверждать, что мой выдох, взгляд или шаг приходят ко мне из некоего безграничного простора и, словно бы увлекая меня вместе с собой, пронизывают меня, подобно тому как человека застигают или охватывают тоска, уныние или печаль. Всякое расширение есть также и некий вектор, но не наоборот. Так, не расширяющим в подлинном смысле, хотя и бесцельно направленным из тесноты на простор вектором является телесно ощутимый выдох. То же самое относится и к автоматическим векторам рассматриваемой в параграфе 6.2 моторной схемы тела, траекториям привычной моторики. Каждый жест, более того, вся жестикуляция в целом обладают определенной телесно ощутимой формой, использующей разворачивающийся из тесноты простор и нередко намного превосходящей по масштабу непосредственное зримое движение: короткий тычок вытянутого указательного пальца, взятый в качестве ощутимой жестикуляционной фигуры, способен пронзить пространство, а жест объятия охватить его. Телесным вектором особенного значения является взгляд. Тот факт, что в качестве телесного порыва (обладающего неделимой протяженностью) он относится к телесному самочувствию, становится очевидным среди прочего тогда, когда он отводится от окружающего пространства и в качестве «взгляда вовнутрь» служит лишь концентрации (1967 S. 56; 1977 S. 207–209).

Формирование и исчезновение телесных островов находится в закономерной связи с тем напряжением, которое удерживает тело в его единстве: пониженное напряжение ведет к формированию телесных островов и телесному распаду; повышенное напряжение, напротив, ведет к исчезновению телесных островов (1965 S. 151–169).

Лишь одна пара категорий телесности не зависит от фундаментальной оппозиции тесноты и простора: протопатическая и эпикритическая тенденции. Протопатической является тенденция в сторону смутного, диффузного, струящегося, того, в чем расплываются очертания, эпикритической — обостряющая, проясняющая, расставляющая точки и проводящая контуры тенденция. Многие типы телесных порывов могут быть акцентированы как в одном, так и в другом направлении. Протопатическим, например, является мягкое, плавное, нежное удовольствие, которое может быть вызвано поглаживанием и ласковым прикосновением к коже, эпикритическим — сладострастное возбуждение и острая колющая боль, которая например, пробегает по спине. Протопатическая боль — тупая и надрывная, эпикритическая — острая и колющая. Мы могли бы свести эпикритическую тенденцию к стеснению, а протопатическую к расширению, если бы не существовало ярко выраженных типов протопатического стеснения, к каковым относится, например, голод. Его и прочие типы телесных порывов я рассматривал в процессе реконструкции «алфавита телесности» (1965 S. 173–253).

## Тело в коммуникации

### 4.1. Инкорпорация

#### 4.1.1. Внутрителесный диалог

Благодаря интенсивной и ритмичной конкуренции напряжения и вздымания телесное самочувствие оказывается внутренне диалогичным. Например, страх и боль представляют собой столкновение экспансивного влечения и мощнейшего торможения (см. выше), ведущими себя подобно партнерам по диалогу. Они теснятся в теле подобно своевольным захватчикам, как жалуется гётевская Гретхен: «Кто чувствует, как боль роется в моей плоти? Чего боится мое бедное сердце, перед чем оно трепещет, чего жаждет, знаешь лишь ты, лишь ты одна!» (Фауст, стихи 3596–3601)<sup>1</sup>. Обмен преобладанием между

---

<sup>1</sup> Перевод Б. Пастернака: «Кто знает, // Как тают // По капле силы у меня внутри? // Лишь пред тобой я вся как на ладони, // О, пожалей меня и благосклонней // На муку мою воззри!».

напряжением и вздыманием, торможением и влечением, особенно отчетливо заметен при ритмически акцентированных телесных порывах, в которых антагонисты играют этим преобладанием словно мячом и тем самым все более обостряют друг друга; на этом основывается возможность драматизации страха и наслаждения до театральных эффектов («thrill»<sup>1</sup> от страха) и кульминаций, а также возможность конвертации страха и боли в наслаждение (удовольствие от страха и боли, причинение боли при половом акте имеют место уже в животном мире; 1964 S. 237–239; 1965 S. 328–359, где к тому же с этой точки зрения подробно рассматривается и садизм).

#### 4.1.2. Экстериоризация внутрителесного диалога

В состоянии приблизительного равновесия конкурирующие напряжение и вздымание находятся при вдохе и приложении усилия (см. выше), однако если во время первого диалог, или скорее — поскольку в этом случае отсутствует ритмическая, последовательная конкуренция — полифония антагонистов, остается внутрителесным, то в ходе приложения усилия их взаимодействие вырывается наружу в поисках партнеров с таким образом распределенными ролями, что идеально-типической формой этого взаимодействия оказывается борьба как чистое проявление симультанной и последовательной конкуренции напряжения и вздымания (1965 S. 120f.). Впрочем, сепарация отнюдь не должна заходить столь далеко, чтобы можно было говорить об экстериоризации внутрителесного диалога. Существует «восприятие с перевернутыми фронтами», при котором в собственном теле ощущается нечто чуждое, ему не принадлежащее, или же собственный телесный порыв воспринимается как незванный захватчик. Именно в этом смысле в параграфе 2.1 я говорил о страхе и боли, как о погоде, которая ощущается в собственном теле, но не как нечто относящееся к собственному телу (а как нечто атмосферно его окружающее). Другие примеры феноменальной каузальности имеют место в таких случаях, в которых скепсис Юма по поводу воспринимаемости связи между причиной и следствием становится беспредметным уже

---

<sup>1</sup> Дрожь (англ.).

потому, что наглядно действующим оказывается само воздействие, а не какая-либо стоящая за ним в качестве субстрата причина (1978a S. 102–109). При ударе электрическим током оно представляет собой чуждую, непостижимым образом вторгающуюся сверхсилу, ощущающуюся в собственном теле и не находящую никакого предметного воплощения; в переживании этого удара отсутствует бьющая рука, и лишь в физике с целью объяснения вводится понятие электрического тока. Столь же «анонимна» и резкая сила тяжести, ощущаемая тем, кто балансирует и падает, судорожно пытаюсь сохранить равновесие. То же самое, по моему мнению, относится даже к шторму, с которым борются люди. Таким образом, уже в собственном теле начинается экстерииоризация внутрителесного диалога в контакте с обособленными партнерами. К этому подталкивает динамическая конкуренция напряжения и вздымания; ее неприметным симптомом является потребность играть с каким-либо находящимся в руках предметом (например, карандашом или ручкой) (1980b S. 30, примечание 123).

#### **4.1.3. Взаимодействие без времени реакции**

То, что с точки зрения телесного самочувствия оказывается экстерииоризацией внутрителесного диалога посредством распределения ролей между обособленными партнерами, в обратной перспективе, то есть с точки зрения обособленных партнеров, может рассматриваться как их абсорбция в некоем формирующемся *ad hoc* охватывающем единстве. Ее симптомом является синхронная настроенность, взаимодействие без времени реакции. Внутрителесный диалог не нуждается ни в какой связи между причиной и следствием, поскольку он сам представляет собой динамическую взаимосвязь сил или воздействий (4.1.2); его экстерииоризированная форма, осуществляющаяся в процессе взаимодействия телесно настроенных друг на друга партнеров, также не нуждается в какой-либо передаче сигналов, а следовательно во времени реакции. Примеры тому жизнь предоставляет нам буквально на каждом шагу; назову, скажем, антагонистическую сыгранность противников по борьбе (спортивные состязания: теннис, бокс, фехтование и т. д.; борьба среди животных), солидарную сыгранность

в процессе совместной работы (концертирующие музыканты, пилящие рабочие, опускающие весла в такт гребцы), рукопожатие (жест, который в Германии, как правило, используется при приветствии и расставании), разговор (1978a, S. 95–97; 1980b S. 27, 33–35; там содержатся ссылки на соответствующие работы других авторов и их оценка, например, П. Кристиана и Р. Хааса, где рассматривается совместное пиление<sup>1</sup>).

#### 4.1.4. Понятие инкорпорации

Благодаря экстерииоризации внутрителесного диалога телесное самочувствие выходит за пределы собственного тела. Оно включается и принимается в, как правило, недолговечные, всегда телесно-диалогические единства, обладающие структурой телесного самочувствия и динамично-коммуникативным образом соединяющими его с партнерами и предметами. Это событие я называю *инкорпорацией*. Ее можно рассматривать как включение ощущаемого собственного тела в охватывающие ad-hoc-тела или quasi-тела. К ней относятся все феномены очарования (1972 S. 13–15) и внушения (1978a S. 75–94). Чрезвычайно отчетливо инкорпорация проявляется в атмосфере вечеринок; вечеринки представляют собой весьма популярные сегодня возбужденно-веселые коллективные праздничные мероприятия с танцевальным и эротическим акцентом. Когда вечеринка (1980b S. 52–55) начинается, присутствующие сталкиваются с неким порогом сдержанности, преодоление которого требует известных усилий; в ее начале не совсем ясно, состоится ли она вообще. В благоприятном случае порог преодолевается и внезапно устанавливается специфическая для вечеринок атмосфера, «почти физическое ощущение полноты» (1980b S. 54<sup>2</sup>), сравнимое с гётевской «канонерской лихорадкой» (1969 S. 100f.), в которой исчезает обычно преодолеваемая лишь в исключительных случаях

<sup>1</sup> Christian, P., Haas, R. Wesen und Formen der Bipersonalität, Enke, Stuttgart 1949.

<sup>2</sup> Согласно: Lacrosse, J.-M. Bemerkungen über die sozialen Bedingungen für das Gelingen von „Parties“, in: Hammerich, K., Klein, M. (Hrsg.) Materialien zur Soziologie des Alltags (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 20), Opladen 1978, S. 376–388.

межчеловеческая дистанция, заменяющаяся перманентным легким головокружением, связанным со стимулирующей интегрированных участников ответственностью за наличие обстановки раскованности и возбуждения. Та же структура присуща и ситуации разговора, в которой свежий человек с помощью живой, интересной темы заражает усталого новым взаимным пылом, хотя, разумеется, и сам подвергается опасности оказаться инфицированным и парализованным его усталостью (1980b S. 55f., согласно *Эдит Штайн*). Здесь также необходимо преодолеть первоначальный порог сдержанности, некую «мертвую точку», и если это удастся, из первоначально различных «климатов» телесного самочувствия участников возникает новая, общая атмосфера, своего рода возбуждающая стихия, в которой участники сливаются примерно так же, как в атмосфере вечеринки, возможно, с той лишь разницей, что их объединяет более серьезная тема. Нечто подобное происходит и в том случае, если учителю удастся «увлечь» первоначально инертный или рассеянный школьный класс.

#### **4.1.5. Антагонистическая и солидарная инкорпорация**

Инкорпорация осуществляется благодаря экстерииоризации внутрителесного диалога между напряжением и вздыманием не как проекция или «вчувствование» (*Липпс*), а как всего лишь событие включения. Напряжение и вздымание динамично конкурируют в телесном самочувствии, борясь за преобладание; соответствующим образом распределяются роли при инкорпорации. Я называю инкорпорацию *антагонистической*, если она навязывает участникам отношение господства и подчинения или соперничества (конкуренции за преобладание), и *солидарной*, если этого не происходит. Ее участниками не обязательно являются какие-либо лица; привлекательная, приковывающая внимание вещь или даже только тема, например, детективный роман, может стать доминирующим партнером в антагонистической инкорпорации. Солидарная инкорпорация возможна лишь во взаимосвязи с антагонистической (1980b S. 39–43), например, общий труд или тема при солидарном пилении, гребле или музицировании. Из приведенных в моей работе приме-

ров я выделю здесь одно сообщение Пиаже: «Некий наш сотрудник ждет, пока его жена докурит сигарету, прежде чем они уйдут. Сам он курит трубку. При этом ловит себя на том, что быстрее курит свою трубку, чтобы его жена быстрее покончила со своей сигаретой! В какой-то момент иллюзия была полной, пока он не осознал характер своих действий»<sup>1</sup>.

#### 4.1.6. Односторонняя и взаимная инкорпорация

Антагонистическая инкорпорация может быть односторонней и взаимной. Она односторонняя, когда доминирующая роль твердо закреплена за одним из партнеров, и взаимна, когда эта роль флуктуирует в силу взаимодействия участников динамичной конкуренции. Односторонняя инкорпорация имеет место, например, при очаровании и гипнозе; типичным трюком суггестора, служащим для предотвращения флуктуации его доминирующей роли, является «центральный взгляд», направленный на переносицу партнера (1969 S. 381f.; 1978a S. 90) и мешающий ему таким образом скрестить свой взгляд с взглядом суггестора, чтобы между ними могла завязаться борьба взглядов (1969 S. 381f.), способная перерасти в соперничество за доминирующую роль. Подобным образом такого рода стабилизации доминирования в антагонистической инкорпорации может служить и неподвижный взгляд вытаращенных глаз<sup>2</sup>. Гораздо более важной для контактов людей и животных является взаимная инкорпорация. Так, например, она господствует в любовной игре — причем не только сексуальной, например, в имитационных отношениях мать/ребенок, — в разговоре во всех его паралингвистических и не-вокальных компонентах, во встречах глаз и рук (1980b S. 28, 31–36, 94–101). Взаимная инкорпорация является важнейшим «датчиком», с помощью которого люди согласовывают друг с другом свое поведение. Она ответственна за «спирали обоюдности», которые уже по эту сторону

<sup>1</sup> Piaget, J. Das Weltbild des Kindes (La représentation du monde chez l'enfant, 1926, deutsch), Klett, Stuttgart 1978. S. 138.

<sup>2</sup> «Когда он пришел ко мне, у меня возникло впечатление, что мной на неопределенное время овладела пара широко открытых глаз» — Альберт Шнейер о своей первой встрече с Гитлером, цитата приводится в 1978a S. 79.

всех глубинных межчеловеческих конфликтов (*Лэйнг*) способствуют, например, (анализируемой *фон Гоффманом*) регуляции непроизвольного стремления избежать столкновения на узких, людных тротуарах (1980b S. 56f.). В отношениях с партнерами, которые не являются людьми, взаимная инкорпорация вызывает среди прочего (названный мной в 1972 S. 17f. по одному месту из «Родной дочери» *Гете*) эффект *Евгении*, выражающийся в обоюдном «разжигании» опасной отваги в отношениях между всадником и лошадьё, а в современных условиях между водителем и автомобилем.

#### 4.1.7. Впечатления о других

Сосуществуя с другими, мы получаем о них определенные впечатления. Сенсуалистическая редукция способствует распространению предрассудка, что их источниками являются цвета, формы, шумы и т. д., понимаемые как подлежащие дешифровке сигналы. То, что мы воспринимаем, общаясь с каким-либо человеком, мы рассмотрим в параграфе 5.3. Цвета, формы, шумы и т. д. имеют здесь лишь побочное значение. Но впечатление от присутствующего другого и его устойчивое обособление возникают отнюдь не только из восприятия, но в той же мере и из взаимной инкорпорации. Затаенный гнев, раздражение, недовольство другого чувствительный человек ощущает не только по выражению его лица и другим внешним и поведенческим симптомам, но и в той же мере и даже скорее по своему собственному неловкому, недоуменному или испуганному смущению; удовольствие, непринужденную заинтересованность другого он в определенной степени замечает благодаря тому, что у него самого становится легко на сердце. Исходя из своего собственного телесного самочувствия, тонко чувствующий человек подчас способен сделать более непосредственные и тонкие выводы о своем партнере по разговору, чем наблюдая за его лицом, руками, осанкой или прислушиваясь к его голосу. Иногда приход или присутствие какого-либо человека в комнате способно заморозить атмосферу или сделать ее теплой, легкой и сердечной. Несомненно, здесь играют свою роль и его взгляд, голос, осанка, однако, остальные сразу ощущают это изменение в собственном теле. Этой способностью их наделяет фор-

мирующее в их инкорпорации с соответствующим лицом телесно-диалогическое целое, в котором чужое участие имеет почти такое же значение, как и свое собственное; мы ощущаем его в собственном теле точно так же, как слышим мелодию, складывающуюся из звуков, которые уже прозвучали, тогда как сама она еще остается в звучащей конструкции. Таким образом, способ постижения другого, ощущение его особенности и его имеющей место в данный момент конституции, также представляет собой «восприятие с перевернутыми фронтами описанного в параграфе 4.1.2 типа, подобное восприятию погоды, удара электрическим током и резкой силы тяжести: мы ощущаем другого в собственном теле, чувствуя себя странным образом задетыми. Соответствующим образом обстоит дело и с теми впечатлениями, которые животные производят друг на друга, животные на людей и люди на животных.

#### **4.2. Экскорпорация**

Праздный взгляд путешественника, обращенный наружу сквозь окно автомобиля, иногда странным образом оказывается прикован к беспорядочно проплывающим мимо картинам, ни на чем при этом не сосредотачиваясь: он экстатически следует туда, куда он направлен, к пронизываемому им простору, тогда как отдельные фигуры, встающие перед ним, остаются не более чем кулисами. Такой взгляд легко цепенеет, отрешается, и если едущий по трассе с широким обзором, где ничто особенное не привлекает внимания, находится за рулем, он может впасть в состояние транса, уже не раз приводившее к авариям на автобанах. Подобное вряд ли бы с ним случилось, если бы он шел вдоль трассы пешком; транс содержит в себе шанс благодаря расслабленному состоянию словно бы потеряться во взгляде, который как телесный вектор, ведущий из тесноты на простор (3), как будто магнетически притягивается им. Похожее состояние возникает при пристальном всматривании в блестящие предметы. Этот транс также представляет собой телесную коммуникацию и разновидность очарования, но уже не в результате столкновения конкурирующих импульсов в процессе экстериоризации внутрителесного диалога, а в

результате излияния из тесноты на простор. Я назвал ее экскорпорацией, охарактеризовал ее некоторые формы (в том числе и не связанные со взглядом) и дал оценку ее роли в восприятии различных качеств (1980b S. 87–102, 215–227). Здесь же достаточно ограничиться кратким указанием.

## **Тело в восприятии**

### **5.1. Инкорпорация в восприятии**

Впечатления являются естественными единицами восприятия (2.1); выделить из них в чистом виде такие «чувственные качества», как цвет, звук, запах, удастся чрезвычайно редко, быть может, только в процессе экскорпорации (4.2; 1978a S. 219–223). Но и в нормальном восприятии чувственные качества, если они не находятся в вещах, как правило представляют собой лишь манифестации полувещей (1978a S. 116–139), с которыми их обычно путают. Полувещи, как и вещи, являются устойчивыми единствами, представляющими то в одном, то в другом облике; они отличаются от вещей своей неспособностью к смене характера (1978a S. 139–148), к тому, чтобы оказываться еще и явлениями совершенно иного стиля и характера. Так, например, голоса являются полувещами в отличие от последовательностей звуков, в которых они проявляются. «Звуковая последовательность растет, голос нет» (1978a S. 120). Тон — полувещь, поскольку он может нарастать, идти на убыль, стихать и т. д. и при этом обладает таким своеобразием, quasi «личностью», что уже при некоторых незначительных изменениях иного рода (например, тембра) у нас возникает впечатление, что теперь мы слышим какой-то другой тон. Холод, прохлада, жара могут быть полувещами (1978a S. 127f.). Взгляд, ветер, боль, приступ которой испытывает больной, мелодия, звучащая в чьей-то голове, суть полувещи. Целиком во власти вещей находится музыка (1978a S. 234–240), и опытный и понятливый слушатель отличается от человека немзыкального прежде всего тем, что первый способен услышать звуки как манифестации таких полувещей там, где мимо второго лишь проносятся шумовые массы. Полувещи яв-

ляются (дружественными или враждебными) самыми навязчивыми, самыми агрессивными объектами восприятия; например, для нервного человека нейтральные звуковые ткани превращаются в мешающий шум, поскольку они вбирают в себя нечто от физиономии спектра тех голосов, которые ранят его как агрессивные полувещи (1978a S. 134f.). Полувещи суггестивны; мы обращаемся к ним в результате инкорпорации, поскольку суггестия есть инкорпорация (4.1.4). Вещи, меняя свои лица, фазы и даже характеры (и оставаясь позади этой смены), также утверждаются в восприятии (1978a S. 139–170) в той доминирующей роли, которую они играют в процессе односторонней инкорпорации, благодаря тому, что они, например, привлекают к себе взгляд или даже придают определенный стиль прочим способам обращения к ним.

## 5.2. Эксперимент Кляйнта с вращающимся стулом

Эксперимент Кляйнта<sup>1</sup> с вращающимся стулом доказывает зависимость отчетливого восприятия вообще, и восприятия вещей в особенности, от инкорпорации (1967 S. 233–235; 1978a S. 34f.; 1980b S. 100f.). Испытуемые с закрытыми глазами вращаются с неосознаваемой им скоростью; когда они после этого, ничего не подозревая, открывают глаза, вещи «исчезают», воспринимаемое первоначально кажется хаотичным, диффузным, сплошным, как будто сказочным. После краткого отдыха все снова становится нормальным. Нормальное оптическое восприятие, в особенности восприятие вещей, «склеивается» лишь во взаимосвязи с определенной структурой векторов телесного внимания, с помощью которых наблюдатель словно бы привязывается к увиденному. При осознанном вращении структура как будто сохраняется, и затем без труда может быть заполнена новым материалом. Однако в силу того что испытуемые ни о чем не подозревают, прежде хорошо налаженный контакт между телесными векторами внимания и воспринимаемым внезапно обрывается; он должен быть вновь установлен, и на этот промежуток приходится наблюдавшаяся Кляйнтом фаза дезориентации и отчужденности.

<sup>1</sup> Kleint, H. Versuche über die Wahrnehmung // *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 1. Abteilung: *Zeitschrift für Psychologie* 148 (1940). S. 51f.

### 5.3 Двигательные суггестии

В собственном теле, кроме действительно осуществляемых и в переживаемых качестве осуществляемых движений, мы ощущаем некие суггестии, подозрения, намеки на нередко весьма навязчивые и характерные движения; например, в каждом жесте присутствует определенная (как правило, гораздо более объемная) жестикуляционная фигура; я уже упоминал такого рода фигуры, рассматривая телесный вектор (3). Другими примерами являются ощущаемые среди прочего при усталости, наслаждении, гордости, радости как-если-бы-движения погружения, вздымания, подъема, мощного расширения, парения и т. п. (ср. также описания в 1967 S. 36, согласно *Michotte und Galli*; 1978a S. 44, примечание 129, о гипнотизируемых). С другой стороны, такие двигательные суггестии дают воспринимаемым образам в первую очередь их форму; в таком случае я называю их фигурными линиями (1978a S. 37–47 и *passim* в моей «Системе философии», начиная с 1966). В двух первых строках знаменитого одноименного стихотворения *Конрада Фердинанда Майера* римские фонтаны (*Бернини* перед собором Святого Петра) как бы между прочим (без прямого указания) и тем не менее весьма недвусмысленно характеризуются посредством двигательной суггестии гордого подъема по невозмутимо струящейся жизненной силе (1978a S. 40), и тем самым поэт «попал в самую точку», описав естественное впечатление от образа воспринимаемого; это попадание удается ему не в последнюю очередь благодаря поэтическому ритму, который сам представляет собой двигательную суггестию (1977 S. 560–562; 1978a S. 238; 1980с S. 90–93) и в значительной мере придает поэзии (так же, как музыкальный ритм музыке) ее способность «задевать за живое», поскольку такие двигательные суггестии также могут ощущаться в собственном теле как телесные порывы. Кроме того, музыкальные полувещи, от которых в музыке зависит столь многое, что именно в восприимчивости к ним заключается превосходство музыкально одаренных людей над немусикальными (5.1), почти все без исключения представляют собой фигурные линии (1978a S. 234–253, ср. 1967 S. 57f.). А что мы обычно воспринимаем оптически? Когда полиция спрашивает свидетеля о внешности

какого-либо (подозреваемого ею) мужчины, с которым тот только что разговаривал, описание полезных для розыска черт нередко оказывается весьма скудным, но отнюдь не потому, что свидетель как-то «неправильно смотрел»; однако в обычной непринужденной обстановке мы видим не столько признаки, сколько двигательные суггестии, например, фигурные линии осанки (прямой или сутулой, расслабленной или напряженной) и жестов или, скажем, орлиного изгиба носа, затем взгляд, колючий или горящий, спокойный или нервный, ясный или мутный.

Двигательные суггестии являются своего рода «общим знаменателем» восприятия и собственно-телесного ощущения. Вместе с синэстетическими характерами, о которых речь пойдет ниже, они наделяют воспринимаемое непосредственным родством с телом, делающим, например, при непринужденном восприятии физиономии, мимики и голоса других людей и животных, почти излишним все те операции по дешифровке и интерпретации (заклучения по аналогии, вчувствование, проекции, апперцепции и т. п.), над которыми, вновь и вновь запутывая суть дела, бились философы и психологи, находившиеся в плену физиологистического предрассудка (1.1).

#### 5.4 Синэстетические характеры

С чувственными качествами всегда сращены синэстетические характеры, которые редко вызывают подлинные синэстезии, но вынуждают так называемые специфические чувственные качества совершить *metábasis eis állo génos*<sup>1</sup> (теплые цвета, светлые тона и т. д.). Они представляют собой своего рода инфильтраты телесных порывов в восприятии. Это чрезвычайно отчетливо проявляется в массивных свойствах звука (протяжение, вес и плотность), высмеивавшихся в традиционной, физиологистической теории восприятия на том основании, что в тишине специфические чувственные качества полностью отсутствуют. Я показал (1968 S. 58–66), что эти синэстетические массивные характеры светлого и темного звука появляются в определенных комплексах, которые, как правило, можно обнару-

<sup>1</sup> Переход в другой род (греч.).

жить именно в собственно-телесном ощущении, а не в каком-либо ином восприятии.

Поскольку я много занимался синэстетическими характерами в других местах (1978a S. 47–69; 1968 S. 51–68), я ограничусь здесь только одним примером возможности их преобразования в двигательные суггестии. Некоторые консонанты (фортис-консонанты<sup>1</sup>) обладают динамической физиономией, хотя я и не склонен видеть в них, выступающих в качестве бессвязных шумов, характерную двигательную суггестию. Тем не менее они обладают мобилизующим, даже тревожащим воздействием: «Даже самый энергичный призыв к тишине не привлекает такого непосредственного внимания громко спорящей группы людей, как один-единственный отчетливо произнесенный шипящий звук „псст“»<sup>2</sup> (с другими примерами тревожащего воздействия подобных звуков у людей и животных). Благодаря своей особенности быть телесно ощущаемым синэстетический характер шума пробуждает в таких случаях схожую с ним в этом отношении двигательную суггестию вскакивания, рождающее смятение, которое уже при малейшем дальнейшем усилении готово перерасти в паническое бегство (1978a S. 79).

## Тело в пространстве

### 6.1 Слои пространственности

Традиционные учения о пространстве от геометрии до психологии под водительством философии совершают ошибку, состоящую в том, что берут в качестве эталона самую высокоорганизованную модель, видение твердого тела в центре поля зрения, и пренебрегают примитивными, но основополагающими и необходимыми слоями пространственного опыта. Этот опыт, по всей видимости, разворачивается всего лишь на трех уровнях или переходах от одного к другому. Низшим из них является экстенциональное пространство, на него накладывается векторное пространство, а на него — локальное

---

<sup>1</sup> Согласно: Ertel, S. Psychophonetik, Hogrefe, Göttingen 1969. S. 153.

<sup>2</sup> König, O. Urmotiv Auge, Piper, München/Zürich 1975. S. 93.

пространство с тремя измерениями, которое обычно лежит в основании рассуждений о «пространстве». Оба нижних уровня разделяют структуру с телесным самочувствием; лишь при переходе к третьему уровню вместе с появлением плоскости начинается отчуждение пространства от тела; отсюда название моей книги (1967). Оно подразумевает не то, что пространство принадлежит телу человека, а лишь то, что его структуры согласуются со структурами телесного самочувствия. Образ тела в пространстве искажается, если пренебрегают этими близкими телу глубинными слоями пространственности.

### 6.1.1. Экстенциональное пространство

Экстенциональное пространство состоит из одного простора, в котором выделяется абсолютное место (или многообразие таких мест). Чистое экстенциональное пространство постоянно присутствует в ощущении климата (погоды или климата закрытого пространства). В собственном теле мы ощущаем некий смутно разливающийся по простору климат, в котором мы пребываем, и собственное тело, выделяющееся из него в абсолютном месте и им затрагиваемое. Дальнейшую пространственную структуризацию нельзя вывести только из ощущения климата. Другими примерами являются различного рода целостные поля, а при известных обстоятельствах даже безоблачное синее небо, когда мы долго лежим и смотрим на него, но при этом не намечаем никакого вектора или иного принципа структуризации (1967 S. 52; 1977 S. 121). Если не только абсолютное место выделяется из простора, но и простор выделяется на фоне абсолютного места, я называю это экстенциональное пространство *артикулированным*. Артикулированное экстенциональное пространство способно проникать и в более высокие слои пространственности, не разрушая при этом их структуру. Под этим углом зрения я подробно анализировал пространственные страхи и экстазы (1967 S. 136–196).

### 6.1.2. Векторное пространство

В телесном векторном пространстве телесные векторы, такие, как взгляд, или такие моторные векторы, как хватание, шаг, паде-

ние и жесты, выступают в качестве посредников между абсолютным местом тела (или абсолютным местом телесного острова) и простором, поскольку они необратимо ведут из тесноты на простор и делят последний на определенные области. Они не обязательно должны быть прямыми. У них может иметься какая-либо цель (например, цель взгляда, цель захвата), но как актуально, так и потенциально, они идут дальше нее и, в частности, не образуют никаких соединительных веток, в которых можно было бы усмотреть два четких вектора (к цели и от нее к абсолютному месту). Поэтому в чистом векторном пространстве не существует и никаких относительных мест; ведь позиции и дистанции предполагают наличие сетей обратимых парных связей. Наряду с телесным векторным пространством существует векторное пространство чувств, поскольку последние как направленные (что, однако, еще не делает их центрированными или целенаправленными) атмосферы, исходя из простора, пронизывают охваченное ими тело (1969 S. 264–280, 349–360). Эти векторы также необратимы и посредничают между простором и абсолютным местом, но не ведут из тесноты на простор.

Телесное векторное пространство — это домен моторики. В нем осуществляется ориентация всех четких, свободных, изящных движений, всех произвольных жестов и животных действий, и лишь неуклюжий человек, ученик или тот, кто что-то ищет, ориентируются в моторном поведении по позициям и дистанциям (1967 S. 62, 252–273). Виртуозное спортивное упражнение, например, следует определенной жестикуляционной фигуре, которая в качестве двигательной суггестии представляет собой телесный вектор (1967 S. 266f.). Особенно четко проявляется независимость свободного моторного поведения от ориентации на относительные места во время танца, ибо он предполагает в равной степени непринужденную готовность двигаться как вперед, так и назад: в тыловом поле не предполагается никакой возможности ориентироваться на относительные места (1967 S. 69–71). Чистая векторная пространственность может наблюдаться и в компенсирующей моторике человека, который, балансируя, пытается избежать падения.

### 6.1.3. Локальное пространство

На фундаменте телесного векторного пространства, после того как на основании позиционных и дистанционных связей между целями телесных векторов вводятся относительные места, возникает локальное пространство. Такие позиции и дистанции предполагают наличие, во-первых, обратимых, функционирующих в обоих направлениях соединительных веток между целями векторов и, во-вторых, сети таких парных связей. Возможность для формирования таких сетей дает, пересекая ход телесных векторов вглубь пространства, простирающаяся вширь плоскость. Она — источник отчуждения пространства от тела; плоскость нельзя ощутить в собственном теле, ее можно лишь видеть и осязать (в том числе и на поверхности своего тела). Плоскости преграждают путь телесным векторам как автономные площадки для образования и преобразования сетей парных связей между целями таких векторов. Тем самым они выполняют и функцию отражения, способствуя (частичному) преобразованию этих векторов в обратимые связи таким образом, чтобы абсолютные места тела, как истоки таких векторов, могли быть включены в систему относительных мест — главный шаг в развитии детского пространственного представления (1967 S. 405–412). Наконец, лишь с возникновением плоскости пространство обретает измерения; до этого объем сугубо динамичен, он представляет собой двигательную суггестию вздымающегося свода или напряженного сжатия и т. д., и лишь из плоскости рождаются — по нисходящей — линии и точки и — по восходящей — трехмерные области (1967 S. 370–405).

Как возможно структурирование пространства, не связанное с плоскостями, можно понять на примере пространственности звука (1967 S. 385f.). Они лишены плоскостей и относятся к векторному пространству, хотя уже и обогащены признаками локально-пространственной структуризации: слышать можно не только векторы, но и расстояния, однако лишь расстояния, отделяющие источники звуков от собственного абсолютного места, а не расстояния между самими источниками звуков. Эти слышимые расстояния также не включены в необратимые связи: мы слышим, что нечто близко или далеко, дальше, чем какой-то другой источник звука, но не слышим

в той же мере, насколько мы сами близки к слышимому; это можно установить лишь с помощью слухового впечатления. Связная позиционно-дистанционная структуризация пространства на основании одного лишь слуха невозможна. Ведь мы слышим до-мерный, динамический объем в синэстетических массивных характерах звука. Соответственно и свидетельство зрения ничем не отличалось бы от свидетельства слуха, если бы мы не могли видеть плоскости.

*Локальное пространство* есть структуризация простора посредством системы относительных, определяемых позиционно-дистанционными обратимыми связями мест. Как следует из вышесказанного, оно может возникнуть лишь на фундаменте телесного экстенционального и векторного пространства, пусть даже этот генезис и не содержится в его понятии. В конечном счете, относительные места получают свою определенность от абсолютных мест телесного самочувствия. Но из этого нельзя сделать автоматический вывод о том, что местоположение тела представляет собой некую «эгоцентрическую точку отсчета»; *Бишоф* с полным правом критикует эту гипотезу «эгоцентрической локализации», отмечая, что «в этой универсальной формулировке» она «с феноменологической точки зрения, безусловно, ошибочна»<sup>1</sup>. Это верно, поскольку в силу инкорпорации собственное тело зависит от объемлющих ad-hoc-тел, в том числе и в том, что касается источника его векторов (1978a S. 73f.); эти объемлющие тела могут даже ощущаться в собственном теле, подобно тому как мелодия уже слышится в звуках, в которых она еще полностью не воплотилась (и тем самым не завершилась) (4.1.7).

## 6.2. Перцептивная и моторная схема тела

Понятие схемы тела возникло в неврологии, но в феноменологическом отношении оно еще недостаточно дифференцировано; внимание обращается исключительно на перцептивную схему тела, тогда как специфический характер моторной схемы тела упускается из вида. Перцептивная схема тела есть привычное оптическое представление собственного тела. Моторная же схема тела есть обеспе-

---

<sup>1</sup> *Bischof, N. Psychophysik der Raumwahrnehmung, in: Handbuch der Psychologie, 1. Band, 1. Halbband, Hogrefe, Göttingen 1966. S. 312, 325 примечание 34.*

чивающая и направляющая контролируемое моторное поведение ориентация по пространственному расположению частей собственного тела. Я показал (1967 S. 243–247), что эта схема тела обладает векторно-пространственным характером, а потому она принципиально иного рода, нежели перцептивная. Ведь эта ориентация предполагает наличие некоего отправного пункта, исходя из которого моторно релевантные части тела могут быть обнаружены в определенных векторах и областях. Этот отправной пункт есть местопребывание действующего центра в моторной схеме тела; если бы он находился, например, в правом локте, то обе руки оказались бы слева. Это было бы плохо для координации их движений, которая основывается на автоматическом различении правого и левого. Когда я двигаю руками, я без труда способен найти и различить правую и левую руку; но если бы меня попросили проделать этот путь в обратную сторону и, двигаясь по направлению, ведущему от рук, найти себя, тот отправной пункт, находясь в котором я разделяю руки на правую и левую, то я бы растерялся. Таким образом, моторная схема тела напоминает сложную партитуру, которая для совершения собственного движения исполняется своего рода оркестром, состоящим из вступающих, сменяя друг друга, частей тела, участвующих в движении; дирижер, регулирующий порядок их вступления, остается невидимым, поскольку он связан с оркестром необратимыми телесными векторами, а не обратимыми связями, из которых могут вырасти локально-пространственные позиционные и дистанционные отношения.

### **6.3. Оптико-моторная координация**

Пока не раскрыта векторная пространственность моторной схемы тела и взгляд не рассматривается в качестве телесного вектора, простая и первичная согласованность взаимодействия зрения и действия, например, при ремесленной работе или вождении автомобиля, будет оставаться загадкой. При благоприятных условиях такого рода деятельность осуществляется отнюдь не таким образом, что сначала мы нечто видим, а затем обрабатываем увиденное и, наконец, реагируем на него; в данном случае взгляд и моторика взаимодействуют без времени реакции, как партнеры по инкорпорации (4.1.3). Это воз-

можно постольку, поскольку сам взгляд может представлять собой телесный вектор в структуре моторной схемы тела (1967 S. 289–292, 298–301); в таком случае его сосуществование с рукой не более загадочно, чем компенсаторное взаимодействие различных конечностей при балансировании.

### **7. Тело в состоянии аффективной затронутости**

Аффективная затронутость — это затронутость чувствами и телесными порывами. Аффективная затронутость телесными порывами состоит попросту в том, что факты этой затронутости для самого затронутого являются субъективными. Я не могу здесь подробно останавливаться на своей тщательно разработанной теории субъективности, которая во многом посвящена именно этой проблематике (1969 S. 1–90; 1973a S. 527–545; 1980a S. 27–36; 1981b; 1981c); я ограничусь рассмотрением аффективной затронутости чувствами в том аспекте, что она представляет собой телесную затронутость (о другом аспекте см. 1969 S. 138–148). Чувства — это охватывающие атмосферы, причем даже тогда, когда они увлекают только одного какого-нибудь индивида, находясь в полном противоречии с окружающим его настроением (1969 S. 98–133); доказательством тому является социальный чувственный контраст (1969 S. 151f.; 1974 S. 335f.), который я оставляю здесь без дальнейших толкований. От чувства следует отличать чувствование чувства, а это чувствование может быть двояким: простым восприятием чувства как атмосферы и аффективной затронутостью (охваченностью) чувством. Мы можем воспринимать чувства, не будучи охваченными ими. Это происходит, например, с серьезным участником карнавного праздника, если его атмосфера дурацкого веселья не заражает, а, напротив, погружает в печаль. Другим примером может быть лучезарная радость ребенка во время раздачи рождественских подарков, неудержимо распространяющаяся вокруг как атмосфера, тогда как взрослые, хотя и причастны этой атмосфере, однако, лишь благодаря заранее включенному симпатическому чувству радости за другого, ибо они уже не способны радоваться столь наивно и чисто. В данном случае имеет место разве что опосредованная охваченность. Непосредственная же охваченность чувством всегда представляет со-

бой телесный порыв. Это можно увидеть при сравнении первичного и симпатического — в приведенном выше смысле — чувств в их проекции на феномены жестикуляционной уверенности и неуверенности (1969 S. 155; 1981a S. 17f.). Радостный человек может скакать и подпрыгивать, печальный — стонать и сидеть с безучастным и потерянным видом, гневный — сжимать кулаки, отчаявшийся — громко смеяться и т. д.; но никто из таким образом затронутых не станет смущенно спрашивать, как это делается. Тогда как сочувствующий как раз достаточно часто вынужден смущенно спрашивать, каким образом он должен выразить свое сочувствие, поскольку он сталкивается с горем, которое «обрушилось» не на него самого. Симпатическое чувство, как правило, представляет собой своего рода приступ, не поглощающий и не захватывающий затронутого телесно и не заставляющий его совершать какие-либо специфические телесные действия, которые с поразительной уверенностью способен совершать даже самый неловкий человек, если только он охвачен чувством. Лишь в том случае, если сочувствие «насквозь» пронизывает охваченного и становится телесно ощущаемым, его жесты становятся столь же спонтанными и естественными, как и жесты, сопровождающие первичное чувство.

На рубеже столетий *Джеймс* и *Ланге* произвели сенсацию, выдвинув популярный тезис, что чувства являются всего лишь «органическими восприятиями». Этот тезис ошибочен в двух отношениях. Телесным всегда является не само чувство, а лишь аффективная затронутость чувством; кроме того, эта аффективная затронутость выступает не только в форме «органических восприятий», или скорее — как говорю я во избежание этого искажающего суть дела выражения — фрагментарных телесных порывов на телесных островах, но как минимум в той же степени и в форме целостных телесных порывов, среди которых важную роль играют мгновенно пронизывающие тело двигательные суггестии (невозмутимый подъем при гордости, погружение в блаженство и т. д.) (1969 S. 156–158, против К. Штумпфа<sup>1</sup>). Но и фрагментарные телесные порывы имеют весьма важное значение для охваченности: у нас легко на сердце, теснит грудь, сдавливает горло; та-

<sup>1</sup> *Stumpf, C. Über den Begriff der Gemütsbewegung // Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, 1. Abteilung: Zeitschrift für Psychologie 21 (1899). S. 47–99.*

кие выражения отсылают к тесноте и простору, главным измерениям ощутимого телесного самочувствия (1969 S. 156–165).

## Тело в персональном бытии

### 8.1. Примитивное и развернутое присутствие

Бодрствующий, разумный человек живет в качестве такового в развернутом присутствии. Как персональный субъект, он возвышается над «здесь и теперь», с которым он телесно связан; он опережает свое наличное бытие, о чем, например, свидетельствует возможность обдумывать и принимать даже собственную смерть, собственное небытие, а также способность проецировать форму однозначности, тождество и различие, на материю мира во всех направлениях своего опыта (например, ожидая или вспоминая). Элементарно-телесная затронутость, которая, скажем, при сильном испуге, страхе, боли и катастрофическом чувстве стыда, при необузданном оргазме и во всех панических состояниях вгоняет его в тесноту и отдает на произвол мгновенного, уничтожает эту развернутость присутствия. В этих случаях персональный субъект погружается в свои «здесь» и «теперь», сливающиеся с ним и друг с другом, и действительность охватывает затронутого непосредственно, лишая его способности соблюдать дистанцию; всякая однозначность съезживается до точки мгновенного, которому он отдан на откуп. Это — примитивное присутствие, и в своей повседневности мы можем обрушиться в него в любой момент, например, на улице с оживленным движением, которую мы легкомысленно и рассеянно переходим, чтобы затем со своего рода сомнамбулической, инстинктивной уверенностью, характерной для несколько суженного сознания, в последнее мгновение проскользнуть между приближающимися смертоносными машинами к спасительной другой стороне улицы.

Между примитивным и развернутым присутствием протекает человеческая жизнь. Примитивное присутствие есть предельная телесная теснота, как бы точечная цель телесного стеснения; поэтому я назвал ее (редко достигаемой, но предполагаемой в напряжении

и привативном стеснении) *теснотой тела*. Лишь шанс быть загнанным в эту тесноту учреждает телесность взамен растекающейся в скользкой длительности и хаотическом многообразии (1.2) растительной жизни. Способность вздрагивать, внезапное прерывание континуальности в примитивном присутствии отличает животное от растения, а развертывание присутствия — человека (с некоторыми переходными формами на вершине животного мира) от животного. Например, мы говорим о людях, разрушенных нервным истощением. То, что в этом случае разрушается, есть пятикратно развернутое присутствие, суженное до тесноты тела. Развертывание присутствия принципиально отличается от телесного расширения, хотя эти феномены могут соприкасаться (1977 S. 669–671). Слово «присутствие» в этом контексте подразумевает нечто близкое, что мы имеем в виду, говоря о присутствии духа. Оно намекает на что-то внезапное, пробуждающее, привлекающее внимание, на то, что противоположно бездумной жизни и хаотическому многообразию.

## 8.2. Персональная эмансипация и регрессия

Благодаря развернутости присутствия субъективность (см. выше 7) уединяется в лабильной области фактов собственного конкретного бытия, которые впоследствии становятся сугубо объективными фактами; это — персональная эмансипация (1980a S. 12–14, 21–24, 275f.). В ней выделяются различные уровни по степени удаленности от примитивного присутствия (1980a S. 24–27) и различные стили на каждом уровне (1980a S. 45–94). Ей противоположно возвращение в примитивное присутствие или движение в его направлении, персональная регрессия, имеющая место, например, при смехе или плаче (1980a S. 114–131), когда она обладает уже достаточно сложной структурой, а также при неудержимом влечении, истерии и панике (1980a S. 105–110) и любом внезапном потрясении личности. Персональная регрессия также проходит через различные уровни, для обозначения которых используется термин «слои личности», в результате чего картина реальных процессов оказывается чересчур статичной (1980a S. 110–114). В результате взаимодействия персональной эмансипации и регрессии (1980a S. 287–291)

в жизненной истории (1980а S. 496–501) возникает персональная ситуация (1980а S. 14–21, 287–473), которая как в повседневной речи, так и в психологических исследованиях, в результате невнятного истолкования и ошибочного гипостазирования, стала именоваться личностью. Эти процессы затрудняются и тормозятся, а личность нивелируется, когда допускается выделение или возможность выделения примитивного присутствия из времени и пространства; это имеет место при некоторых экзогенных расстройствах, например, под влиянием жаркого и влажного тропического климата (1980а S. 319–322).

### 8.3. Телесная диспозиция

Телесная диспозиция (1980а S. 291–296, 315–346) выполняет в персональной ситуации своего рода функцию баса, на который как бы опираются высокие голоса персонального характера; речь идет в данном случае об относительно стабильном, хотя и способном к изменению «климате» целостных телесных порывов, который придает своеобразию телесному самочувствию каждой персоны и определяет ее судьбу. Эрнст Браун, очень удачно назвав ее «витальной персоной», охарактеризовал ее с помощью понятия импульса<sup>1</sup>, отличительные черты которого я обнаружил в интенсивно-ритмическом союзе напряжения и вздымания (1980а S. 315–318). Изменение телесной диспозиции обладает патогенным или патогномическим воздействием, согласно Кречмеру<sup>2</sup>, при эндогенном сдвиге и, согласно Конраду<sup>3</sup>, при психотической редукции энергетического потенциала, однако, в телесной диспозиции может иметь место (например, в ярко выраженной форме у Ницше и Конрада Фердинанда Майера) и обратный «эндогенный подъем» (1980а S. 292–294). В качестве указания на телесную диспозицию, хотя и обладающего проблематичной дескриптивной и теоретической ценностью, может рассматриваться старое понятие темперамента (1980а S. 296, 343–346). Более плодотворными (несмо-

---

<sup>1</sup> Braun, E. Die vitale Person, Thieme, Leipzig 1933.

<sup>2</sup> Kretschmer, E. Psychotherapeutische Studien, Thieme, Stuttgart 1949.

<sup>3</sup> Conrad, K. Die beginnende Schizophrenie, Thieme, Stuttgart 1958.

тря на статистические сомнения) являются конституционные типы *Кречмера* и *Вайта*, которые я (не принимая во внимание телосложение) отнес к телесным диспозициям (1980а S. 331–343).

### 9. Тело в болезни

В наше время много говорят об организмической психотерапии (аутогенный тренинг и т. д.) и психосоматической медицине. Название первой дисциплины представляет собой сомнительное, второй — отчасти содержательно ошибочное выражение. Организмична та психотерапия, которая направлена непосредственно на телесное самочувствие. Последнее же в серьезных случаях является и местопребыванием болезни; когда же в таких случаях мы говорим о психосоматическом заболевании, мы затушевываем телесное, которое не является ни *psyche*, ни *soma*, и, по всей видимости, преувеличиваем роль, которую в заболевании играют факты биографии и «экзистенциальные» установки. Под этим углом зрения я исследовал три болезни, или синдрома, которые часто относят к области или пограничной сфере, как их традиционно называют, неврозов и один «большой» психоз: ипохондрию, анорексию (истощение созревающих девушек), деперсонализацию и эндогенную депрессию (1965, S. 261–274; 1980а S. 322–331). Как мне представляется, в основании этих болезней и рассмотренных мною их симптомов лежат расстройства и нарушения телесного самочувствия, главным образом (при деперсонализации и эндогенной депрессии) внутрителесного диалога между напряжением и вздыманием. На него, а в целом на «экономическое» регулирование телесного стеснения и расширения, нацелено и большинство методов так называемой организмической психотерапии, которые, как правило, используют рецепт, применяемый и практически во всех мистических техниках обращения с телом (1965, S. 173–194): в результате контролируемого форсирования телесное стеснение расщепляется таким образом, что на другой стороне в качестве привативного высвобождается расширение, до тех пор бывшее включенным во вздымание; если этот метод применяется не поспешно и суетливо, а с разумной умеренностью, участие стеснения и расширения

в телесном самочувствии можно желаемым образом дозировать и сделать доступным регуляции пациента. Тем самым иногда вносятся решающий вклад в выздоровление.

### **10. Тело в искусстве**

Телесные диспозиции не только относятся к характерным особенностям отдельных персон, но бывают и коллективными, и в таких случаях формируют художественные стили, в большей или меньшей степени определяющие изобразительные приемы той или иной эпохи истории искусства. При этом важнейшую посредническую роль играют двигательные суггестии, которые могут как ощущаться в собственном теле, так и изображаться в доступных восприятию образах (5.3). Телесная диспозиция несет с собой специфические двигательные суггестии, а они ищут для себя подходящие воспринимаемые формы: так возникает художественный стиль. Поиск законов этого соответствия и применение их к истории искусства является темой одной из моих книг (1966), позднее более основательно разработанной мною с помощью всеобщей философской теории искусства (1977 S. 613–685).

### **11. Тело в истории**

Обнаружение коллективных телесных диспозиций имеет важное значение не только для истории искусства, но и для постижения истории человечества вообще. Под историей, руководимой мотивами мышления, воли, чувства, протекает история телесных диспозиций, взаимодействующая с первой и тем не менее автономная, изобилующая поразительными, рационально не объяснимыми поворотами и разрывами, оказывающими решающее влияние на ход исторических событий. Я проследил этот мощный, но еще мало принимаемый во внимание исторический пласт на целом ряде примеров (1973b; 1980a S. 294f.; ср. 1977 S. 222–226).

С другой стороны, рубрика «Тело в истории» отсылает к постановке важного вопроса при исследовании истории человеческого самопонимания. Я посвятил этой теме пространные и тщательные исследования (1965 S. 365–601, дополнение: 1969 S. 409–519; 1978b). Я рассмотрел гомеровскую «Илиаду», персонажи которой понимают

себя во многом исходя из своего внутрителесного ощущения; затем перешел к вытеснению этого ощущения как источнику познания и самосознания после возникновения концепции души и к ренессансу телесно детерминированной антропологии раннего христианства, ставшему возможным благодаря многообразным разоблачениям и проекциям свидетельств, которые дает внутрителесное ощущение; наконец, я обратился к нашему времени, когда я сорвал печать, в течение тысячелетий скрывавшую от взгляда всех теоретиков те разнообразно дифференцированные структуры и варианты человеческой телесности в ее не корпоральном и не душевном своеобразии, которые были доступны этому взгляду разве что в виде разрозненных фрагментов, хотя именно они всегда господствуют в человеческом бытии и определяют его судьбу.

### **Книги Г. Шмитца, на которые даны ссылки в статье.**

*Schmitz, H.*, System der Philosophie, Band I: Die Gegenwart, Bouvier, Bonn 1964, 2. Auflage 1981.

— System der Philosophie, Band II: Der Leib, 1. Teil, Bouvier, Bonn 1965.

— System der Philosophie, Band II: Der Leib, 2. Teil: Der Leib im Spiegel der Kunst, Bouvier, Bonn 1966.

— System der Philosophie, Band III: Der Raum, 1. Teil: Der leibliche Raum, Bouvier, Bonn 1967.

— Subjektivität, Bouvier, Bonn 1968.

— System der Philosophie, Band III: Der Raum, 2. Teil: Der Gefühlsraum, Bouvier, Bonn 1969, 2. Auflage 1981.

— Über leibliche Kommunikation // *Zeitschrift für klinische Psychologie und Psychotherapie* 20 (1972), S. 4–32.

— System der Philosophie, Band III: Der Raum, 3. Teil: Der Rechtsraum. Praktische Philosophie, Bouvier, Bonn 1973a, 2. Auflage 1983.

— Zusammenhang in der Geschichte, in: *Hübner, K., Menne, A.* (Hrsg.), Natur und Geschichte. X. Deutscher Kongreß für Philosophie Kiel 8.-12. Oktober 1972, Meiner, Hamburg 1973b, S. 143–153.

— Die Angst: Atmosphäre und leibliches Befinden // *Zeitschrift für klinische Psychologie und Psychotherapie* 21 (1973c), S. 5–17.

— Das leibliche Befinden und die Gefühle // *Zeitschrift für philosophische Forschung* 28 (1974), S. 325–338.

— Leib und Geist bei Ludwig Klages, in: *Kasdorff, H.* (Hrsg.), *Hestia* 1974/75, Bouvier, Bonn 1975, S. 23–36.

— System der Philosophie, Band III: Der Raum, 4. Teil: Das Göttliche und der Raum, Bouvier, Bonn 1977.

— System der Philosophie, Band III: Der Raum, 5. Teil: Die Wahrnehmung, Bouvier, Bonn 1978a.

— Leib und Seele in der abendländischen Philosophie // *Philosophisches Jahrbuch* 85 (1978b), S. 221–241.

— System der Philosophie, Band IV: Die Person, Bouvier, Bonn 1980a.

— System der Philosophie, Band V: Die Aufhebung der Gegenwart, Bouvier, Bonn 1980 b.

— Neue Phänomenologie, Bouvier, Bonn 1980c.

— Sexus und Eros bei Ludwig Klages, in: *Kasdorff, H.* (Hrsg.), *Hestia* 1980/81, Bouvier (Bonn) 1981a, S. 9–20.

— Herkunft und Zukunft der Seelenvorstellung // *Klinische Psychologie*, Band IV, Huber, Bern 1981b, S. 78–96.

— Zwei Subjektbegriffe // *Philosophisches Jahrbuch* 89, (1981c), S. 131–142.

*Перевод с немецкого К. В. Лощевского*

Роберт Гугутцер

## ЧТО ТАКОЕ ТЕЛО?<sup>1</sup>

Возможность широкого обсуждения темы взаимной обусловленности тела и общества предполагает, что социология тела способна дать ответ на вопрос, что такое тело. Чтобы ответить на этот онтологический вопрос, мы будем придерживаться здесь антропологически-феноменологического подхода, позволяющего мысленно схватывать тело одновременно и как материальность, и как опыт, и в качестве «вещи телесной», и в виде «собственной плоти». Такое понятие тела можно обозначить как *телесное двуединство*. Прибегнув при развертывании этого понятия к теориям Плеснера и Шмитца, мы заодно представим двух авторов, с которыми в дискурсе, развиваемом социологией тела, до сих пор обходятся — на мой взгляд, крайне несправедливо — как с фигурами маргинальными (правда, в отношении Плеснера подобное положение в последние годы стало меняться).

---

<sup>1</sup> Глава из книги «Социология тела» (Gugutzer, R. *Soziologie des Körpers*. Bielefeld, 2004), выдержавшей к нынешнему моменту уже четыре издания. Перевод выполнен при финансовой поддержке РГНФ проекта проведения научных исследований («Социально-философская аналитика символических форм российской телесности»), проект № 12-03-00247.

## Двуединство бытия и обладания

Исходным пунктом данного понятия тела выступает философская антропология Хельмута Плеснера (1892–1985). Начиная с Плеснера (1975) онтологический вопрос «Что такое тело?» можно переформулировать в вопрос антропологический — «В каких отношениях со своим телом находится человек?». Согласно Плеснеру, отношение человека к телу двояко<sup>1</sup>: человек *есть* свое тело, и он *обладает* своим телом<sup>2</sup>. Бытие и обладание суть два способа, какими человеку дано его тело. *Человеческое тело представляет собой двуединство бытия и обладания*. Под двуединством тела имеется в виду не дуализм, не разделение на два тела (разумеется, в сугубо аналитическом смысле), а двоякость, то есть нераздельность двух взаимодополняющих перспектив, наподобие двух сторон одной медали. Бытие телом и обладание телом — неразрывно связанные между собой грани человеческого существования, обуславливающие друг друга. К тому же двуединство тела не константный или вневременный параметр, а исторически изменчивый и культурно разнотипный.

Концепцию телесного бытия и обладания Плеснер разрабатывал на основе своей теории «позициональности». С ее помощью он исследовал взаимоотношения между живыми (в том числе нечеловеческими) организмами и окружающим миром. Согласно теории позициональности, телесному существованию человека свойственно «эксцентрическое» отношение к окружающему миру. С одной стороны, по своим органическим данным человек — сравнительно с животным — «позиционирован центрически», что значит: привязан в плане простран-

---

<sup>1</sup> Плеснер говорит даже о «двойной аспектности» человеческого существования. Именно с фундаментальной позиции «двуаспектности» Плеснер (1975) разрабатывает в своем главном труде «Ступени органического и человек» теорию живого, имеющую целью преодоление картезианского дуализма. См. об этом: *Gugutzer R. Leib, Körper und Identität. Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität. Wiesbaden, 2002. S. 61ff.; Redeker H. Helmut Plessner oder Die verkörperte Philosophie. Berlin, 1993. S. 83.*

<sup>2</sup> Плеснер не ограничивает человеческое существование этой двойной отнесенностью к телу. Напротив, решающей в его антропологии является скорее связь между организмом и окружающим миром, которая в случае человека оказывается «эксцентрически позиционированной». См.: *Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Berlin, New York, 1975. S. 291f.*

ства и времени к «здесь и сейчас»: факт, что я *есть* некое тело, делает для меня невозможным быть здесь и одновременно где-то еще, сейчас и одновременно вчера или сегодня. С другой стороны, человек в состоянии высвободиться из этой пространственно-временной закреплённости, оказаться «вне» себя и отстраниться в «положение предмета»; в этом смысле человек занимает «эксцентрическую» позицию относительно своего окружения<sup>1</sup>. Такая специфически человеческая форма отношения к окружающему миру — следствие одной характерной особенности человека: его *обладания* собственным телом. Обладание телом предполагает, что человек способен выступить из своего центра, куда он помещен в силу присущего ему органического склада, и дистанцироваться от самого себя. Это значит, во-первых, что он может распоряжаться своим *телом* наряду с другими вещами-телами, может использовать его инструментально или экспрессивно — и он знает, что он это может. Во-вторых, он может превратить *себя* в предмет, осуществляя рефлекссию над самим собой, или, скажем, переместившись мысленно в другое время и другое место.

Конечно, человек обладает своим телом не от рождения, наоборот: обладание телом навязывается ему в качестве упражнения, обучать которому предстоит всю жизнь. «„Я есть, но я собой не обладаю“ — так характеризуется человеческая ситуация в ее физическом существовании», — говорится у Плеснера<sup>2</sup>. Здесь имеется в виду, что, хотя я — это мое биологическое тело: руки, ноги, внутренние органы, мускулы, органы чувств и все прочее, что относится к моему телу, но, поскольку я еще должен научиться владеть своим телом и контролировать его, я им *per se* не обладаю. Пускай моя телесная экзистенция дана мне как состояние — раз уж я человек из плоти и крови и потому ограничен пространством и временем, однако предметной она становится только благодаря социализированному усвоению специфически культурных телесных техник:

«С двойной ролью [бытия телом и обладания телом. — *P. Г.*] каждый должен справляться со дня своего рождения. Всякое обучение — напри-

<sup>1</sup> Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. S. 292.

<sup>2</sup> Plessner H. *Conditio humana*. Pfullingen, 1964. S. 49.

мер, чтобы научиться ловить, нужно, зрительно согласовав дистанцию с мощностью броска, остаться на месте или подбежать и т. п. — осуществляется на основании и в рамках такой двойной роли. Взломать эти рамки невозможно. Человек всегда одновременно *есть* плоть (голова, туловище, конечности со всем их содержимым), — даже если он убежден в наличии души, каким-то образом существующей „внутри“, — и *обладает* этой плотью как своим телом» (курсив оригинала. — *P. Г.*)<sup>1</sup>.

Человек не волен выбирать тем аспектом жить или другим. Бытие телом и обладание телом для него — непреложная двойная перспектива его человеческой экзистенции (именно в этом смысле следует понимать *двуединство* тела). Каждый момент своего существования человек обретается в таком телесном двуединстве. Он должен постоянно балансировать между бытием в теле и обладанием тела<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Plessner H.* Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens // *Plessner H.* Gesammelte Schriften VII: Ausdruck und menschliche Natur. Frankfurt a. M., 1982. S. 238. В приведенной цитате Плеснер проводит различие между телом и плотью. Точнее, он сопоставляет плоть и бытие, тело и обладание. После Плеснера стало общепринятым говорить — соответственно данному распределению — о бытии во плоти и обладании телом. Однако следует обратить внимание, что Плеснер отождествляет плоть и бытие, а равно тело и обладание, далеко не так строго, как то с его подачи — где-то больше, где-то меньше — взяли за правило (См.: *Barkhaus A., Mayer M., Roughly N., Thürnauf D.* (Hg.). Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens. Frankfurt a. M., 1996. S. 121). Для его теории эксцентрической позициональности подобное отождествление не существенно. Принципиальным, напротив, является различие между бытием и обладанием. Указать на это важно по той причине, что понятие плоти в философии, и особенно в социологии тела, обычно употребляется в *феноменологическом* смысле — и плеснеровским оно оказывается лишь постольку, поскольку под «плотью» он подразумевал живое тело. Но, по существу, Плеснер держался *естественнонаучного*, а конкретно: биологического понимания плоти и бытия во плоти. Более того, бытие во плоти не предполагает у него даже психологического смысла «Я есть = идентифицирую себя с моей плотью». Так что ввиду биологического понятия плоти логичней было бы говорить в отношении Плеснера о бытии *телом*, а не только об обладании телом, зарезервировав понятие плоти за феноменологией (или — хотя и из других соображений — за теологией). Это позволило бы избежать терминологической путаницы с понятием плоти. Правда, здесь выражение «плоть» используется при апелляции к Плеснеру исключительно в смысле живого, биологического тела.

<sup>2</sup> См.: *Honneth A., Joas H.* Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften. Frankfurt a. M., New York, 1980. S. 76. Поддерживать баланс между бытием во плоти и обладанием телом не всегда удается. Примером тому служат смех и плач. Ср.: *Plessner H.* Lachen und Weinen. См. об этом: *Gugutzer R.* Leib, Körper und Identität. S. 71ff.

Это плеснеровское различие телесного бытия и обладания телом знаменательно для социологии тела, потому что позволяет антропологически обосновать симбиоз естественного и культурно формируемого тела. Вопрос о соотношении природы и культуры в социологии тела занимает видное место. А благодаря Плеснеру можно показать, что человек как телесное существо принадлежит двум сферам: он является *природным* существом, поскольку *есть* физически (его тело), и он является *культурным* существом, поскольку *обладает* телом. Тот факт, что человек «искусственен от природы, в силу своей экзистенциальной формы»<sup>1</sup>, отчего и культура должна пониматься как его «вторая природа»<sup>2</sup>, Плеснер даже объявляет «первым антропологическим законом». В похожем смысле Арнольд Гелен говорит, что «человек биологически вынужден завоевывать природу»<sup>3</sup>, под чем, собственно, имеется в виду «плоть [-] природа, которую мы собой представляем»<sup>4</sup>. Человек — что заметил еще Иоганн Готфрид Гердер — в отличие от животного имеет не наследственную, а приобретенную моторику<sup>5</sup>. Это означает, что человек должен научиться владеть собственным телом. Такое овладение телом, в свою очередь, определяется культурой и социумом. Собственное тело в этом смысле является первым культурным объектом, с которым человек имеет дело, а первые культурные техники, которые он осваивает, суть телесные техники. И при всем при том человек — это всегда также и его тело, плоть, а стало быть, природа. Рождение, старение, смерть, голод, жажда, сон, секс — все это в первую очередь феномены человеческой природы. Задача социологии тела — описать и объяснить, *как* эти природные стороны человеческого бытия обживаются в культуре и *как* с ними обращаются в разных обществах.

Начиная с антропологии Плеснера, тело становится двуединством, состоящим из бытия и обладания, природы и культуры. Чтобы еще

<sup>1</sup> Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. S. 310.

<sup>2</sup> Ebd. S. 311.

<sup>3</sup> Gehlen A. Ein Bild vom Menschen // Gehlen A. Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen. Reinbek, 1993. S. 48.

<sup>4</sup> Böhme G. Leib: Die Natur, die wir selbst sind // Böhme G. Natürlich Natur. Über Natur im technischen Zeitalter ihrer Reproduzierbarkeit. Frankfurt a. M., 1992.

<sup>5</sup> См.: Weiß O. Sport als Mikrokosmos der Gesellschaft // SWS-Rundschau 30. 1990. S. 39.

больше заострить концепт двуединства тела, расширим плеснеровское понятие телесного бытия феноменологически. В этом нам способствует феноменология плоти Германа Шмитца (род. 1928)<sup>1</sup>.

Переходной ступенью на пути интеграции шмитцевской феноменологии плоти, представляющей собой теорию ощущения<sup>2</sup>, в учение Плеснера об эксцентрической позициональности служит его концепция плоти как бытия в теле. Бытие в теле, согласно Плеснеру, — это то, «чем является само живое существо»<sup>3</sup>. Такой «самости» соответствует «внутренний мир» человека. Внутренний мир, в свою очередь, характеризуется в двойном аспекте — «души» и «переживания». Под «душой» Плеснер понимает «предданную действительность задатков, что развиваются и подчиняются законам»<sup>4</sup>, а под «переживанием» — «испытываемую здесь и сейчас действительность себя самого, в которой никто не может меня заменить»<sup>5</sup>. Оба эти аспекта внутреннего мира человека Плеснер оставляет без дальнейшего рассмотрения, поскольку его интерес преимущественно сфокусирован на наглядном теле живого существа и на отношении такового к окружающему миру. Иное дело — Шмитц, которого в первую очередь интересует физический, т. е. *ощущаемый опыт* внутреннего мира. В этом смысле Шмитц под тем, что Плеснер называет «душой», подразумевает «характерную для

---

<sup>1</sup> Идею дополнить Плеснера Шмитцем я позаимствовал у Линдемманн: *Lindemann G. Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl.* Frankfurt a. M., 1993. См. об этом подробнее: *Gugutzer R. Leib, Körper und Identität.*

<sup>2</sup> Шмитца *определенно* можно назвать философом ощущения. Никто другой не исследовал область физического самочувствия и ощущения так систематично, как Шмитц в своей работе «Новая феноменология». Правда, чтобы сконцентрироваться на ощущениях, присущих плоти, Шмитцу приходится жертвовать феноменом тела. Телом как организмом, внешне воспринимаемым, инструментально и экспрессивно используемым телом он почти не занимается. Таким образом, Шмитц не только методически разводит тело и плоть (что, конечно, может быть совершенно оправданно), но «онтологически закрепляет» этот разрыв (см.: *Soentgen J. Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz.* Bonn, 1998. S. 58). См. об этом также: *Waldenfels B. Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden II.* Frankfurt a. M., 1998. S. 186.

<sup>3</sup> *Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch.* S. 295.

<sup>4</sup> *Ebd.* S. 296.

<sup>5</sup> *Ebd.*

плоти диспозицию», а под тем, что у Плеснера зовется «переживанием», — «соматико-аффективную затронутость»<sup>1</sup>. Строго говоря, «испытываемая здесь и сейчас действительность себя самого, в которой никто не может меня заменить», соответствует у Шмитца соматическому или свойственному плоти опыту «настоящего»<sup>2</sup>. Настоящее — это отрезок действительности, в котором мы живем. Иными словами, пока мы живем, мы живем в настоящем. Настоящее, согласно Шмитцу, мы испытываем в ощущениях. Мы живем ощущениями. И именно плоть есть то, что ощущает (в то время как тело есть то, что ощущается).

Но что такое плоть, сома? Существенным признаком плоти выступает, по Шмитцу, ее *пространственная структурированность*. Пространственную структуру плоти Шмитц разрабатывал в форме системы категорий<sup>3</sup>: «Моменты или строительные камни этой структуры суть *категории* соматического. Я перечислю их еще раз: это теснота, простор, стеснение, расширение, вектор, упругость, выпуклость, интенсивность, ритм, экономия плоти (как совокупность интенсивности и ритма), привативное расширение, привативное стеснение, первичная тенденция, эпикритическая тенденция, образование соматического острова, исчезновение соматического острова» (курсив оригинала. — *P. Г.*)<sup>4</sup>.

Основной парой соматических категорий является оппозиция тесноты и простора. Любое ощущаемое физически самочувствие располагается между двумя этими полюсами:

«Физически мы постоянно ощущаем себя в той или иной степени тесно или просторно, благодаря стеснению (движение к тесноте) и расширению (движение к простору) колеблясь между различными пропорциями смещения тесноты и простора. Стеснение преобладает,

<sup>1</sup> См.: *Schmitz H. System der Philosophie. Bd. 4: Die Person. Bonn, 1980.*

<sup>2</sup> Шмитц провозглашает «настоящее» «новым принципом философии» (см.: *Schmitz H. System der Philosophie. Bd. 1: Die Gegenwart. Bonn, 1964. S. 149*), различая в нем пять аспектов: «здесь», «сейчас», «Dasein», «этость» и «Я». Быть в настоящем означает, соответственно, быть здесь (пространство), быть сейчас (время), быть вообще, т. е. пре-бывать (действительность), быть в той или иной ситуации (ситуация) и быть Я (субъективность) (см.: ebd. S. 207–232; см. об этом также: *Thomas Ph. Selbst-Natursein. Leibphänomenologie als Naturphilosophie. Berlin, 1996*).

<sup>3</sup> *Schmitz H. System der Philosophie. Bd. 2, Teil 1: Der Leib. Bonn, 1965. S. 73–172.*

<sup>4</sup> Ebd. S. 170.

например, при испуге, страхе, боли, напряженном внимании, подавленности, голоде, дурном настроении, тогда как расширение превалирует, когда у нас становится радостно на сердце, при глубоком расслаблении, тогда, когда мы готовы прыгать от радости или чувствуем себя словно бы парящими в невесомости, когда мы засыпаем, дремлем на солнце, в момент наслаждения и приятной усталости»<sup>1</sup>.

С помощью данной категориальной системы Шмитцу удается классифицировать огромное количество различных феноменов, относящихся к плоти (он даже называет свою категориальную систему «алфавитом плоти»). Благодаря Шмитцу мы располагаем аналитическим инструментарием, помогающим найти язык (пускай необычный и отчасти громоздкий) для целого спектра состояний физического самочувствия, с трудом поддающихся описанию.

Данная концепция пространственной структурированности плоти позволяет ответить на вопрос о соотношении природы и культуры, уже принимая во внимание и плоть. Шмитц притязает на то, что эта свойственная плоти структура, закрепляемая категориальными парами противоположностей, является *универсальным* феноменом<sup>2</sup>. Она имеется у каждого человека, независимо от его культурной принадлежности. Человеческому бытию присущи порывы плоти, которые воспринимаются как теснота или простор, которые усиливаются или ослабевают по шкале интенсивности, которые чувствуются в упругости или выпуклости, которые ощущаются как эпикритическая тенденция

---

<sup>1</sup> Schmitz H. *Phänomenologie der Leiblichkeit* // Petzold H. (Hg.). *Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven*. Paderborn, 1985. S. 82.

<sup>2</sup> Можно было бы возразить Шмитцу, что, скажем, относительно понятий «теснота» и «простор» речь идет скорее о метафорах, нежели о категориях, которые к тому же культурно обусловлены, а не универсальны. Но это возражение снимается с учетом того, что хотя под теснотой и простором имеются в виду пространственные метафоры, однако их значение, вполне может стать, надкультурно и сверхисторично. Поскольку, во-первых, Шмитц разрабатывал свой алфавит плоти, отталкиваясь от философии греческой античности, а во-вторых, его феноменология наибольшую известность приобрела в азиатском культурном пространстве, в частности в Японии. По словам самого Шмитца, Япония — это та культура, в которой его философия настоящего и феноменология плоти нашла жизненно-практическую форму применения: «Новая феноменология может указать на значительные свершения японской культуры как на свое естественное приложение» (см.: Schmitz H. *Höhlengänge. Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie*. Berlin, 1997. S. 46).

(местная, к примеру, локальная, острая боль) или как первичная тенденция (лишенная определенного места, скажем, диффузная, тупая боль). Поскольку пространственная структура плоти представляет собой универсально преднаходимый, охватывающий культуру или, наоборот, культурно независимый феномен, плоть может быть обозначена как *природа*. Если «факт структуральности плоти [...] — не результат культурного формирования»<sup>1</sup>, тогда это проявление человеческой природы. И при всем при том плоть — это всегда также и *культура*. То обстоятельство, что собственная плоть переживается в опыте в виде пространственной структуры, ничего не говорит о том, как она испытывается ситуативно. Дообщественного опыта собственной плоти не существует. Более того, плоть «в ее пространственной структуре сама подвергается культурному формированию. Феноменологической редукции удастся лишь засвидетельствовать структуральность плоти как первичного универсального феномена, любая же определенная форма плоти должна пониматься как исторически варибельная»<sup>2</sup>.

Это означает следующее: то, когда, как, где и почему кто-то испытывает, например, чувство стеснения или расширения, в структуре плоти не предполагается. Имеет ли ощущаемый простор значение дремы, расслабленности, транса, единства с природой, с духами или с «ширью Христа»<sup>3</sup>, это значение варьируется в соответствии с эпохой, культурой, обществом и средой. Плоть, увиденная таким образом, сама оказывается двуединством: в силу своей пространственной структуры, она выступает природным феноменом, а в силу той или иной специфической формы — феноменом культурным<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Lindemann G. Zeichentheoretische Überlegungen zum Verhältnis von Körper und Leib // Barkhaus A., Mayer M., Roughly N., Thürnau D. (Hg.). Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens. S. 174.

<sup>2</sup> Ebd. S. 173.

<sup>3</sup> В одном интервью католическая монахиня на мой вопрос, что значит для нее ношение монашеской одежды, ответила так: «Ну, для меня эдакая просторность монашеских одеяний есть нечто в высшей степени прекрасное. Верно, и Христос точно так же широк, вместителен, вот, я, например, не могу представить себя в узкой одежде. ...Это бы меня слишком стеснило. ...Да и чисто из практических соображений, даже просто исходя из чувства...» (см.: Gugutzer R. Leib, Körper und Identität. S. 263, сноска 75).

<sup>4</sup> См.: ebd. S. 173.

## Плоть и тело

По принципу этой феноменологической модели *двуединство тела* можно конкретизировать как *единство ощущаемого физического бытия и предметного телесного обладания*. Двуединство тела всегда дано в обычных повседневных действиях. Речь здесь идет о двух аспектах человеческого тела, неразрывно связанных между собой. Однако для более точной характеристики обеих сторон этого двуединства имеет смысл проанализировать их по отдельности. Такое аналитическое — не онтологическое — разделение, производимое исключительно в эвристических целях, позволит зафиксировать важные отличительные признаки между плотью и телом.

1. Под *плотью* всегда имеется в виду *живое тело*, тогда как тело может быть и *неживым*. Мертвое тело — это уже не плоть, но еще нечто телесное. Неживое тело, как говорится у Гуссерля, представляет собой телесную вещь, тогда как живое тело для человека является совершенно особым телом — «вещью особого рода», по Гуссерлю<sup>1</sup>, — а именно *его* плоть.

2. Говорить о плоти безотносительно, с этой точки зрения, будет неправильно или, по меньшей мере, проблематично. Собственная *плоть* — это в прямом смысле «*субъективный факт*»<sup>2</sup>, тогда как собственное *тело* — вместе с тем факт *объективный*. Оно объективно, скажем, в том плане, что при рождении человека на свет появляется тело, обнаруживающее определенные объективные признаки, которыми выступают голова, руки, ноги и т. д.

3. Собственное *тело* оказывается объектом окружающих постольку, поскольку может восприниматься другими *извне*. А тело как субъект, т. е. собственную *плоть*, можно воспринимать лишь *изнутри*. По этой причине корректней формулировать буквально: «*моя плоть*» или «*твоя плоть*», а не просто «плоть». Но и так будет не совсем верно, поскольку *моя плоть* — это, строго говоря, мое *физическое самочув-*

---

<sup>1</sup> См.: Waldenfels B. Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes. Frankfurt a. M., 2000. S. 37.

<sup>2</sup> См.: Schmitz H. Subjektivität. Beiträge zur Phänomenologie und Logik. Bonn, 1968. S. 95–108.

ствие, мое собственническое соматическое ощущение. Как считает Йенс Зёнтген, критикующий Шмитца: «Если отсекается связь с конкретным и индивидуальным *физическим самочувствием*, „плоть“ становится семантическим воздушным шаром, который дрейфует по всем широтам метафизических спекуляций. „Плоти“, строго говоря, не существует; что действительно существует, так это индивидуальное физическое самочувствие. Есть мое физическое самочувствие, ее физическое самочувствие, его физическое самочувствие. Некритичная ориентация на „плоть“ легко вводит в заблуждение, направляя по пути сомнительных субстанциализаций» (курсив оригинала. — Р. Г.)<sup>1</sup>.

Именно этот упрек (отчасти совершенно справедливый) вынуждены постоянно сносить социологи тела, работающие с понятием плоти: в речах о плоти заметны субстанциалистские, как было сказано выше, или сущностные черты<sup>2</sup>, т. е. дело выглядит так, будто имеется некая устойчивая субстанция или сущность плоти. Это, разумеется, неверно. Лучше и правильней поэтому избегать прямого употребления слова «плоть», используя притяжательный падеж или заменяя прилагательными: «физическое самочувствие», «побуждение плоти», «собственническое соматическое ощущение». И поскольку в большинстве случаев с ощущением совпадает аффективный момент, — равно как и наоборот: чувства ощутимы чаще всего, а стало быть, соматику и аффективность, или плоть и чувство, крайне трудно отделить друг от друга<sup>3</sup>, — то вполне допустимо говорить о соматико-аффективном опыте.

<sup>1</sup> Soentgen J. Die verdeckte Wirklichkeit. S. 61.

<sup>2</sup> См. например: Kuhlmann E. Die Entdeckung der Körper — eine Herausforderung für die Soziologie // Soziologische Revue 27. 2004. S. 74.

<sup>3</sup> Шмитц разработал теорию чувства, в которой между чувством и аффективной затронутостью этим чувством устанавливается различие. Тем самым Шмитц дистанцируется от той точки зрения, будто место чувств — в душе. Сам он мыслит чувства как «атмосферы», в которые попадаешь и где продвигаешься либо сопровождаемый соматико-аффективной затронутостью, либо без оной. Чувства без аффективной затронутости — это, к примеру, тревога, печаль, грусть или подавленность, чувства с примесью таковой — страх, ярость, радость, ненависть или удовольствие. Последние ощущаются, первые переживаются вне соматико-аффективной затронутости (см.: Schmitz H. System der Philosophie. Bd. 3, Teil 2: Der Gefühlsraum. Bonn, 1969).

Вслед за Шмитцем можно назвать и два следующих критерия различия между плотью и телом: «локальность» и «протяженность».

4. *Телесно* — то, что обнаруживает *относительную* локальность, *присуще плоти* — то, что имеет *абсолютную* локальность, т. е. может быть идентифицировано без пространственных ориентировок<sup>1</sup>. В ситуации приветствия, к примеру, встречаются два тела, которые находятся по отношению друг к другу в определенном положении и на определенном расстоянии. Пожатие рук, объятия или поцелуй происходит между сближающимися телами. А трепет в животе, учащенный пульс, ком в горле как переживание тесноты, или чистая радость суть собственнолические соматические порывы, которые ощущаются в конкретных частях тела, обозначаемых Шмитцем «соматическими островами»<sup>2</sup>. Такие ощущения абсолютны, а следовательно, свойственны плоти, ибо переживаются затронутым ими лицом непосредственно — в смысле «независимо от внешних чувств» — и воспринимаются однозначно в качестве принадлежащих именно ему. Данный пример демонстрирует в том числе и двуединство тела: телесные действия (объятия) и соматический опыт (радость, нервозность) неразрывно связаны друг с другом.

5. Кроме того, *тело поддается разделению*, а все, что *относится к плоти*, пространственно *неделимо*<sup>3</sup>. Руки, ноги или туловище можно расчленить на множество частей, а при соматико-аффективных порывах, скажем, страхе, радости, голоде или удовольствии подобное невозможно. Не бывает страха наполовину, радости на две трети, голода на три четверти и т. д.

Такое понятийное различие плоти и тела закладывает базу для дальнейшего теоретического обоснования в социологии тела более конкретных, специализированных разработок. Само собой разумеется, это не единственная возможность определить предмет исследования социологии тела. Что касается понятия плоти, то в данном вопросе не принято прибегать к философии Плеснера, и тем более

---

<sup>1</sup> Schmitz H. System der Philosophie. Bd. 2, Teil 1. S. 6.

<sup>2</sup> Schmitz H. System der Philosophie. Bd. 2, Teil 2: Der Leib im Spiegel der Kunst. Bonn, 1966. S. 12ff.

<sup>3</sup> Schmitz H. System der Philosophie. Bd. 2, Teil 1. S. 40ff.

к феноменологии Шмитца. Вместо этого, как правило, апеллируют к феноменологии восприятия Мориса Мерло-Понти (1908–1961). А его понятие плоти отличается от шмитцевского: во-первых, тем, что оно тематизирует главным образом зрение и осязание, ощущение же едва затрагивает. Во-вторых, потому что основной упор Мерло-Понти делает на описании плоти как «третьего измерения», преодолевающего картезианский дуализм тела и духа<sup>1</sup>. Казалось бы, решающим аргументом в пользу того, чтобы социология тела переориентировалась на феноменологию плоти Мерло-Понти, должно было стать то, что и ее собственное фундаментальное стремление заключается в упразднении телесно-духовного дуализма (ведь Мерло-Понти — один из тех авторов, кому это удалось наиболее убедительно). Но в большинстве случаев, ссылаясь не Мерло-Понти, дальше не идут. А если так, то его феноменология плоти привлекается преимущественно лишь затем, чтобы подчеркнуть, что исходным пунктом социологии тела обязан быть *телесно явленный* субъект. Ибо Мерло-Понти показал, что человеческую экзистенцию фундаментальным образом характеризует ее физическое устройство и чувственная ориентация в мире. Быть-в-мире физически означает воспринимать собственный (окружающий) мир с помощью своих чувств, быть открытым в направлении него и действовать, реагируя на него. В этом смысле основанием человеческого действия выступает чувственное восприятие мира. На фоне онтологического приоритета чувственно-го восприятия действие, и в том числе социальное действие, получает телесное выражение. Или, точнее говоря, социальное действие — это всегда также действие плоти, поскольку действующие индивиды суть телесные существа, наделенные органами чувств<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См.: Waldenfels B. Vorwort des Übersetzers // Merleau-Ponty M. Die Struktur des Verhaltens. Berlin, New York, 1976. S. IX.

<sup>2</sup> См. об этом: Taylor Ch. Leibliches Handeln // Métreaux A., Waldenfels B. (Hg.). Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken. München, 1986. S. 194–217. С помощью феноменологии Мерло-Понти можно следующим образом конкретизировать, допустим, антропологию Гелена, согласно которой люди изначально являются действующими существами (см.: Gehlen A. Zur Geschichte der Anthropologie // Gehlen A. Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen. Reinbek, 1993. S. 17): действующие индивиды — это всегда соматико-действующие индивиды, поскольку действие базируется на чувственном восприятии. Через действие плоти

Целью представленного здесь понятия тела было, во-первых, положить в основу социологии тела четко очерченное понятие. В результате чего — и это, во-вторых, — оказалось, что социология тела действительно справляется со своим предметом исследования только в том случае, если она понимает тело как *двуединство* — как неразрывную целостность предметной телесности и соматико-аффективного опыта.

*Перевод с немецкого О. А. Коваль*

---

(= чувственное восприятие) индивиду открывается доступ к миру. Раз мир для индивида с самого рождения оказывается социальной «средой» (Плеснер), действие плоти также является действием, ориентированным на окружающих, другими словами, социальным действием. И хотя действие плоти не всегда бывает социальным (но, наоборот, социальное действие — всегда действие плоти), то социальное действие предполагает восприятие других людей.

Джудит Батлер

## ТЕЛА, КОТОРЫЕ ЗНАЧАТ. О ДИСКУРСИВНЫХ ПРЕДЕЛАХ ПОНЯТИЯ «ПОЛ»<sup>1</sup>

### Глава 1. Тела, которые значат

«Если я понимаю деконструкцию, деконструкция — это не разоблачение заблуждений, и уж конечно, не заблуждений других людей. Критика, предпринимаемая в деконструкции, наиболее серьёзная критика в деконструкции, — это критика чего-то крайне важного, чего-то, без чего мы не можем обойтись».

*Гаятри Чакраворти Спивак (Gayatri Chakravorty Spivak)  
«В мире», интервью с Эллен Руни*

---

<sup>1</sup> Перевод первой главы первой части книги Дж. Батлер выполнен по изданию: *Butler, Judith P. Bodies that matter, on the discursive limits of «sex»*. Routledge, New York & London, 1993, p. 27–56. Перевод выполнен при финансовой поддержке РФНФ проекта проведения научных исследований («Социально-философская аналитика символических форм российской телесности»), проект № 12–03–00247.

«...необходимость „переоткрывания“ фигур философского дискурса... Один из способов состоит в том, чтобы ставить вопрос об условиях возможности самой систематичности: о чём умалчивает порядок дискурсивных высказываний в отношении тех условий, благодаря которым он производится, что бы об этих условиях ни говорилось изнутри самого дискурса? Это, например, та “материя”, из которой говорящий субъект получает пищу для своего пропитания, чтобы производить и воспроизводить себя; это та *сценография*, которая даёт репрезентации состояться — репрезентации как она определяется в философии, то есть архитектоника её театра, расположение в пространстве и во времени, её геометрическая организация, её реквизит, её актёры, их расстановка, диалоги, их на самом деле трагические взаимоотношения, — и всё это, не упуская из виду то *зеркало*, чаще всего скрытое, которое позволяет логосу, субъекту, удваивать себя, себя самого рефлексировать. Все эти элементы вторгаются в самую сцену, обеспечивая её цельность, но лишь до тех пор, пока они остаются непроинтерпретированными. Таким образом, они должны заново разыгрываться в каждой фигуре дискурса, в отдалении от того, что их удерживает в значении «присутствия». Для каждого философа, начиная с тех, чьи имена обозначают эпоху в истории философии, мы должны указать на то, как совершается разрыв с материальной стороной дела (*il faut reperer comment s'opere la coupure d'avec la contiguite materielle*), как складывается система, как работает зеркальная экономия».

Люс Иригарей (*Luce Irigaray*) «Сила дискурса»

В последние годы в феминистических кругах раздаются призывы спасти тело от того, что зачастую характеризуется как лингвистический идеализм постструктурализма. В то же время в иных кругах философ Джанни Ваттимо утверждает, что постструктурализм, понятый как текстуальная игра, отмечает конец *материи* как современной категории. И, как он утверждает, именно это утраченное понятие материи должно быть сегодня переформулировано,

дабы постструктурализм уступил дорогу проекту большей этической и политической значимости<sup>1</sup>. Термины, которые используются в этих обсуждениях, довольно сложны и неустойчивы, поскольку и в том, и в другом случае непросто понять кто или что подводится под термин «постструктурализм», и даже, может быть, ещё сложнее понять, что же необходимо спасти под знаком «тела». И всё же эти два означающих кажутся некоторым сторонникам феминистической и критической теории фундаментально противоположными. Все мы слышим предостережения вроде: «Если всё есть дискурс, то что происходит с телом? Если всё есть текст, то как же насилие и телесные травмы? Имеет ли хоть что-нибудь значение (*matters*) для постструктурализма?»

Я думаю, многим кажется, что для того, чтобы феминизм оставался критической практикой, он должен исходить из сексуальной специфичности женского тела. И даже в то время как категория пола постоянно заменяется на гендер, этот пол всё ещё должен выступать несводимым исходным для различных культурных конструктов, которые он производит. И эта презумпция материальной несводимости пола, как кажется, обосновывает и санкционирует феминистическую эпистемологию и этику, равно как и разного толка гендерные аналитики. Чтобы расшатать термины этой дискуссии, я хочу спросить о том, как и почему «материальность» стала знаком несводимости, то есть, как случилось так, что материальность пола стала пониматься как нечто, что культурные конструкты лишь производит и само, таким образом, конструктом быть не может? Каким статусом обладает это исключение? Является ли материальность тем местом, той поверхностью, которая оказывается исключена из процесса конструирования, в силу того, что посредством неё, или же на ней, это конструирование происходит? Может быть, это исключение является конституирующим, запускающим механизмом, таким, без которого конструкции не будут действовать? Что находится на этом месте несконструирован-

---

<sup>1</sup> Vattimo, Gianni. *Au dela du matiere et du text // Matiere et Philosophie*. Paris, Centre Georges Pompidou, 1989, p. 5 (Здесь и далее в сносках, обозначенных цифрами, даны примечания автора; примечания переводчика даны в сносках, обозначаемых звёздочкой).

ной материальности? И какого рода конструкты оказываются невозможными по причине того, что это место располагается за пределами самой конструкции или же в её основании?

В центре дальнейшего рассмотрения окажется не столько теория культурных конструктов, сколько рассуждение о сценографии и топографии конструктов. Эта сценография организуется посредством матрицы (и в качестве матрицы) той силы, которая остаётся неартикулированной, если мы предполагаем, что конструируемость и материальность являются необходимым образом противоположными понятиями.

На этом месте, где располагается материальность, можно обнаружить и иные фундаменталистские предпосылки, которые оперируют как политические «несводимости». Вместо того, чтобы вновь говорить о теоретических сложностях, возникающих, когда мы берём понятие субъекта в качестве основополагающей предпосылки или пытаемся сохранить чёткое разделение понятий «пол» и «гендер», я хотела бы поставить вопрос о том, действительно ли обращение к понятию материи или материальности пола необходимо, чтобы установить то нередуцируемое своеобразие, которое, как считается, составляет основу феминистской практики. И вопрос в данном случае заключается не в том, должны или не должны мы здесь сослаться на материю, равно как вопрос никогда не заключался в том, должна или не должна здесь идти речь о женщине. Речь о ней пойдёт и, в силу феминистского контекста, должна пойти; категория женского не приходит в негодность вследствие деконструкции — она становится категорией, употребление которой более не функционирует как «референт», и это даёт ей шанс раскрыться, более того, шанс на то, чтобы вступить в процесс означивания таким образом, какой никто из нас не мог бы предположить заранее. Конечно же, мы должны иметь возможность использовать термин, использовать его тактически — даже в то время как кто-то, так сказать, используется и позиционируется им, и вместе с тем подвергать этот термин критике, ставящей вопрос об исключаящих операциях и дифференциальных властных отношениях, которые производят и определяют феминистские обращения к термину «женщина». Это, если перефразировать приведенную

выше цитату Спивак, критика чего-то важного, критика чего-то, без чего мы не можем обойтись. В самом деле, я бы сказала, что это такая критика, без которой феминизм отказывается обращать внимание на те исключения (то есть производить их переучёт и подвергаться вследствие этого трансформациям), которые его инициировали, и, таким образом, теряет свой демократизирующий потенциал.

То же происходит в случае работы с концептом материальности, который вполне может подойти под определение «чего-то, без чего мы не можем обойтись». О чем говорит обращение к материальности, тогда, как с самого начала понятно, что материя имеет историю (и, на самом деле не одну), и что эта история материи отчасти определяется преодолением половых различий? Мы можем, дабы обосновать наши взгляды относительно половых различий, пытаться вернуться к понятию материи как первичной по отношению к дискурсу, но в итоге мы лишь обнаружим, что материя полностью растворяется в дискурсах пола и сексуальности, которые формируют и определяют употребление этого термина. Более того, мы можем попытаться обратиться к понятию материи, чтобы иметь основания говорить или свидетельствовать о нанесённых ранах и насилии, но в итоге всего лишь обнаружим, что *сама материя имеет своё основание в серии актов насилия*, таких, которые невольно повторяются в современных призывах.

В самом деле, раз можно показать, что эта «нередуцируемая» материальность исторически конструируется посредством проблематичной гендерной матрицы, тогда такая дискурсивная практика, представляющая материю нередуцируемой, онтологизирует и одновременно закрепляет эту гендерную матрицу. И если эффект, конституируемый посредством такой матрицы, принимается за бесспорное основание телесной жизни, тогда, по всей видимости, генеалогия этой матрицы оказывается закрыта для критического исследования. Против утверждения, что постструктурализм сводит всякую материальность к лингвистическим сущностям, необходимо привести довод, который показал бы, что деконструировать понятие материи не означает отвергнуть или отрицать пригодность этого термина. И против тех, кто утверждает, что телесная нередуцируемая материальность есть необходимое и неперемное условие феминистической практи-

ки, я выдвигаю тезис, что эта хвалёная материальность вполне может оказаться учреждённой посредством исключения и деградации женского, что для феминизма глубоко проблематично.

Здесь, конечно, необходимо высказать довольно простой тезис: возможности теории не исчерпываются *допущением* материальности, с одной стороны, и её *отрицанием*, с другой. Моя цель состоит именно в том, чтобы не воспользоваться ни одной из них. Ставить предпосылку под вопрос не значит от неё отказываться; это скорее означает освободить эту предпосылку от её метафизической привязки, чтобы понять, какие политические интересы были обеспечены посредством такой метафизической расстановки, и таким образом, позволить термину занять иное место и служить совсем иным политическим целям. Проблематизация материи тела изначально может вызвать потерю эпистемологической определённости, но потеря определённости — не то же самое, что политический нигилизм. Напротив, такая потеря вполне может означать важный и многообещающий поворот в политическом мышлении. Эта утрата места «материи» (*matter*) может быть понята как путь к открытию новых возможностей, новых способов тела значить (*new ways for bodies to matter*).

Тело, выступающее как первичное по отношению к знаку, всегда именно *выступает* или *означивается как первичное*. Это означивание производит само тело как *эффект* собственной процедуры, но несмотря на это и вместе с тем, содержит требование обнаруживать это тело как нечто, что *предшествует* действию означивания. Если тело, означенное как первичное по отношению к означиванию, является эффектом означивания, тогда язык, миметический или репрезентационный статус которого предполагает, что знаки следуют за телами как их необходимые отражения, вовсе не миметичен. Наоборот, он продуктивен, конститутивен, кто-то даже может сказать, *перформативен*, поскольку в качестве этого означивающего акта определяет границы и очерчивает тело, которое сам затем объявляет первичным по отношению к любому и всякому означиванию<sup>1</sup>. Это не значит, что

---

<sup>1</sup> Дальнейшее развитие дискуссии о пользе постструктурализма с точки зрения проумывания материальных ран, наносимых женскому телу см. в последней главе моей работы: *Butler, Judith. Contingent Foundations: Feminism and the Question of*

материальность тел — это всего лишь лингвистический эффект, который сводится к набору означающих. Такое определение упускает из виду материальность самого означающего. Такая точка зрения также не позволяет понять материальность как то, что связано с означиванием с самого начала, мыслить неразрывность материальности и означивания — дело непростое (*is no easy matter*). Постулировать средствами языка материальность по ту сторону языка — всё ещё значит постулировать эту материальность, и материальность, постулированная таким образом, будет сохранять эту постулированность в качестве своего конститутивного условия. Деррида, обсуждая вопрос радикальной альтернативы материи, делает следующую ремарку: «Я не уверен даже, что можно сформулировать “концепт” абсолютной внеположности»<sup>1</sup>. Обращаться к концепту материи значит терять ту внеположность, которую концепт должен был утверждать. Может ли язык просто отсылать к материальности, или же язык является и тем самым условием, при котором можно сказать, что материальность появляется?

Если материя перестанет быть материей (значимой) (*matter ceases to be matter*), в какой-то момент она станет концептом, и если концепт внеположности материи языку есть всегда нечто меньшее, чем абсолютное, каков статус этого «вне»? Производится ли оно философским дискурсом с целью создать видимость собственной исчерпывающей и связной систематичности? Что изымается из поля философии, чтобы сохранить и обеспечивать границы философии? И чем может обернуться эта потеря?

---

Postmodernism // *Feminists Theorize the Political*. Eds. Judith Butler and Joan Scott. New York: Routledge, 1992, p. 17–19; также см. в том же издании: *Marcus, Sharon. Fighting Bodies, Fighting Words: A Theory and Politics of Rape Prevention*, p. 385–403.

<sup>1</sup> *Derrida, Jacques. Positions*. Ed. Alan Bass. Chicago: University of Chicago, 1978, p. 64. На следующей странице он пишет: «Вот почему о концепте материи я не скажу ни что этот концепт в себе метафизичен, ни что этот концепт сам по себе неметафизический. Все будет зависеть от проработки, для которой он оставляет место, и вы знаете, что я неизменно настаивал, по поводу не-идеальной экстерииорности письма, граммы, следа, текста и т. д., на необходимости никогда не отделять их от работы, ценности, в свою очередь подлежащей переосмыслению за пределами ее гегелевской принадлежности» (*Ibid.*, p. 65). (Перевод приводится по: *Деррида Ж. Позиции* / пер. с фр. В. В. Библихина. М., 2007).

## Вопросы женственности (Matters of femininity)

Классическую ассоциацию женственности и материальности можно возвести к ряду этимологий, которые связывают слово материя со словами *mater* и *matrix* (или матка), и, таким образом, с проблематикой продолжения рода. Классическое понимание материи как места *порождения* или *происхождения* становится особенно значимым, когда размышление о том, чем объект является, что он означает, требует обращения к его порождающему принципу. Когда материя не ассоциируется с продолжением рода явным образом, она обобщается в качестве принципа порождения и причинности. В греческом языке *hyle* — это лес или древесина, из которой изготавливаются различные культурные конструкты, но также и принцип порождения, развития и целесообразности, который одновременно является и каузальным, и объясняющим. Эта связь материи, истока и смысла предполагает нерасторжимость классических греческих понятий материальности и значения. То, что в объекте имеет значение (*that which matters*), это его материя (*its matter*)<sup>1</sup>.

И в латыни, и в греческом языке материя (*materia* и *hyle*) не является ни простой грубой позитивностью или референтом, ни чистой поверхностью или доской, ожидающей внешнего означивания, но она всегда в определённом смысле темпорализована. Это верно также и в отношении Маркса, у которого «материя» понимается как принцип *трансформации*, предполагающий и включающий в себя будущее время<sup>2</sup>. Эта матрица — порождающий и формообразующий принцип,

---

<sup>1</sup> Блестящий анализ того, как различие формы и материи становится существенной для артикуляции мускулиной политики см.: Wendy Brown's discussion of Machiavelli // *Manhood and Politics*. Totowa, N. J Rowman & Litdefield. 1988, p. 87–91.

<sup>2</sup> См. первый тезис Маркса о Фейербахе, в котором он призывает к материализму, который может утверждать практическую деятельность, структурирующую и принадлежащую объекту как часть объективности и материальности этого объекта: «Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и феербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берётся только в форме *объекта*, или в форме  *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно». Если бы материализм разрабатывал теорию практики как того, что конституирует саму материю объектов, и практика понималась бы как социально изменяющаяся деятельность, то тогда такая деятельность понималась бы как конституирующая

который инициирует и вдохновляет развитие какого-то организма или объекта. Поэтому для Аристотеля «материя есть возможность (*dynamis*), форма же — энтелехия»<sup>1</sup>. Считается, что в продолжении рода женщины участвуют, привнося материю, мужчины — форму<sup>2</sup>. Греческая *hyle* — это древесина, то есть уже обработанное дерево, превращенное в инструмент и поддающееся этому превращению в инструмент, ставшая артефактом, готовая к использованию. *Materia* в латыни обозначает то, из чего изготавливаются вещи, не только древесина для строительства домов и кораблей, но также и всё то, что служит питанием для вскармливания младенцев — питанием, которое выступает продолжением материнского тела. Поскольку материя в данных контекстах, по-видимому, наделяется определённой способностью порождать и создавать то, для чего она также предоставляет принцип интеллигибельности, то материя, очевидно, характеризуется некой силой творения и рациональности, которая по большей части выхолощена из более современных эмпирических трактовок этого термина. Если говорить в этом классическом контексте о телах, которые значат (*of bodies that matter*) — это не пустой каламбур, поскольку быть материальным означает материализовывать, при этом принцип

---

саму материю. Однако деятельность, соответствующая понятию *практики*, требует трансформации некоего объекта из одного состояния в другое, обычно понимаемой как его трансформация из естественного состояния в социальное, но также понимаемой как трансформация из отчуждённого социального состояния в неотчуждённое социальное состояние. В противном случае, согласно этому новому виду материализма, который предлагает Маркс, объект не только трансформируется, но и в некотором значимом смысле, объект сам является этой трансформирующей деятельностью и, далее, его материальность устанавливается посредством этого темпорального движения от предыдущей стадии к последующей. Другими словами, объект *материализуется* в той мере, в какой он выступает местом *темпоральной трансформации*. Материальность объектов, в таком случае, никоим образом не является статичной, пространственной или заданной, но конституируется в трансформирующей деятельности и посредством неё.

<sup>1</sup> Aristotle, *De Anima* // *The Basic Works of Aristotle*. Tr. Richard McKeon. New York: Random House, 1941, 412a 10, p. 555. Последующие цитаты из Аристотеля будут приведены по этому изданию согласно пагинации.

<sup>2</sup> См.: *Liqueur, Thomas*. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990, p. 2; *Lloyd, Gjut*. *Science, Folklore, Ideology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. См. также: *Keller, Evelyn Fox*. *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press, 1985; *O'Brien, Mary*. *The Politics of Reproduction*. London, Routledge, 1981.

этой материализации есть именно то, что «значимо» («matters») в отношении тела, то есть та самая его интеллигибельность. В этом смысле знать значение чего-либо — это знать как и по какой причине оно значимо/материально («matters»), где «to matter» означает сразу и «материализовывать» и «значить». Очевидно, никакая феминистка не поддержит простое возвращение к аристотелевской естественной телеологии для того, чтобы подвергнуть переосмыслению «материальность» тел. Однако я хочу рассмотреть аристотелевское понимание различия тела и души, чтобы произвести небольшое сопоставление Аристотеля и Фуко, чтобы предложить возможную современную переработку аристотелевской терминологии. В конце этого небольшого сопоставления я предложу некоторую критику Фуко, которая впоследствии приведёт к более распространённому обсуждению представленной у Иригарей деконструкции материальности в платоновском «Тимее». И именно в контексте этого второго анализа я надеюсь прояснить, как гендерная матрица совершает работу в самом устройстве материальности (хотя это также очевидно представлено и у Аристотеля), и почему феминистки должны быть заинтересованы не в том, чтобы относиться к материальности как нередуцируемой, а в том, чтобы разрабатывать критическую генеалогию её формулирования.

### Аристотель/Фуко

Для Аристотеля душа обозначает актуализацию материи, где материя понимается как исключительно возможная и неактуализированная. В связи с этим в трактате «О душе» он утверждает, что душа — это «первая энтелехия естественного тела». Он продолжает: «Поэтому и не следует спрашивать, есть ли душа и тело нечто единое, как не следует это спрашивать ни относительно воска и отпечатка на нём, ни вообще относительно любой материи [*hyle*] и того, материя [*hyle*] чего она есть»<sup>1</sup>. В греческом тексте нет никаких отсылок к «отпечатку», а фраза про «отпечаток»<sup>2</sup> содержится в единственном

---

<sup>1</sup> Aristotle, *De Anima*, bk.2, ch.1, 412b7–8 (Перевод приводится по: *Аристотель*. Соч. в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 395).

<sup>2</sup> В оригинале фраза дана как «the shape given by the stamp».

термине «*schema*». *Schema* означает форму, очертания, фигуру, вид, одежду, жест, фигуру речи и грамматическую форму. Если материя никогда не является без своей *schema*, это значит, что появляется она только в определённой грамматической форме, и что отличительный признак, её характерный жест или обычное одеяние неотделимы от того, что конституирует её сущность (*matter*).

У Аристотеля мы не находим никакого ясного и ощутимого различия между материальностью и интеллигибельностью, и, тем не менее, по иным причинам Аристотель не даёт того понятия «тела», которое феминизм пытается вернуть. Введение принципа интеллигибельности в сам процесс развития тела явным образом является стратегией естественной телеологии, которая объясняет женское развитие исходя из биологии. Основываясь на этом, утверждают, что женщины должны брать на себя именно те социальные функции, а не иные, и более того, что женщины должны полностью ограничить себя рамками сферы продолжения рода.

Мы можем историзировать аристотелевское понятие *schema*, взяв формальный принцип и принцип интеллигибельности как культурно вариативные. Понять *schema* тел как исторически случайную связь власти/дискурса значит прийти к чему-то аналогичному тому, что Фуко описывает в работе «Надзирать и наказывать» как «материализацию» тела заключённого. Этот процесс материализации находится в центре внимания также в заключительной главе первого тома «Истории сексуальности», где Фуко говорит о необходимости создания «истории тел», которая исследовала бы «тот способ, каким были сделаны вклады в то, что есть в них [в телах] наиболее материального и живого»<sup>1</sup>.

Порой кажется, что для Фуко тело обладает материальностью, онтологически отличной от властных отношений, которые берут это

<sup>1</sup> Foucault, M. The History of Sexuality, Volume One, p. 152. В оригинале: «Non pas donc 'histoire des mentalités' qui ne tiendrait compte des corps que par la manière dont on les aperçut ou dont on leur a donné sens et valeur; mais 'histoire des corps' et de la manière dont on a investi ce qu'il y a de plus *material*, de plus vivant en eux» (Foucault, M. Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1978, p. 200). (Перевод приводится по: Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996. С. 395).

тело как точку приложения. И, тем не менее, в «Надзирать и наказывать» мы имеем иную конфигурацию отношений между материальностью и инвестированием. Там душа берётся как инструмент власти, посредством которого тело культивируется и формируется. В определённом смысле, она действует как властная схема, которая производит и актуализирует само тело.

Мы можем понять отсылки Фуко к «душе» как скрытую переработку аристотелевского тезиса. В «Надзирать и наказывать» Фуко утверждает, что «душа» становится нормативным и нормализующим идеалом, в соответствии с которым тело тренируется, наделяется соответствующей формой, культивируется и инвестируется; это обладающий исторической спецификой воображаемый идеал (*idealspeculatif*), в соответствии с которым тело эффективно материализуется. Рассуждая о тюремной реформе, Фуко пишет: «Человек, о котором нам рассказывают, которого нас призывают освободить, является следствием подчинения [*assujettissement*] куда более глубокого, нежели он сам. „Душа“ обитает в нем и даёт ему существование, которое само является элементом господства, осуществляемого властью над телом. Душа есть следствие и инструмент политической анатомии; душа — тюрьма тела»<sup>1</sup>.

Эта «субъекция» (*subjection*), или *assujettissement*, является не только подчинением, но также и сохранением и поддержанием субъекта, помещением его на место, субъективацией. «Душа даёт ему [заклѳчѳнному]<sup>2</sup> существование»; и не так уж не по-аристотелевски душа, описываемая у Фуко как инструмент власти, формирует и собирает тело, оставляет на нём отпечаток и таким образом даёт ему существование. Здесь «существование» («being») берѳтся в кавычки, поскольку онтологический статус не предпосылается, им всегда на-

---

<sup>1</sup> Foucault, Michel. Discipline and Punish: The Birth of the Prison. New York: Pantheon, 1977, p. 30. В оригинале: «L'homme dont on nous parle et qu'on invite a librer est deja en lui-meme Ferret dxun assujettissement bien plus profond que lui. Une 'ame' l'habite et le porte a l'existence, qui est elle-meme une piece dans la maitrise que le pouvoir exerce sur le corps. L'ame, effet et instrument d'une anatomie politique; Fame, prison du corps» (Foucault, Michel. Surveillance etpunir. Paris: Gallimard, 1975, p. 34).

<sup>2</sup> В цитате местоимение «он» заменяет слово «человек», Батлер же в квадратных скобках пишет «the prisoner».

деляют. По Фуко, это наделение осуществляется лишь внутри и посредством акта власти. Этот акт производит субъектов, которые ему подчинены (*produces the subjects that it subjects*); то есть он подчиняет их посредством насильственных властных отношений, действующих как их формальный принцип. Но власть — это то, что одновременно формирует, сохраняет, поддерживает и настраивает тела, так что, строго говоря, власть — это не субъект, который воздействует на тела как на свои особые объекты. Грамматика, вынуждающая нас рассуждать таким образом, навязывает метафизике внешние отношения, в рамках которых власть понимается как то, что воздействует на тела, но при этом не формирует их. Это взгляд на власть как на внешнюю инстанцию, который сам Фуко ставит под вопрос.

Власть действует, с точки зрения Фуко, на уровне *устройства* самой материальности субъекта, она проникает в сам принцип, который одновременно формирует и управляет «субъектом» субъективации. Фуко говорит не только о материальности тела заключённого, но также и о материальности тела тюрьмы. Материальность тюрьмы, как он пишет, устанавливается в той мере [*dans la mesure ou*], в какой она является вектором и инструментом власти<sup>1</sup>. Таким образом, тюрьма материализуется в той мере, в какой в неё *инвестируется власть*, или, если быть грамматически точными, не существует тюрьмы, которая предшествовала бы собственной материализации. Её материализация коэкстенсивна её инвестированности властными отношениями, материальность — эффект и критерий этого инвестирования. Тюрьма существует лишь в пределах области властных отношений, но, если конкретизировать, лишь в той мере, в какой она инвестирована или наполнена этими отношениями, и в той мере, в какой подобная наполненность сама формирует собственное бытие. Здесь тело не предстаёт независимой материальностью, которая инвестирована внешними по отношению к ней властными отношениями, но оно яв-

<sup>1</sup> «Протестовали не против слишком примитивной или слишком антисанитарной, слишком отсталой или слишком совершенной тюремной обстановки, а против самого материального существования тюрьмы как инструмента и вектора власти [*était sa materialité dans la mesure ou elle est instrument et vecteur de pouvoir*]» — *Discipline and Punish*, p. 30 (*Surveillance et punir*, p. 35).

ляется тем, для чего материализация и инвестирование оказываются коэкстенсивны.

«Материальность» обозначает определённый эффект власти или скорее является властью в её формирующих и конституирующих эффектах. В той мере, в которой власть действует успешно, устанавливая предметную область, пространство интеллигибельности в качестве самой собой разумеющейся онтологии, её материальные эффекты принимаются как материальные факты и первичные данности. Эта материальная позитивность кажется *внешней* дискурсу и власти, которые предстают как её бесспорные референты, её трансцендентальные означающие. Но именно в этой кажимости режим власти/дискурса действует наиболее скрыто и коварно. Когда этот материальный эффект берётся как отправная точка эпистемологии, как *sine qua non* некой политической аргументации, мы имеем дело с эмпирическим фундаментализмом, который, принимая этот конституированный эффект как первичную данность, успешно скрывает и маскирует генеалогию властных отношений, посредством которых тот был конституирован<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Это не значит превращать «материальность» в эффект «дискурса», который является её причиной; скорее это значит смещать причинно-следственные отношения посредством переосмысления понятия «эффекта». Власть устанавливается в своих эффектах и посредством их, где эти эффекты — сокрытая работа самой власти. Не существует никакой «власти», взятой как субстантив, у которой существует такой атрибут или модус, как сокрытие. Это сокрытие действует через установление и формирование эпистемического поля и ряда «специалистов» («*knowers*»); когда это поле и эти субъекты принимаются как сами собой разумеющиеся как додискурсивные данности, сокрытие эффекта власти увенчалось успехом. Дискурс обозначает место, в котором власть устанавливается как исторически случайная движущая сила вещей внутри данного эпистемического поля. Производство материальных эффектов — это формирующая или конституирующая работа власти, производство, которое не может быть истолковано как одностороннее движение от причины к действию. «Материальность» возникает только тогда, когда её статус случайно конституированной посредством дискурса стирается, утаивается, скрывается. Материальность — это скрытый эффект власти.

Заявление Фуко о том, что власть — это материализация, то есть производство материальных эффектов, уточняется в работе «Надзирать и наказывать» в понятии материальности тела. Если «материальность» — это эффект власти, место приложения властных отношений, то поскольку это приложение является субъекцией/субъективацией тела, то принцип этого *assujettissement* — «душа», взятая как нормативный/нормализующий идеал, «душа» действует как формирующий и регулятивный принцип материального тела, непосредственный инструмент

В той мере, в какой Фуко прослеживает процесс материализации как инвестирование дискурса и власти, он уделяет внимание тому измерению власти, которое является продуктивным и формирующим. Но нам следует задаться вопросом о том, что ограничивает область материализуемого, и существуют ли *модальности* материализации, как предполагает Аристотель, а Альтюссер охотно его цитирует<sup>1</sup>. В какой мере материализацией управляют принципы интеллигибельности, которые нуждаются в области радикальной *неинтеллигибельности*, которые устанавливают эту область, полностью сопротивляющуюся материализации или остающуюся радикально дематериализованной? Терпит ли крах попытка Фуко разработать понятия дискурса и материальности, выводя одно из другого — не только в отношении объяснения того, что *исключается* из описываемых им экономий дискурсивной интеллигибельности, но и того, что *должно быть исключено* для того, чтобы эти экономии функционировали как самоподдерживающиеся системы?

Этот вопрос имплицитно ставится в анализе Люс Иригарей, касающемся различия формы и материи у Платона. Наиболее известной ра-

---

его подчинения. Душа обеспечивает телу форму; дисциплинарные режимы тренируют тело посредством настойчивого повторения ритуала, жестокости, которая производит с течением времени жестовую стилистику тела заключённого. В «Истории сексуальности I» «пол» действует таким образом, что производит единообразное тело, соответствующее различным режимам власти, но «пол», равно как и «душа», понимается как то, что подчиняет и субъektivизирует тело, производит порабощение, так сказать, как сам принцип культурного формирования тела. Именно в этом смысле материализация может быть описана как осадочный эффект регулирующей повторяемости.

<sup>1</sup> «...идеология всегда существует в некоем аппарате, в его практической деятельности или практиках. Это существование материально. Разумеется, материальное существование идеологии в некоем аппарате и его практической деятельности не обладает той же модальностью, что материальное существование булыжника мостовой или ружья. Но, даже рискуя быть обвиненными в неоаристотелизме (напомним, что Маркс очень высоко ценил Аристотеля), мы будем утверждать, что «материя может пониматься в нескольких смыслах» или, вернее, что она существует в различных модальностях, каждая из которых, в конечном счете, коренится в «физической» материи» (Althusser, Louis. Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation) // Althusser, Louis. Lenin and Philosophy and Other Essays. New York, Monthly Review Press, 1971, p. 166; first published in *La Pensie*, 1970. (Перевод приводится по: Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) // Неприкосновенный запас, 2011, № 3 (77)).

ботой на эту тему, наверно, является её эссе «Платоновская истерия» (*Plato's Hysteria*), опубликованное в *Speculum of the Other Woman*, но также весьма чётко данная проблема представлена в менее известном эссе «Мать льда» (*Une Mere de Glace*), опубликованном также в *Speculum*.

Задача Иригарей состоит не в том, чтобы примирить форму и материю, привести в согласие различия тела и души или материи и значения. Скорее её усилия направлены на то, чтобы показать, что эти бинарные оппозиции сформулированы посредством исключения целого поля разрушительных возможностей. Теоретический тезис Иригарей состоит в том, что эти бинарные оппозиции, даже в качестве примирённых, являются частью фалло-лого-центрической экономии, которая производит «женское» как то, что конституирует эту экономию извне. Эскурс Иригарей в историю различия «формы» и «материи» показывает «материю» как позицию, в которой женское исключается из философских бинарных оппозиций. Так как определённые фантазматические понятия женского традиционно ассоциируются с материальностью, существуют зеркальные эффекты, которые подкрепляют фалло-лого-центрический проект аутогенезиса. И когда эти зеркальные (и призрачные) фигуры женского выдаются за женское, оно, по утверждению Иригарей, полностью стирается самой его репрезентацией. Экономия, которая провозглашает включение женского в качестве подчинённого термина в бинарную оппозицию мужское/женское, исключает женское, производит женское как то, что должно быть исключено из этой экономии, чтобы она функционировала.

Далее я рассмотрю сначала способ работы Иригарей с философскими текстами и затем обращусь к её грубому и провокативному прочтению платоновской темы вместилища в «Тимее». В заключительной части этого эссе я предложу моё собственное грубое и провокативное прочтение того же отрывка.

### Иригарей/Платон

Размах и спекулятивный характер заявлений Иригарей всегда немало резали мне слух, и я заранее признаю, что хоть я не могу вспомнить ни одной феминистки, кто прочитывал или перепрочитывал бы

историю философии с такой тщательностью и критическим вниманием, которые демонстрирует Иригарей<sup>1</sup>, её способ выражаться зачастую склонен подражать грандиозности тех философских заблуждений, которые она выявляет. Это подражание, конечно, является тактическим, и её проигрывание философского заблуждения требует от нас того, чтобы мы научились читать её ради того различия, которое представляет её прочтение. Отдаётся ли в ней эхом голос философского отца, или она сама захватила голос отца, исподволь проникнув в этот голос? И по какой бы из этих причин она ни оказалась «внутри» этого голоса, остаётся ли она в то же самое время также и «вне» его? Как нам понять это бытие «между», эти две возможности как нечто отличное от специфического *entre*, которое оставляет фалло-лого-центрическую бинарную оппозицию нетроннутой<sup>2</sup>? Как это отличие от философского отца отзывается в пародировании, в котором, как кажется, его стратегия дублируется столь точно? Очевидно, что нет никакого зазора между «его» и «её» языком, лишь разрушительное движение, смещающее топографическую разметку<sup>3</sup>. Место отца занимают, но не для того, чтобы принять, а для того, чтобы показать, что это место можно занять, для того, чтобы поднять вопрос о жесте этого принятия и его цене<sup>4</sup>. Где и как критическое отклонение от этой патрилинейности представлено в ходе повторения его выражений? Если задачей является не верное и точное «прочтение» Платона, то, возможно, это своего рода сверхпрочтение, которое занимается пародированием и выставляет на по-

<sup>1</sup> См.: *An Ethics of Sexual Difference*. Tr. Carolyn Burke. Ithaca, Cornell University Press, p. 775; *Ethiauedela differencesexuelle*. Paris, Editions de Minuit, 1984.

<sup>2</sup> Бриджит Макдональд (*Bridget McDonald*) утверждает, что для Иригарей «подражание (*mime*) является местом различия, где единообразие нарушается ... каждое *entre* — это разделённое пространство, в котором различённые полюса не только различаются, но также должны встретиться друг с другом, чтобы существовать как различные» (*Between Envelopes*, unpublished).

<sup>3</sup> Дискуссию о понятии «интервал», которое не является ни исключительно пространством, ни временем, см. толкование Иригарей аристотелевской «Физики» «*Le Lieu, l'intervalle*», *unique de la Difference*, p. 41–62.

<sup>4</sup> Это будет иметь отношение к проблеме захвата отцовского имени в произведениях Уиллы Кэсер. См. в частности сюжет о том, как Томми занимает место своего отца в «Томми несентиментальной» (*Tommy the Unsentimental*), который рассматривается в пятой главе данной книги.

каз спекулятивный эксцесс Платона. В какой-то мере я здесь воспроизвожу этот спекулятивный эксцесс и приношу за это свои извинения, но делаю это не вполне искренне, поскольку порой, когда нанесённая травма остаётся непроговоренной слишком долго, гиперболическая реакция является необходимой.

Начиная перепрочтение истории философии, Иригарей задаётся вопросом, каким образом удерживаются её границы: что должно быть исключено из поля философии, чтобы сама философия могла продолжать своё существование, и как получается, что исключённое начинает негативно конституировать дело философии, которая сама себя воспринимает как имеющую основание и конституирующий принцип в самой себе? Затем Иригарей выделяет женское как именно такое конститутивное исключение, после чего она вынуждена найти способ чтения философского текста на предмет того, что он отказывается включить. Дело это не простое. Как можно читать текст на предмет того, чего *нет* в нём самом, но что, тем не менее, конституирует неясные условия его собственной ясности? В самом деле, как можно прочитать текст на предмет процесса этого исчезновения, посредством которого устанавливается разбивка текста на «внутри» и «снаружи»?

Хотя феминистские философы традиционно пытались показать, как тело изображается в качестве женского, или как женщины были проассоциированы с материальностью (и с костной, всегда уже мёртвой, и с плодородной, вечно-живой и детородящей), в то время как мужчины были проассоциированы с принципом господства разума<sup>1</sup>, Иригарей хочет сказать, что на самом деле в такой бинарной оппозиции и посредством её женское как раз и исключается. В этом смысле, именно там, где женщины репрезентируются в рамках этой экономики, и находится область их исчезновения. Более того, утверждает она, когда материя описывается в рамках философских дескрипций, это одновременно замещение и смещение женского. Нельзя интерпретировать философское отношение к женскому через те фигуры, которые предлагает сама философия, но, как она утверждает, это можно сделать через помещение женского в качестве невыразимого

---

<sup>1</sup> См.: Spelman, Elizabeth. Woman as Body: Ancient and Contemporary Views // *Feminist Studies* (1982), p. 109–131.

условия существования этих фигур, в качестве такого условия, которое на деле *никогда не может* быть выражено в терминах философии адекватным образом, но чьё исключение из этой адекватности является её необходимым условием.

Не удивительно в таком случае, что женское для Иригарей проявляется только в катахрезе, то есть в тех фигурах, которые функционируют недопустимым образом (*improperly*), как недопустимый перенос смысла, использование правильного (*proper*) имени для описания того, что неправильно (*not properly*) к нему относится и что возвращается, чтобы преследовать и кооптировать сам язык, из которого исключается женское. Это объясняет отчасти радикальную практику цитирования Иригарей: катахрестическая узурпация «правильного» для абсолютно недопустимых целей<sup>1</sup>. Дело в том, что она пародирует философию, равно как и психоанализ, и в этом пародировании пользуется тем языком, который фактически не может ей принадлежать, только затем, чтобы поставить под вопрос эксклюзивные правила допустимости, которые управляют употреблением этого дискурса. Эта дискуссия о допустимости и принадлежности (*propriety and property*) — это как раз возможность, открывающаяся для женского, когда оно конституируется как недопустимое, как неуместное, лишённое собственного. В самом деле, как утверждает Иригарей в «Морском любовнике» (*Amante marine*), её работе о Ницше, «женщина ни является, ни обладает сущностью (*essence*)», и это в отношении неё действительно так именно потому, что «женщина» — это то, что исключается из дискурса метафизики<sup>2</sup>. Если она использует правильное имя, даже если это правильное имя «женщина», в единственном числе, это может быть лишь некой радикальной пародией, которая пытается освободить термин от его онтологических предпосылок. Джейн Галлоп прекрасно проясняет это в своём сравнении двух губ с синекдохой и катахрезой: это прочтение предлагает интерпретацию

<sup>1</sup> См.: Weed's, *Elisabeth*. The Question of Style // Eng/tging with Irigaray. Eds. Carolyn Burke, Naomi Nchor, and Margaret Whitford. New York, Columbia University Press, forthcoming; Grosz, *Elisabeth*. Sexual SilihiYnions. Ioiilnn, Routledge, 1991.

<sup>2</sup> Это мой перевод, хотя понятно, что Иригарей в дальнейшем использует термин «бытие» (being). <...>

языка биологического эссенциализма, которым пользуется Иригарей, в качестве риторической стратегии. Галлоп показывает, что фигуральный язык Иригарей конституирует женское в языке как настойчивый лингвистический изъясн (*impropriety*).

Это исключение женского из допустимого дискурса метафизики, как утверждает Иригарей, имеет место в формулировке понятия «материя» и посредством этой формулировки. Постольку, поскольку различие формы и материи предлагается в рамках фалло-лого-центризма, оно артикулируется посредством добавочной материальности. Другими словами, каждое выраженное различие имеет место в пространстве записи, которое само различие вместить не может. Материя как *место* записи не может быть открыто тематизировано. Этим местом или пространством записи для Иригарей является материальность, и это не то же самое, что категория «материя», чью артикуляцию она обеспечивает и обуславливает. Это та нетематизируемая материальность, о которой заявляет Иригарей, становится местом, хранилищем, более того, восприимницей (для) женского в фалло-лого-центрической экономии. В некотором немаловажном смысле, эта вторая неартикулируемая «материя» обозначает конституирующее «внешнее» платоновской экономии; это то, что должно быть исключено из этой экономии, чтобы она представлялась внутренне связанной<sup>1</sup>.

Эта избыточная материя, которая не может содержаться в паре различий форма/материя, действует как дополнение в анализе фило-

---

<sup>1</sup> Строго говоря, понятие материи как *hyle* не фигурирует как центральное в платоновских сочинениях. Термин *hyle* является прежде всего аристотелевским. В «Метафизике» (1036a) Аристотель заявляет, что *hyle* можно познать лишь по аналогии. Она определена как потенция (*dynamis*) и выделена в одну из четырёх причин; она также описывается как принцип индивидуации... Хотя Аристотель уличает Платона в том, что тому не удалось провести отличие между *hyle* и *steresis* (лишённость), он, тем не менее, идентифицирует платоновское понятие восприимницы, *hypodochē*, с *hyle* (Физика 4209b). Как и аристотелевская *hyle*, *hypodochē* неуничтожима, она может быть познана только посредством «незаконнорождённого умозаключения» (Тимей, 52a-b) и является тем, для чего не может быть дано определение («не существует никакого определения для материи, только для *эйдоса*») («Метафизика» 1055 b). У Платона *hypodochē* имеет значение места. Аристотель лишь раз проводит эксплицитный философский дискурс о материи, по которому Плотин совершает реконструкцию платоновской доктрины материи. После она послужит поводом для критического цитирования Иригарей в «Матери льда» в: *Speculum of the Other Woman*. Tr. Gillian Gill. Ithaca, Cornell University Press, 1985, p. 168–179.

софских оппозиций Деррида. В рассуждении Деррида о различии формы и материи в «Позициях» он предполагает, что материя должна удваиваться одновременно в одинаковой степени и в качестве одного из полюсов бинарной оппозиции, и в качестве того, что выходит за рамки этой бинарной связи, как фигура её несистематизируемости.

Рассмотрим замечание Деррида, которое тот сделал, отвечая критику, утверждающему, что материя обозначает нечто радикально внешнее языку: «Само собой разумеется, что если, и в той мере, в какой внутри этой общей экономии материя, как вы говорили, означает радикальную инаковость (уточню: по отношению к философской оппозиции), то мои писания могут считаться “материалистическими”»<sup>1</sup>. Для обоих — и для Деррида, и для Иригарей — по-видимому, то, что исключено из этой бинарности, также *производится* ею в форме исключения и не имеет отдельного или полностью независимого существования как абсолютно внешнее. Конститутивное или относительное внешнее, конечно, создано рядом исключений, но они, тем не менее, выступают как *внутренние* по отношению к самой системе как её собственная нетематизируемая необходимость. Оно возникает внутри системы как непоследовательность, как разрыв, как угроза её собственной систематичности.

Иригарей настаивает на том, что это исключение, которое мобилизует бинарную оппозицию форма/материя, является дифференцирующим отношением между мужским и женским, где мужское захватывает оба термина бинарной оппозиции, а про женское вообще нельзя сказать, что оно является интеллигибельным термином. Мы могли бы понять женское, фигурирующее внутри оппозиции, как *зеркальное* женское, и женское, которое стирается и исключается из бинарной оппозиции как *чрезмерное* женское. И, тем не менее, такое определение не сработает, так как во втором модусе женское, строго говоря, не может быть названо в принципе и, на самом деле, модусом не является.

Для Иригарей «женское», про которое нельзя сказать, что оно чем-то *является*, что оно вообще относится к сфере онтологии, является — и здесь грамматика нас подводит — подпадающим под стира-

<sup>1</sup> Derrida, Positions, p. 64.

ние как невозможная необходимость, которая позволяет состояться любой онтологии. Женское, если использовать катахрезу, осваивается и становится интеллигибельным в рамках фалло-лого-центризма, заявляющего о своей само-конституированности. Будучи отрицаемым, то, что осталось от женского, сохраняется как *пространство записи* этого фалло-лого-центризма, зеркальной поверхностью, которая принимает отметки мужского означающего акта только для того, чтобы вернуть (ложное) отражение и гарантировать фалло-лого-центрическую самодостаточность, и само при этом никоим образом в этом не участвует. Как топос метафизической традиции, это пространство записи появляется в «Тимее» Платона как восприемница (*hypodochē*), которая также описывается как *chora*. Хотя всестороннее прочтение *chora* было предложено Деррида и Иригарей, я хочу здесь сослаться только на один отрывок, который посвящён самой проблеме отрывка, а именно, на тот самый отрывок, благодаря которому можно говорить о том, что форма порождает свою собственную чувственную репрезентацию. Мы знаем, что по Платону любой материальный объект возникает только посредством причастности Форме, которая является его необходимой предпосылкой. Как следствие, материальные объекты являются копиями Форм и существуют только в той мере, в какой они эти Формы экземплифицируют. И, тем не менее, где эта экземплификация имеет место? Существует ли пространство, место, где происходит это репродуцирование, посредник, посредством которого происходит трансформация из формы в чувственно воспринимаемый объект?

В космогонии, предлагаемой в диалоге «Тимей», Платон указывает на три рода, которые следует принять во внимание: первый — это процесс рождения; второй — тот, в котором происходит рождение; и третий — тот, исходя из которого рождаются вещи как естественным образом производимые подобию. Тогда в том, что, как кажется, остаётся в стороне, мы можем «воспринимающее начало уподобить матери, образец — отцу, а промежуточную природу — ребенку» (50d)<sup>1</sup>. Перед этим отрывком Платон отзывается об этом воспринима-

---

<sup>1</sup> Все цитаты будут даны согласно пагинации, по изданию: *Plato: The Collected Dialogues*. Eds. Edith Hamilton and Huntington Cairns, Bollingen Series 71. Princeton, Princeton University Press, 1961.

ющем принципе как о «кормилице» (40b) и далее как об «универсальной природе, которая приемлет все тела»<sup>1</sup> («*the universal nature which receives all bodies*»), согласно переводу Гамильтон и Кейрнса. Но эту вторую фразу, возможно, лучше перевести так: «динамическая природа (*physis*), которая воспринимает (*dechesthai*) все тела, которые есть (*tapanta somata*)» («*the dynamic nature (physis) that receives (dechesthai) all the bodies that there are (tapanta somata)*»)<sup>2</sup>. Из-за этой всевосприимлющей функции, утверждает Платон, «её следует всегда именовать тождественной, ибо она никогда не выходит за пределы своих возможностей (*dynamis*); всегда воспринимая все, она никогда и никоим образом не усваивает (*eilephen*) никакой формы, которая была бы подобна формам входящих в неё вещей. <...> а входящие в нее и выходящие из нее вещи — это подражания вечносущему, отпечатки по его образцам (*diaschematizomenon*)» (50c)<sup>3</sup>. Здесь её правильная функция — воспринимать, *dechesthai*, брать, принимать, приветствовать, включать, и даже схватывать. То, что входит в эту *hypodochē*, — это набор форм, или, скорее, образов (*morphe*) и, тем не менее, этот воспринимающий принцип, этот *physis*, не имеет правильного вида и не является телом. Как аристотелевская *hyle*, *physis* не может быть определён<sup>4</sup>. Как следствие, воспринимающий принцип потенциально включает все тела и применяется универсальным образом, но его универсальная применяемость никогда и никоим образом не должна походить на те вечные сущности (*eidos*), которые в «Тимее» служат прототипом универсальных форм и которые входят в восприимлицу.

<sup>1</sup> В отечественном издании диалога в переводе А. Ф. Лосева речь об универсальности природы не идёт, приводимая фраза дана следующим образом: «Вот так обстоит дело и с той природой, которая приемлет все тела».

<sup>2</sup> В диалоге «Тэтет» «*dechomenon*» описывается как «восковая табличка», так что выбор образа «воска» в трактате «О душе» для описания материи можно истолковать как открытую переработку платонического *dechomenon*.

<sup>3</sup> Здесь *diaschematizomenon* увязывает воедино смыслы «быть смодулированным по образцу» и «формирование», предполагая сильный смысл, в котором схемы являются формирующими. Платоновский язык в этом отношении служит образцом для аристотелевских формулировок.

<sup>4</sup> Дальнейшую дискуссию о том, как *physis* обозначает гениталии, см.: Winkler, John J. *Physis and Natura Meaning 'Genitals'* // *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York, Routledge, 1990, p. 217–220.

Здесь мы имеем запрет на сходство (*mimeta*), а это значит, что нельзя говорить о том, что эта природа подобна вечным Формам или же их материальным, чувственным или воображаемым копиям. Но в частности, этот *physis* таков, что в него входят, но сам он — никогда. Здесь термин *eisienai* обозначает двигаться в направлении или внутрь, приближение или проникновение (*penetration*); он также обозначает приходить в некое место, так что *chora*, как замкнутое пространство, не может быть тем, что вступает в другое пространство; метафорически, и, вероятно, случайно, этот запрещенный тип вхождения также значит «быть доставленным в суд», то есть подчиниться общественным нормам, и «приходить на ум» или «начинать думать».

Здесь есть также оговорка: не «усваивать никакой формы, которая была бы подобна формам входящих в неё вещей». Может ли эта восприимчивость в таком случае быть уподоблена какому-либо телу, будь то материнскому телу, будь то телу кормилицы? Согласно собственной платоновской оговорке, мы не можем определить эту «природу», и знать её по аналогии значит знать её только посредством «незаконнорожденного умозаключения» (*bastard thinking*). В этом смысле человек, который мог бы знать эту природу, был бы лишён права обладать отцовским принципом, причём лишён этим самым отцовским принципом, это сын, рождённый вне брака, отклонение от патрилинейности и аналогичных связей, через которые продолжается патронимическая линия. Таким образом, предлагать метафору или аналогию значит предполагать подобие этой природы и человеческой формы. Именно это последнее положение соглашающийся с высказыванием Платона Деррида воспринимает как наиболее значимое для понимания *chora*, утверждая, что она никогда не сможет сложиться ни в одну из фигур, причиной которых сама служит. В результате, как утверждает Деррида, было бы неверно воспринимать слияние *chora* и женского как окончательный провал<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Сама эта оппозиция подразумевает *материальность* языка, что некоторые могут назвать материальностью означающего, и что Деррида предлагает развить в «*Chora*», *Poikilia. Etudes offertes a Jean-Pierre Vernant* (Paris, EHESS, 1987). Тем не менее, привлечь внимание к материальности этого слова не будет достаточным, поскольку суть в том, чтобы указать направление движения к тому, что не является ни материальным, ни идеальным, но что, как место записи, в котором происходит

В некотором смысле Иригарей с этим соглашается: фигуры кормилицы, матери, лона не могут быть полностью идентифицированы с восприемницей, поскольку это зеркальные фигуры, и они вытесня-

различение, является ни/ни. Именно это ни/ни делает возможной логику или/или и идеализм и позволяет воспринимать идеализм и материализм в качестве двух её полюсов. Деррида называет это место записи третьим полом (*gender*) или жанром (*genre*), который он на странице 280 упомянутого выше текста ассоциирует с «нейтральным местом»; нейтральным, поскольку оно не участвует ни в одном из полюсов половых различий, — ни в маскулинном, ни в фемининном. Здесь восприемница — именно то, что дестабилизирует различие между маскулинным и фемининным. Стоит учесть, как это место записи описывается, и, в особенности, как в нём работает акт записи: «В третьем поле/жанре и в нейтральном пространстве места без места, места, где всё отмечает его, но которое само по себе не помечено». Ниже, на стр. 281, Сократ будет назван напоминающим *Chora*, постольку, поскольку он является кем-то и чем-то. «В любом случае, он занимает своё место, которое не есть место среди других, но, возможно, *место само по себе*, незаменимое. Незаменимое (*irreplacable*) и неумолимое (*implacable*) место (*place*)» (перевод мой).

Полярность идеализма/материализма поставлена под вопрос. Но это не значит, что не возникает дальнейших вопросов. Ведь что мы получаем из заявления Иригарей о том, что для Платона место записи — это способ оформления (*figuring*) и расформирования (*disfiguring*) фемининности, способ заглушить фемининное и переформировать его в виде немой, пассивной поверхности? Вспомним, что для Платона восприемница принимает все вещи, она — то, через что работает определённая способность проникающего порождения (*penetrative generativity*), но что само по себе не может ни проникать, ни порождать. В этом смысле восприемница может быть прочитана как гарантия того, что не будет никакого дестабилизирующего подражания мужскому, и что женское будет вечно закреплено в статусе бесконечно проникаемого. Этот ход Деррида повторяет в своих упоминаниях о «месте без места, месте, где всё отмечает его, но которое само по себе не помечено». Нашли ли мы здесь непомеченное состояние всех записей, то, что не может иметь своих отметок, никаких допустимых отметок, именно потому, что оно есть то, что, будучи исключённым из области допустимого, делает допустимое возможным? Или же это непомеченное место записи — то, отметка которого была стёрта, и которое вынуждено оставаться в состоянии постоянного стирания?

«Она [есть] ничто иное, как сумма или процесс того, что записывает себя», но она не есть *субъект* или *наличествующая поддержка* (*present support*) всех этих интерпретаций, и она несводима к этим интерпретациям. То, что превосходит все интерпретации, но что само по себе не есть какая-либо интерпретация. Это описание не объясняет, однако, почему здесь существует этот запрет на интерпретацию. Не девственное ли это пятно (*virgin spot*) в или вне территории метафизики?

Хотя здесь Деррида хочет сказать, что восприемница не может быть материей, в «Позициях» он подтверждает, что материя может быть использована «дважды», и что в этом удвоенном виде она может быть тем самым, что *превосходит* различие формы/материи. Но здесь, где материя (*matter*) и мать (*mater*) связаны, где стоит вопрос материальности, инвестируемой женственностью и затем подвергаемой стиранию, восприемница не может быть материей, поскольку это значило бы её повторное включение в бинарности, из которых она исключена.

ют женское в тот самый момент, когда заявляют о том, что его представляют. Восприемница не может быть исчерпывающим образом тематизирована или изображена в тексте Платона именно потому, что это она обуславливает и одновременно избегает любого изображения (*figuration*) или тематизации. *Эта восприемница/кормилица не есть метафора, основанная на уподоблении человеческой форме, но искажение (disfiguration), возникающее на границе человеческого одновременно как само его условие и как постоянная угроза его деформации; она не может принять форму, морphe, и в этом смысле не может быть телом.*

Пока Деррида утверждает, что восприемница не может быть идентифицирована с фигурой женского, Иригарей, как кажется, пребывает в согласии с ним. Но она делает следующий шаг в этом анализе, утверждая, что женское превышает собственную образность (*figuration*), точно так, как восприемница, и что эта нетематизируемость конституирует женское как невозможное, и, тем не менее, необходимое основание того, что может быть тематизировано и изображено. Примечательно, что Юлия Кристева *принимает* этот провал с *chora* и фигурой матери/кормилицы, утверждая в «Революции поэтического языка», что «Платон подводит нас» к этому «процессу... ритмического пространства»<sup>1</sup>. В противоположность отрицанию Иригарей этого объединения *chora* и женского/материнского, Кристева принимает эту ассоциацию и далее отстаивает своё понимание семиотики как того, что «предшествует» (26) символическому закону: «Материнское тело, следовательно, является тем, что опосредует символический закон, организующий социальные отношения, и становится руководящим принципом семиотической *chora*» (27).

В то время как Кристева настаивает на этой идентификации *chora* с материнским телом, Иригарей спрашивает о том, как дискурс, который представляет это объединение, неизменно производит «внешнее» (*outside*), в котором женское, не захваченное фигурой *chora*, настойчиво сохраняется. Здесь мы должны спросить, как это распо-

---

<sup>1</sup> См.: *Kristeva, Julia. The Semiotic Chora Ordering the Drives // Revolution in Poetic Language. New York, Columbia University Press, 1984; abridged and translated version of La revolution du langagepoetique (Paris: Editions du Seuil, 1974).*

ложение женского «вовне» (*outside*) возможно в языке? И не в том ли дело, что в любом дискурсе и, следовательно, также в дискурсе Иригарей имеется ряд конститутивных исключений, которые неизбежно производятся ограничением женского как того, что монополизирует область исключения?

В этом смысле восприемница — это не просто образ для исключённого; будучи взятой как образ, она поддерживает исключённое и, таким образом, представляет или обеспечивает также иной ряд исключений всего того, что под знаком женского остаётся неизобразимым, — того в женском, что сопротивляется образу кормилицы-восприемницы. Другими словами, взятая как образ, кормилица-восприемница замораживает женское в качестве того, что необходимо для продолжения человеческого рода, но само при этом человеком не является, и что никоим образом не толкуется как формальный принцип человеческой формы, которая, так сказать, производится посредством неё<sup>1</sup>.

Проблема состоит не в том, что женское создаётся для того, чтобы выступить на стороне материи или общего, скорее женское выброшено за пределы бинарностей форма/материя и всеобщее/частное. Она не будет являться ни тем, ни другим, но постоянным и неизменным условием обоих — тем, что может быть истолковано как нетематизируемая материальность<sup>2</sup>. В неё будут входить, а она и дальше будет

<sup>1</sup> Весьма интересную дискуссию о топографии и репродукции у Платона и хороший пример психоаналитического и классического рассмотрения см. у: *DuBois, Page. Sowing the Body. Chicago, University of Chicago Press, 1988.*

<sup>2</sup> Иригарей делает аналогичное замечание в *La Croyance meme* (Paris: Editions Galilee, 1983) в контексте перепрочтения *fort-da* в работе Фрейда «По ту сторону принципа удовольствия». В этом тексте она предлагает блестящую трактовку действия воображаемого подчинения, осуществляемого маленьким мальчиком, снова и снова выбрасывающим из кровати свою катушку, а затем возвращающим её, как бы проигрывая уход и возвращение своей матери. Иригарей составляет план сценографии этой властной игры и располагает субститут материнского в шторах, складах постельного белья, которые получают, скрывают и возвращают катушку. Как *chora*, «она», скрытая материнская поддержка сцены, является отсутствующим, но необходимым условием игры присутствия и отсутствия: «Elle y etait et n'y etait pas, elle donnait lieu mais n'avait pas lieu, sauf son ventre et encore...Elle n'y etait pas d'ailleurs, sauf dans cette incessante transfusion de vie entre elle et lui, par un fil creux. Elle donne la possibility de l'entree en presence mais n'y a pas Heu» (p. 31).

производить копии того, что в неё входит, но она никогда не уподобится ни формальному принципу, ни тому, что он создаёт. Иригарей настаивает на том, что существует женская сила порождения, которую фалло-лого-центрическая экономия перехватывает и встраивает в свои собственные исключаящие и сущностные акты. Когда *physis* трактуется как *chora*, как у Платона, некоторый динамизм и действительность, входящие в понятие *physis*, подавляются. На месте женственности, которая участвует в продолжении рода, мы имеем фаллическую Форму, которая всегда воспроизводит лишь очередную версию себя и делает это посредством женского, но без содействия с её стороны. Примечательно, что этот перенос репродуктивной функции с женского на мужское влечёт за собой топографическое подавление *physis*, утаивание *physis* под маской *chora*, места.

Мы не встречаем у Платона слова «материя» для описания этой *chora* или *hypodochē*, и, тем не менее, Аристотель отмечает в «Метафизике», что эта часть «Тимея» наиболее ясно выражает его собственное понятие *hyle*. Рассуждая об этом предположении, Плотин пишет VI трактат «Энеад», «О бесстрастии бестелесных», пытаясь рассмотреть платоновское понятие *hypodochē* как *hyle* или материю<sup>1</sup>. С ловкостью, которая нечасто встречается в истории философии, Иригарей принимает и повторяет платиновскую попытку прочитать Платона через аристотелевское понятие «материи» в своей работе «Мать льда».

В этом эссе она пишет, что для Платона материя «стерильна»<sup>2</sup>, «женское только воспринимающее, но не зачинающее, ... лишено той оплодотворяющей силы, которая принадлежит только лишь неизменно мужскому». Её прочтение трактует космогонию Форм в «Тимее» как фаллический фантазм полностью самоконституирующейся патрилинейности, и этот фантазм аутогенеза или самоконституирования производится через отрицание и кооптацию женской способности порождать. Конечно, «она», «восприемница», не является ни всеобщей, ни частной, но поскольку для Платона всё, что может быть названо, является либо всеобщим, либо частным, то восприемница

---

<sup>1</sup> Plotinus' *Enneads*. Tr. Stephen MacKenna, 2nd ed. London, Faber & Faber, 1956.

<sup>2</sup> Irigaray, L. Une Mere de Glace // *Speculum*, p. 179; original, p. 224.

названа быть не может. Беря на себя спекулятивное право и пускаясь в то, что сам Платон называет «странным и необычным повествованием» (48d), он, тем не менее, продолжает называть то, что не может быть подобающим образом (*properly*) названо, обращаясь к катахрезе с целью описать восприемницу как универсальное вместилище тел — хоть она и не может быть универсальной, поскольку если бы она таковой была, она бы относилась к тем вечным реальностям, из которых она исключена.

В этой космогонии, первичной по отношению к той, в которой представлена восприемница, Платон предполагает, что если склонности, эти знаки материальности души, не удаётся обуздать, то душа, понимаемая как мужская душа, рискует вернуться назад, воплотившись в женском теле, а затем и в животном. В известном смысле, женщина и животное сами выступают как образ необузданной страсти. И если душа вовлекается в эти страсти, то она будет фактически и онтологически трансформирована ими и превращена в сами знаки, которые их изображают, в женщину и животное. В этой первичной космогонии женщина представляет собой падение в материальность.

Но эта первичная космогония требует того, чтобы её переписали, поскольку если мужчина находится на вершине онтологической иерархии, и женщина — лишь слабая и жалкая копия мужчины, а животное — это слабая и жалкая копия обоих — и женщины, и мужчины, то это значит, что между этими тремя сущими всё ещё сохраняется *подобие*, пусть даже иерархически распределённое. В последующей космогонии, в той, в которой появляется восприемница, Платон совершенно чётко хочет отвергнуть возможность подобия между мужским и женским, и осуществляет он это посредством того, что вводит фигуру наделённой женскими чертами восприемницы, которой запрещено уподобляться каким бы то ни было формам. Конечно, строго говоря, восприемница не может иметь никакого онтологического статуса, поскольку онтология конституируется формами, а восприемница не может быть таковой. Мы не можем говорить о том, что не имеет онтологического определения, а если и говорим, то используем язык недопустимым образом, приписывая бытие тому, что бытия иметь не может. Так, восприемница с самого начала ка-

жется невозможным словом, обозначением, которое не может обозначать. Парадоксальным образом Платон продолжает, сообщая нам, что сама эта восприемница всегда должна называться одинаково<sup>1</sup>. Именно потому, что об этой восприемнице можно вести лишь радикально неправильную (*improper*) речь, то есть речь, в которой все онтологические заявления оказываются подвешены, термины, которые используются для её обозначения, должны применяться единообразно — не для того, чтобы подогнать название к называемой вещи, но именно потому, что то, что необходимо назвать, не может иметь правильного названия; оно ставит предел и предвещает угрозу для сферы лингвистической допустимости и потому должно контролироваться принудительно введённым набором нормативных правил.

Как так получается, что Платон может признавать за этой восприемницей статус неименуемой и приписывать ей постоянное имя? Верно ли, что восприемница, именуемая неименуемой, *не может* быть поименована, или же, скорее, это «не может» означает «не должна»? Следует ли толковать эту границу того, что поддается репрезентации, как запрет на определённый тип репрезентации? И поскольку Платон действительно предлагает нам репрезентацию восприемницы, такую репрезентацию, которая по его утверждению является единственной законной репрезентацией (и предлагает её в том же самом отрывке, в котором провозглашает её радикальную нерепрезентируемость), должны ли мы заключить, что Платон, санкционируя единственную репрезентацию женского, намеревается запретить саму пролиферацию номинативных возможностей, которые неименуемое способно породить? Возможно, именно репрезентация внутри дискурса действует таким образом, что препятствует дальнейшей репрезентации в рамках дискурса, та репрезентация, которая представляет женское как нерепрезентируемое и неинтеллигибельное, но которая в риторике констативного высказывания себя же отрицает. В конце концов, Платон *утверждает* то, что, как он заявляет, *утверждаться*

---

<sup>1</sup> Иригарей выдвигает аналогичный тезис по поводу *пещеры* как места записи в *Speculum*. Она пишет: «Пещера — это репрезентация чего-то, что всегда уже там, изначальной матрицы/матки, которую эти мужчины не могут представить...» (p. 244; original, p. 302).

не может. И далее он противоречит себе, когда заявляет, что то, что нельзя утверждать, следует утверждать единственно возможным образом. В известном смысле это узаконенное именование восприимчивости как неизменного конституирует исходную или основную запись, которая сохраняет это пространство как пространство записи. Это именование того, что не может быть поименовано, само является проникновением (*penetration*) в эту восприимчивость, что вместе с тем представляет собой насильственное стирание, такое, которое делает её невозможным, но всё же необходимым местом для всех дальнейших записей<sup>1</sup>. В этом смысле, сам *рассказ* о фалломорфном генезисе объектов *разыгрывает* этот фалломорфоз и становится аллегорией своей собственной процедуры.

Ответ Иригарей на это исключение женского из экономии репрезентации фактически звучит так: Отлично, я в любом случае не хочу участвовать в вашей экономии, и я покажу вам, что эта неинтеллектуальная восприимчивость может сделать с вашей системой; я не буду жалкой копией в вашей системе, но я всё же уподоблюсь вам, *пародируя* текстуальные фрагменты, посредством которых вы выстраиваете вашу систему, и покажу, что то, что не может в неё войти, уже находится внутри (в качестве её необходимого внешнего), и я буду пародировать и повторять жесты вашей операции, пока это появление внешнего в самой системе не поставит под вопрос её систематическую завершённость и её претензию на самообоснование.

Именно это отчасти имеет в виду Наоми Шор (*Naomi Schor*), когда говорит о том, что Иригарей пародирует сам мимесис (*mimes mimesis*)<sup>2</sup>. Через пародирование Иригарей преодолевает запрет на уподобление и в то же время отказывается от понятия уподобления в смысле копии. Она цитирует Платона снова и снова, но цитаты разоблачают именно то, что из них исключается, и пытается показать и заново ввести исключённое из самой системы. В этом смысле она

<sup>1</sup> Выражаю благодарность Йен Томас (*Jen Thomas*) за помощь в продумывании этого момента.

<sup>2</sup> *Schor, Naomi. This Essentialism Which Is Not One: Coming to Grips with Irigaray // Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought. Eds. Carolyn Burke, Naomi Schor, Margaret Whitford. Columbia University Press, 1994, p. 48.*

разыгрывает повторение и совершает смещение фаллической экономики. Это — цитирование, но не в смысле порабощения или простого повторения оригинала, а как неповиновение, которое, как кажется, имеет место в самом языке оригинала и которое ставит под вопрос власть происхождения (*origination*), на которую Платон, как кажется, заявляет свои права. Её пародирование имеет эффект повторения источника (*origin*) лишь для того, чтобы вытеснить этот источник в качестве начала (*origin*).

И насколько платоническая теория начала сама является вытеснением материального начала, настолько Иригарей просто пародирует этот самый акт вытеснения (*displacement*), вытесняя вытеснение, показывая, что начало — это «эффект» определённого ухищрения фаллолого-центрической власти. Тогда, в соответствии с этим прочтением Иригарей, женское как материнское не предлагается в качестве альтернативного начала. Поскольку если говорится, что женское может быть где угодно и чем угодно, оно является тем, что производится через вытеснение и что возвращается как возможность обратного вытеснения. В самом деле, можно пересмотреть общепринятый образ Иригарей как некритической материалистки, поскольку кажется, что переписывание материнского осуществляется в письме и при его участии, в языке фаллических философов и посредством него. Эта текстуальная практика не укоренена в иной онтологии, но наполняет собой — более того, проникает, вводится и захватывает — сам патерналистский язык.

Вполне можно задаться вопросом, не предполагает ли такой тип проникающей (*penetrative*) текстуальной стратегии иную текстуализацию эротизма, нежели строго анти-пенетрационный эрос поверхностей, который возникает в работе Иригарей «Когда наши губы говорят вместе»: «Ты не находишься во мне. Я не вмещаю или не держу тебя в моём желудке, в моих руках, в моей голове. И в моей памяти, моих мыслях, моём языке. Ты находишься там, как моя кожа»<sup>1</sup>. Отрицание эротизма проникновения и вмещения кажется связанным для Иригарей с оппозицией присвоению и обладанию как формам

---

<sup>1</sup> Irigaray, Luce. When Our Lips Speak Together // Irigaray, Luce. This Sex Which Is Not One. Tr. Catherine Porter with Carolyn Burke. Ithaca, New York, 1985, p. 216; *Ce sexe qui n'en est pas un*, (Paris: Editions de Minuit, 1977), p. 215.

эротического обмена. И, тем не менее, тот тип прочтения, к которому прибегает Иригарей, требует не только того, чтобы она проникала в текст, который читает, но и того, чтобы она извлекла неожиданную пользу от этой вместимости, особенно когда женское поддерживается в качестве внутреннего разрыва или трещины в самой философской системе. В таких присваивающих прочтениях Иригарей, как кажется, разыгрывает саму угрозу пенетрации в обратном порядке — или пенетрации в ином месте, — что платоновская экономия стремится предотвратить («“иное место” женского удовольствия можно найти только ценой *обратного прохождения (retraversee)* сквозь зеркало, которое стягивает всё размышление»<sup>1</sup>). На уровне риторики это «обратное прохождение» конституирует эротизм, который критически пародирует фаллос — эротизм, структурированный повторением и вытеснением, проникновением и обнажением, — который противостоит эросу поверхностей, открыто отстаиваемый Иригарей. Эпиграф, взятый из эссе Иригарей, гласит, что философские системы построены на «разрыве с материальной стороной дела (*contiguity*)», и что понятие материи конституирует и утаивает этот разрыв или разрез (*la coupure*). Это суждение, по-видимому, предполагает некий план (*order of contiguity*), который первичен по отношению к концепту, по отношению к материи, и скрыть который призвана материя. В наиболее систематическом прочтении Иригарей истории этической философии «*Ethique de la difference sexuelle*» она утверждает, что этические отношения должны быть основаны на отношениях близости, сходства и интимности, которые переконфигурируют принятые понятия взаимности и уважения. Традиционные концепции взаимности заменяют такие отношения близости на те, которые характеризуются насильственным стиранием, замещаемостью и присвоением<sup>2</sup>. Психоаналитическим образом эта материальная близость понимается как нечёткое разграничение между

<sup>1</sup> This Sex, p. 77; Ce sexe, p. 75.

<sup>2</sup> Прочтения феминистической этической философии, которые переформулируют позицию Иригарей весьма интересным образом см.: Cornell, *Drucilla*. *Beyond Accommodation-Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law*. New York, Routledge, 1991; Spivak, *Gayatri Chakravorty*. *French Feminism Revisited: Ethics and Politics // Feminists Theorize the Political*. Eds. Judith P. Butler and Joan Wallach Scott. New York, Routledge, 1992, p. 54–85.

телом матери и ребёнка, отношения, которые заново возникают в языке как метонимическая близость знаков. В той мере, в какой такие концепты, как материя и форма, не признают и утаивают метонимические означающие цепочки, из которых были составлены, они служат фалло-лого-центрической цели порвать с этой материнской/материальной близостью (*contiguity*). С другой стороны, эта близость ставит в тупик фалло-лого-центрическую попытку установить серии субститутов посредством метафорических эквивалентностей или концептуальных единиц. Эта близость, которая выходит за пределы понятия материи, согласно Маргарет Уитфорд (*Margaret Whitford*), сама является не неким естественным отношением, но *символическим* выражением присутствия женщине. Уитфорд понимает «две губы» как образ метонимии, «образ вертикальных и горизонтальных отношений между женщинами ... женское содружество». Но Уитфорд также указывает на то, что женская и мужская экономии никогда не могут быть полностью разделены; в результате кажется, что отношения близости существуют между этими экономиями и, следовательно, не принадлежат исключительно сфере женского.

Как в таком случае нам понять текстуальную практику Иригарей, выстраивающуюся вокруг Платона? В какой мере она повторяет его текст — не для того, чтобы присоединиться к зеркальному производству этого текста, но чтобы перейти назад сквозь это отражающее зеркало и достичь «иного места» женского, которое должно остаться проблематичным, взятым в кавычки?

Для Иригарей всегда существует такая материя, которая превышает материю, где последняя отрицается для того, чтобы самопорождающаяся пара форма/материя могла процветать. Материя встречается в двух модальностях: во-первых, как метафизический концепт, который служит фалло-лого-центризму; во-вторых, как бесосновательная фигура, тревожно спекулятивная и катахрестичная, отмечающая для неё возможное лингвистическое пространство критического пародирования.

Таким образом, для женщины играть с мимесисом значит попытаться открыть место своей эксплуатации, совершаемой дискурсом, не позволив себе просто быть к нему сведённой. Это значит заново

подчинить себя — настолько, насколько она располагает на стороне «восприимчивости», «материи», — «идеям», в особенности идеям о ней самой, выработанным внутри мужской логики и посредством неё, но так, чтобы с помощью эффекта разыгрываемого повторения сделать «видимым» то, что предполагалось сохранить невидимым, сокрытие возможного действия женского в языке.

Так, возможно, мы имеем здесь дело с поворотом к эссенциализму, в этом понятии «женского в языке»? Тем не менее, она продолжает, делая предположение о том, что *пародирование* (*miming*) — это и есть то самое действие женского в языке. Пародировать — это как раз и значит участвовать в том, что пародируется, и если языковое пародирование — язык фалло-лого-центризма, то это лишь специфический женский язык в той степени, в какой женское радикально вовлекается в сами выражения фалло-лого-центризма, которые пытается переработать. Цитата продолжается: «[играть с мимесисом значит] „разоблечь“ тот факт, что если женщины такие прекрасные подражатели (*mimics*), то это потому, что они не просто растворяются в этой функции. Они также пребывают в каком-то ином месте (*elsewhere*), это ещё один случай сопротивления „материи“...». Они пародируют фалло-лого-центризм, но они также демонстрируют то, что скрывается за миметической само-репликацией этого дискурса. Для Иригарей то, с чем порывают, и что остаётся закрытым, это лингвистическая операция метонимии, близость и соседство, которые остаются, по-видимому, лингвистическим остатком изначальной близости матери и ребёнка. Именно этот метонимический эксцесс, присутствующий в каждом пародировании, более того, в каждом метафорическом замещении, понимается как то, что разрывает плавное повторение фалло-лого-центрических норм.

Впрочем, утверждать, как это делает Иригарей, что логика идентификации может быть нарушена бунтом метонимии, и потому идентифицировать эту метонимию с вытесненным и взбунтовавшимся женским значит собирать женское в одном месте — в месте разрастающейся *chora*, которую нельзя изобразить, но которая необходима для всякой изобразительности. Это значит, конечно, тем не менее,

изображать *chora*, и делать это таким образом, что женское «всегда» оказывается вовне (*outside*), а вовне — «всегда» оказывается женским. Этот жест одновременно утверждает женское как нетематизируемое, неизобразимое, но при этом, идентифицируя женское с такой позицией, тематизирует и изображает его; таким образом, он использует фалло-лого-центризм, чтобы произвести идентичность, которая «является» не-идентичной.

Однако существуют веские причины отвергать такую точку зрения, согласно которой женское монополизирует сферу исключённого. В самом деле, укрепление этой монополии удваивает эффект исключения, производимый самим фалло-лого-центрическим дискурсом; оно «пародирует» его основополагающее насилие таким образом, что действует против своего открыто высказываемого требования обнаружить такое лингвистическое пространство в метонимии, которое действовало бы как разрыв. В конце концов, сценография интеллигентности Платона находится в зависимости от исключения женщин, рабов, детей и животных, где рабы характеризуются как те, кто не говорит на его языке и кто, не говоря на его языке, считается ущемлённым в правах не без причины. Это ксенофобское исключение действует через производство наделённых расой Других и тех, чья «природа» считается менее разумной, а их достоинство — в том, чтобы выполнять поставленную перед ними задачу трудиться для воспроизводства условий частной жизни. Эта область иррационального человека служит границей образа человеческого разума, «человека», у которого не было детства, который не является приматом и потому освобождён от потребностей питаться, испражняться, жить и умирать, чей язык является изначальным и непереводаемым. Это образ развоплощения, но при этом также и образ тела, воплощение маскулинизированной рациональности; образ мужского тела, которое телом не является; образ, находящийся в кризисе; образ, вызывающий кризис, который он сам не может полностью контролировать. Воображаемая морфология этого изображения мужского разума как развоплощённого тела создаётся посредством исключения других возможных тел. Материализация разума действует через дематериализацию других тел, поскольку женское, строго говоря, не имеет ни

*morphe*, ни морфологии, ни очертаний, потому что оно является тем, что участвует в определении вещей, но само остаётся неразличимо, неопределённо. Тело, которое есть разум, дематериализует тела, которые не могут правильным образом представлять разум или его аналог; и, тем не менее, этот образ находится в кризисе, поскольку такое тело разума само является фантазматической дематериализацией мужского, и оно требует, чтобы женщины и рабы, дети и животные были телами, выполняли телесные функции, которые не выполняет оно само.

Обращение к Иригарей помогает здесь не всегда, поскольку ей не удаётся установить метонимическую связь между женщинами и этими другими Другими, идеализируемыми и приписывающими это «иное место» женскому. Но что выступает «иным местом» по отношению к «иному месту» Иригарей? Если женское не является единственным или изначальным родом бытия, который исключается из экономики мужского разума, то что и кто исключается из анализа Иригарей?

### **Незаконное проникновение: протоколы половых различий**

Представленный выше анализ касался не материальности пола, а пола материальности. Другими словами, в нём материальность предстала как то место, в котором известная драма половых различий доигрывается до конца. Смысл подобного экскурса состоит не только в том, чтобы предостеречь от простого возврата к идее *материальности* тела или материальности пола, но чтобы продемонстрировать, что обращаться к понятию материи значит обращаться к остаточной истории половой иерархии и стирания половых различий, которые, безусловно, должны быть *объектом* феминистского исследования, но которые были бы достаточно проблематичны в качестве *основания* феминистской теории. Возвращение к материи требует, чтобы мы вернулись к материи как *знаку*, который в своих удвоениях и противоречиях разыгрывает завязку драмы половых различий.

Давайте теперь вернёмся к тому отрывку из «Тимея», в котором материя раздваивает себя на подобающий и неподобающий элементы, различающиеся по полу, и, таким образом, признаёт за собой

позицию амбивалентности — как тело, которое не есть тело в своей мужской форме, как материя, которая не есть тело в своей женской форме.

Будучи восприемницей, она «никогда не выходит за пределы своих возможностей; всегда воспринимаемая все, она никогда и никоим образом не усваивает никакой формы, которая была бы подобна формам входящих в нее вещей» (50 b). Частично то, на что, по всей видимости, здесь накладывается запрет, выражается глаголом *eilephen* — усваивать, как усваивать форму, что является одновременно длящимся актом, но также и некой рецептивностью. Это понятие обозначает, среди прочего, получать или оказывать гостеприимный приём, но также *иметь жену*, а для женщины — *зачать*<sup>1</sup>. Термин означает сводничество, но также одновременно возможность зачать и взять жену. Эти действия и способности признаются невозможными в приведённом выше отрывке, и таким образом на те виды «рецептивности», которые этот воспринимающий принцип может подразумевать, устанавливаются ограничения. Термин, который используется для обозначения того, что материя никогда не совершает (то есть «никогда не выходит за пределы своих возможностей»), — *existhathai dynameos*. Это подразумевает, что она никогда не должна выходить за границы, отделяться или *отклоняться от* (*be displaced from*) собственной природы. Как сама в себе содержащаяся, она, буквально, не должна страдать *отклонением вытеснения* (*to be disordered in displacement*). Слово *siempre*, «никогда» и «никоим образом», — это настойчивое повторение, которое придаёт «естественной невозможности», о которой идёт

---

<sup>1</sup> Донна Харавэй в написанном ею в джакузи в Санта-Круз отзыве на раннюю версию данной работы предположила, что при чтении Иригарей принципиально важно иметь в виду её стремление акцентировать роль Платона как основоположника (*origin*) западной репрезентации. Ссылаясь на работу Мартина Бернала, Харавэй доказывает, что «Запад» и его «истоки» (*origins*) сконструированы через подавление культурной неоднородности, в частности — подавления культурного обмена с Африкой и её влияния в целом. Харавэй, возможно, права, но цель Иригарей — показать насильственное происхождение европейских «истоков» в Греции, и, таким образом, она несовместима с точкой зрения, выраженной Харавэй. Я предполагаю, что это насилие остаётся в доктрине Платона как «место» (*site*) репрезентативной записи и что один из способов прочтения Платона и Иригарей с целью поиска учреждающих исключений — это задать вопрос «Что помещается в эту восприемницу?»

речь, форму императива, запрета, закона и указания на надлежащее место. Что бы произошло, если бы она начала уподобляться тому, что, как сказано, всегда только и «входит в неё»? Очевидно, что ряд положений здесь утверждается за счёт того, что способность проникать (*penetration*) приписывается исключительно форме, а способность быть проникаемой (*penetrability*) — исключительно наделённой женскими чертами материи, и за счет полного отделения фигуры проникаемой женственности от бытия, производимого путем репродукции.

Иригарей чётко прочитывает оборот «усваивать форму/вид» в этом отрывке как «зачать» и понимает это так, что Платон не признаёт участие женщины в процессе продолжения рода, чтобы способностью давать жизнь наделить мужчину. Но, мне кажется, мы можем рассмотреть иной смысл этого слова «усваивать» в греческом языке, а именно, «иметь или взять жену». Поскольку она никогда не уподобится — а потому никогда не войдёт, не проникнет внутрь — другой материальности. Это означает, что в него — помните, Формы увязываются с отцом в этой триаде, — никогда не войдёт ни она, ни что бы то ни было ещё. Поскольку он непроницаемо проникающий (*impenetrable penetrator*), а она — всегда проникаема. И «он» бы не отличался от неё, если бы не запрет на уподобление, который устанавливает их позиции как взаимоисключающие, и всё же взаимодополняющие. На самом деле, если бы она должна была в ответ также входить в него, или во что-то ещё, то было бы неясно, могла бы она оставаться в позиции «она» и мог бы он сохранять свою собственную различным образом устанавливаемую идентичность. Это происходит потому, что логика непротиворечивости, обуславливающая такое распределение местоимений, устанавливает позицию «он» через исключительную позицию того, кто проникает, и позицию «она» через исключительную позицию того, в кого проникают. Как следствие, кажется, что без этой гетеросексуальной *матрицы* (*matrix*) стабильность этих гендерных позиций была бы поставлена под вопрос.

Можно прочитать этот запрет, оберегающий мужскую непроницаемость (*impenetrability*), как некий страх, страх «уподобиться» ей, феминизироваться, или же страх того, что может произойти, если будет дозволена пенетрация мужского мужским, или пенетрация женского

женским, или пенетрация мужского женским, или переворачивание этих позиций, не говоря уже о полной неразберихе относительно того, что вообще считать «проникновением». Продолжат ли термины «мужское» и «женское» означать нечто устойчивое, или ослабление табу в отношении неправомерной пенетрации всерьёз дестабилизируют гендерные позиции? Если бы были возможны отношения пенетрации между двумя на первый взгляд женскими гендерными позициями, было бы это тем самым уподоблением, которое должно быть подвергнуто запрету для того, чтобы западная метафизика продолжила своё существование? И считалось бы это чем-то вроде кооптации или смещения фаллической автономии, которые подрывают фаллическую самоуверенность относительно собственных исключительных прав?

Является ли это перевёрнутым подражанием, которое Иригарей не рассматривает, но которое, тем не менее, совместимо с её стратегией критического подражания? Можем ли мы взглянуть на это табу, мобилизирующее спекулятивные и фантазматические начала западной метафизики, с точки зрения угрозы смены сексуальных ролей, которую оно производит через собственный запрет, как страх лесбиянки или, может, более точно, страх наделения фаллосом лесбиянки. Или, может быть, такое уподобление настолько расшатывает официальную гендерную матрицу, которая поддерживает порядок вещей, так что в результате никто не может заявить, что эти смены сексуальных ролей, происходящие за пределами или в разрывах фаллической экономики, являются просто «копиями» гетеросексуального источника? Понятно, что это установление в качестве закона частного случая гетеросексуальности ясно свидетельствует о её производном (*non-originary*) статусе. Иначе с самого начала не существовало бы необходимости устанавливать запрет на прочие формы организации сексуальности. В этом смысле эти неправильные уподобления или имитации, которые Платон выносит за пределы поля интеллигибельности, не уподобляются мужскому, поскольку это было бы привилегией мужского как начала (*origin*). Если уподобление возможно, то потому, что «изначальность» (*originality*) мужского оспорима; другими словами, пародирование мужского, никогда не растворяющееся в нём полностью, представляет мужскую претензию на изначальность

сомнительной. Поскольку мужское учреждается здесь через запрет, который изгоняет угрозу лесбийского уподобления, то это маскулинное установление — и фалло-лого-центрическая гомофобия, которая в нём закодирована — *не есть* исток (*origin*), но лишь эффект самого этого запрета, по существу находящийся в зависимости от того, что он должен исключать.

Значимо то, что этот запрет возникает там, где материальность вводится как двоякая инстанция, как копия формы и как безучастная материальность, в которой и через которую этот механизм самокопирования работает. В этом смысле материя либо составляет часть зеркальной сценографии фаллической записи, либо является тем, что не может оставаться интеллигибельным внутри её поля. Сама формулировка вопроса (*matter*) ставится на службу формированию и отрицанию половых различий, так что мы сталкиваемся с экономией половых различий как тем, что определяет, инструментализирует и заставляет материю служить собственным целям.

Регулирование сексуальности, участвующее в артикуляции Форм, предполагает, что половые различия влияют на саму формулировку понятия материи. Но именно материя определяется как противостоящая не только разуму, который понимается как то, что действует на противодействующую материю и посредством её, — мужское и женское в отношении неё также занимают противоположные позиции. Половые различия также влияют на формулирование, инсценировку того, что займёт пространство записи, то есть на то, что должно остаться за пределами этих противоположных позиций как условие их существования. Это существующее вовне пространство неоднородно, поскольку Формы требуют целого ряда исключений; они могут существовать и воспроизводиться посредством того, что они исключают — посредством небытия животным, небытия женщиной, небытия рабом, чьё достоинство (*propriety*) определяется собственностью, национальными и расовыми ограничениями, маскулинизмом и навязанной гетеросексуальностью. В той мере, в какой некоторые реверсивные пародии выходят за пределы этих границ, они становятся различными; если происходит захват и переворачивание господствующего дис-

курса, то совершается это со всех сторон, и эти практики переозначивания начинают сходиться вместе таким образом, что нарушают связность самовоспроизводящихся презумпций господства разума. Поскольку если копия берёт слово, или если то, что является всего лишь материальной вещью, начинает означивать, сценографию разума сотрясает кризис, на котором всё изначально было построено. Тогда не будет никакого способа окончательно установить границы «иного пространства» по отношению к «иному пространству» Иригарей, поскольку каждый оппозиционный дискурс производит своё внешнее, внешнее, которое рискует стать местом записи, лишённым значения (*non-signifying inscriptional space*).

Поскольку это может казаться необходимым и учреждающим насилием любого истинностного режима, важным оказывается сопротивление этому теоретическому жесту пафоса, в котором исключения принимаются просто как печальная неизбежность означивания. Задача состоит в том, чтобы переосмыслить это неизбежное «внешнее» как будущий горизонт, такой, в котором насилие исключения непрестанно находится в процессе преодоления. Но столь же важно сохранять внешнее, то место, где дискурс встречает свои пределы, где нечленораздельность того, что оказывается не включено в имеющийся режим истины, действует как разрушительная позиция лингвистической неадекватности (*impropriety*) и непредставимости, высвечивая насильственные и произвольные границы данного нормативного режима именно через неспособность этого режима представлять то, что может выступать фундаментальной угрозой его целостности. В этом смысле радикальная и всеобъемлющая представимость на самом деле не является целью: включать, обсуждать, вводить каждую маргинальную и исключённую позицию в имеющийся дискурс — значит утверждать, что единичный дикурс нигде не наталкивается на свои границы, что он может и будет присваивать все знаки различия. Если есть насилие, присущее языку политики, то за риск применения этого насилия вполне может сопровождаться другим, когда мы начинаем без конца, без подчинения присваивать, — и всё же присваивать не полностью, — исключения, которые заставляют нас продвигаться вперёд.

## Бесформенная женственность

Грубо говоря, кажется, что платоновская фантазматическая экономия в сущности лишает женское его *morphe*, формы, поскольку женское, как восприемница, есть извечная и потому не живущая, бесформенная не-вещь, не имеющая имени. Как кормилица, мать, лоно, женское синекдохически сворачивается в набор фигуральных функций. В этом смысле дискурс Платона о материальности (если мы можем принять за таковой дискурс о *hypodochē*) таков, что понятие женской телесности не может трактоваться в нём как форма человека.

Как мы можем признать законность заявлений о телесных ранах, если мы ставим под вопрос саму материальность тела? Что здесь разыгрывается посредством текста Платона — это насилие, которое лежит в основе самого понятия материи, насилие, которое мобилизует этот концепт, и которое концептом закрепляется. Более того, у Платона проводится различие между материальностью, женственной и бесформенной и потому не обладающей телесностью, и телами, которые формируются посредством этой женской материи, но не из неё. В какой мере в обращении к данным понятиям материальности, а в действительности, в настойчивом утверждении того, что эти понятия выступают как «нередуцируемые», мы защищаем и храним конститутивное насилие в отношении женского? Когда мы отдаём себе отчёт в том, что само понятие материи сохраняет насилие, запускает его по новому кругу, а потом обращаемся к самому этому концепту с тем, чтобы он компенсировал насилие, мы берём на себя риск преумножить те самые раны, которые жаждем залечить.

В «Тимее» мы обнаруживаем не тела, а лишь обрушение и смещение тех образов телесности, которые защищают имеющийся фантазм гетеросексуальных отношений и мужского аутогенеза. Поскольку восприемница — это не женщина, а образ, которым женщина становится внутри воображаемого мира этой метафизической космогонии, и который остаётся по большей части неразвитым в плане конституирования материи. Возможно, дело обстоит так, — и именно это, по видимому, предполагает Иригарей, — что вся история материи тесно связана с проблематикой рецептивности. Существует ли способ от-

делить эти имплицитные и искажающие образы (*disfiguring figures*) от самой «материи», в формировании понятия которой они участвуют? И поскольку мы едва начали распознавать историю половых различий, закодированную в истории материи, кажется абсолютно неясным, что же способно служить безусловным основанием феминистской практики — понятие материи или материальность тел? В этом смысле аристотелевская игра слов все ещё служит напоминанием о двойственности такой материи, как материя (*the matter of matter*), и это значит, что нельзя говорить ни о какой материальности пола, которая не была бы уже обременена полом материальности.

Некоторые вопросы остаются открытыми: как так получается, что когда мы пытаемся говорить о материальности тел, презумпция данной версии материи уже заранее предписывает что будет, а что не будет явлено в качестве интеллигибельного тела? Как подспудные нормативные критерии формируют материю тела? И можем ли мы понять эти критерии не просто как то, что эпистемологически навязывается телам, но как социальные регулятивные идеалы, в соответствии с которыми тела обучаются, приобретают вид и форму? Если схема телесности — это не просто то, что навязывается уже сформированным телам, но то, что участвует в формировании тел, то каким образом мы могли бы мыслить производство или формирующую силу запрета в процессе морофогенеза?

Здесь вопрос заключается не просто в том, что Платон думал о природе тела и что для него в этом вопросе осталось радикально неподдающимся продумыванию; скорее вопрос состоит в том, действуют ли формы, которые, как утверждается, производят телесную жизнь, посредством производства исключённой области, которая начинает сдерживать и преследовать сферу интеллигибельной телесной жизни. Логика этой операции в какой-то мере психоаналитична, поскольку сила запрета создаёт призрак ужасного возвращения. Можем ли мы, в таком случае, обратиться к самому психоанализу, чтобы спросить, как границы тела выстраиваются через сексуальные табу? В какой мере платоническая теория фаллогенеза тел служит прообразом фрейдистской и лакановской теорий, которые рассматривают фаллос как синекдохический знак сексуальной позиционности?

Если ограничение, формирование и деформирование наделённых полом тел приводятся в жизнь набором запретов, набором принудительных критериев интеллигибельности, тогда мы не просто размышляем о том, какими нам видятся тела с выгодной теоретической или эпистемической позиции на определённой дистанции от самих тел. Напротив, мы спрашиваем о том, как критерии интеллигибельного пола действуют таким образом, что конституируют поле телесности, и как именно мы можем понять определённые критерии, чтобы производить тела, которые ими регулируются. В чём конкретно состоит производительная сила запрета? Определяет ли он физический опыт тела, который радикально разводится с тем, что мы называем самим телом? И в том ли дело, что эта производящая сила запрета в морфогенезе делает само различие *morphe* и *psyche* неустойчивым?

Перевод с английского К. А. Капельчук

Квентин Мейясу

## **ВЫЧИТАНИЕ И СОКРАЩЕНИЕ: ДЕЛЁЗ, ИММАНЕНЦИЯ, И МАТЕРИЯ И ПАМЯТЬ<sup>1</sup>**

*Памяти Франсуа Зурабишвили*

Мы начнём с замечания из второй главы «*Что такое философия?*», в котором разбирается план имманенции. Конечно же, эта книга написана совместно Делёзом и Гваттари, но текст в данном случае ясно распознается как делёзовский: «Что имманентность бывает имманентна лишь себе самой, то есть представляет собой план, пробегаемый движениями бесконечности и наполненный интенсивными ординатами, — это в полной мере сознавал Спиноза. Оттого он был настоящим королём философов — возможно, единственным, кто не шёл ни на малейший компромисс с трансцендентностью, кто преследовал её повсюду»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Перевод выполнен по: *Meillassoux, Quentin. Subtraction and Contraction. Deleuze, Immanence, and Matter and Memory // Collapse, Vol. III: Unknown Deleuze [+ Speculative Realism]. Ed.: Robin Mackay. November, 2007, p. 63–107.*

<sup>2</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., 2009. С. 58.

Далее Делёз пишет: «Спиноза — это та головокружительная имманентность, от которой столь многие философы тщетно пытаются избавиться. Созреем ли мы когда-нибудь для вдохновения Спинозы? Однажды такое случилось с Бергсоном — в начале его *«Материи и Памяти»* начертан план как срез хаоса; это одновременно бесконечное движение непрерывно распространяющейся материи и образ постоянно и в принципе (по праву / *in principle* / *by right* / *en droit*) роящейся чистым сознанием мысли (не имманентность имманентна сознанию, а наоборот)»<sup>1</sup>.

Есть как минимум два способа подходить к такому тексту. Первым способом — наиболее естественным — можно было бы попытаться понять его из более глубокого прочтения Делёза. Это потребовало бы, к примеру, разъяснения того, что Делёз подразумевает под «планом имманенции» или «хаосом». Также это означало бы пересмотреть данный текст в свете делёзовского *«Кино»* — и в особенности в свете двух его комментариев в *Образе-Движении* к первой главе *«Материи и Памяти»*<sup>2</sup>. Но есть второй способ подойти к этому тексту, и отличается он тем, что мы будем неотступно оставаться здесь. Он поначалу может показаться в чем-то искусственным, но мы надеемся, что его цель и его пафос быстро станут очевидными<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 58–59. Перевод изменён. *Русский перевод изменён согласно изменениям, внесённым в статье относительно оригинального английского перевода «Что такое философия?», в скобках даётся через дробь: русский вариант по изданию (Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., 2009. С. 59) / английский вариант из данной статьи / английский вариант по изданию (What is a philosophy? Columbia University Press 1994. P. 49) / оригинальный французский вариант (Qu'est-ce que la philosophie? Paris, 1991/2005. P. 50)* (Курсивом здесь — прим. переводчика).

<sup>2</sup> Делёз Ж. *Кино 1: Образ-Движение*. Глава 1 (С. 40–53) и Глава 4 (С. 106–124). М., 2004.

<sup>3</sup> Хотя эта статья касается связи между *«Материей и Памятью»* и делёзовской философией, мы далее не будем обращаться к анализу шедевра Бергсона в *«Кино»*, и для читателя вполне справедливым будет удивиться этому. Но наша цель — выявить, ухватить внутреннюю глубинную соотнесённость этих двух мыслителей, что-то, что не будет тем же предприятием по толкованию ярко выражено посвящённых Бергсону текстов Делёза. Наш путь, как будет заметно, конструирующий, а не толковательный. И хотя сведение этих двух перспектив — реконструкции и комментирования — может и вытекает естественным образом из предпринятого нами дела, это не может быть в полноте своей продемонстрировано в рамках данной статьи.

В чем же, в таком случае, заключается это прочтение? Более не в попытке понять текст на основании конкретного прочтения Делёза, но в попытке понять — или лучше понять — Делёза, на основании конкретного прочтения текста. Иными словами, оно заключается в том, чтобы сделать текст не *объектом*, но *инструментом* разъяснения.

Чтобы понять эту точку зрения, давайте поместим себя в следующую воображаемую ситуацию: давайте решим читать Делёза как досократика, от которого до нас дошли лишь редкие фрагменты его работ, включая рассматриваемый нами текст, который мы будем называть «Фрагментом Двойной Короны», поскольку в нем двое философов названы королями. К этим фрагментам мы должны прибавить «Жизнь» Делёза, написанную Диогеном Лаэртским<sup>1</sup>, которая рассказывает нам совсем немного, несмотря на то, что Делёз был известен как оригинальный философ, а не лишь как простой комментатор Спинозы и Бергсона; и его философия была известна как философия имманенции. Этот самый термин, в его банальности, не значит для нас ничего более определённого, нежели такие термины как «вода», «воздух» или «огонь», которые указывают на первый принцип того или иного досократика. Наш проект «Делёзовских Филологов», теперь, означает следующее: экстраполировать, на основании фрагмента о короне, значение, которое досократический Делёз вкладывал в понятие — важнейшее для него, таинственное для нас — имманенции.

Как мы поступим?

Если мы надеемся понять имманенцию Делёза на основании одного этого текста, то мы должны обратиться не к Делёзу, а к Спинозе и Бергсону, чьи работы, в отличие от делёзовских, дошли до нас во всей своей полноте. Ведь в этом тексте Делёз говорит нам не что *есть* имманенция, но *где она обнаруживается* — точно указывая на место где «полная» имманенция, имманенция *«par excellence»*, находится. Если мы хотим понять этот концепт, то, следовательно, мы должны обратиться, во-первых, к Спинозе — большому королю имманенции, и только, во-вторых, к Бергсону — малому королю имманенции.

---

<sup>1</sup> Здесь можно вспомнить прекрасный и забавный текст Андре Бернольда 'Suidas' (*André Bernold Philosophie 47, Autumn 1995: 8–9*).

Вообразим себе особенную школу мысли, объединённую вокруг этой интерпретационной стратегии, — «Школа Большой Короны». Эта школа, честно говоря, собирается столкнуться с определённой сложностью. Если мы обращаемся к Спинозе, мы заканчиваем неожиданной встречей со следующей апорией: мы знаем, что согласно Делёзу, имманенция в каком-то смысле «пропитывает» спинозовскую философию. Все в Спинозе, говорит нам Делёз, дышит имманенцией. Но сказать, что имманенция везде в Спинозе, значит представить её как нечто трудно различимое, как рассеянный свет: если она везде, значит она нигде конкретно. Вот почему попытка понять делёзовскую имманенцию через Спинозу не будет сильно плодотворна для нас.

В таком случае, давайте возьмём вторую школу интерпретации, школу «Малой Короны», чьим эвристическим принципом будет следующее: что наиболее интересно в этом фрагменте, это то, что в нем говорится о Бергсоне, а именно, что имманенция есть нечто, что *случилось* — однажды, и только однажды — с Бергсоном. Если для философии Спинозы имманенция — это состояние, то для бергсоновской — событие. Эта королевская имманенция, что овладела Бергсоном, поступила так только в одном тексте — *«Материи и Памяти»*, — но с достаточной ясностью вообще только в одной части этого текста: нам предложено, что начало *«Материи и Памяти»* конституирует «пик имманенции» во всей бергсоновской мысли. Итак, это обстоятельство делает Бергсона наиболее ценным в нашем поиске понимания того, что Делёз подразумевает под имманенцией; ведь это предполагает, что в *«Материи и Памяти»* обнаруживается то, что отсутствовало в спинозовской философии, а именно *дифференциал имманенции*. Теперь, как это отлично знают физики, чтобы выделить или конституировать нечто значимое, самым существенным будет иметь в распоряжении варьированность, различённость внутри этого значимого: чтобы выделить действие силы, нам нужно иметь доступ к варьированности скорости. Итак, мы можем сказать следующее: чтобы выделить делёзовскую имманенцию, нам нужно иметь в распоряжении варьированность имманенции, в форме изъятия, оттока имманенции. Теперь, имманенция, согласно Делёзу, это то, что угаснет после начала *«Материи и Памяти»*.

Мы можем предположить, что это «начало» указывает на первую главу «*Материи и Памяти*» — то есть на теорию образа, а вместе с тем на теорию чистого восприятия. Это как раз то, что как кажется, предложено нам под странным выражением в нашем тексте: «сознание в принципе». Это выражение, на самом деле, достаточно открыто отсылает к теории чистого восприятия, — к которой мы вернёмся, — теории, которая, говорит нам Бергсон, истинна в принципе, но не на деле, — то есть, однажды восприятие перестаёт мыслиться как неразбавленное памятью. Мы, таким образом, можем сказать следующее: чтобы понять делёзовскую имманенцию, мы должны спросить что угасает, что потеряно после первой главы — и в особенности, после теории чистого восприятия, находящейся в самом её центре.

Но все же и в этой перспективе мы встречаемся с проблемой: если нечто с точки зрения Делёза угасает, то с точки зрения Бергсона ничего не кажется потерянным. Очевидно, что Бергсон никогда не писал что-нибудь вроде: «имманенция пришла ко мне однажды, но лишь однажды — и более никогда!»... Как всякий философ, Бергсон отстаивал то, что его рассуждение ничего не потеряло в своей последовавшей разработке, что оно, в процессе своего продвижения, только ближе подошло к истине. Проблема, если короче, в следующем, как ухватить этот отток, если мы ничего не знаем о делёзовском смысле имманенции, и если Бергсон сам по себе не обнаруживает никакого обратного хода в своём рассуждении? Мы должны распознать меру, шкалу измерения, внутренне присущую «*Материи и Памяти*» — такую меру, в свете которой мы смогли бы усмотреть варьированность. Единственным решением будет настоять на том, что диагностировать существо оттока возможно, если не с бергсоновской точки зрения, то, по меньшей мере, с точки зрения *стремления быть* бергсонянцем. Нечто должно быть утрачено с точки зрения, имманентной тексту: то есть с точки зрения бергсонянца, если уж не с собственно бергсоновской. Итак, мы должны исследовать крайности, которые Бергсон навязывает себе в предисловии к «*Материи и Памяти*» — крайности, которым, согласно ему, удовлетворяет теория из первой главы — и затем установить как то, что следует в тексте, начиная с введения памяти, терпит неудачу в том, чтобы соответствовать им с той

же степенью радикальности. Эти крайности предстанут как условия имманенции, которым первая глава удовлетворяет до такой степени, до какой не удовлетворяет вся остальная работа.

Далее мы бы обнаружили себя перед лицом следующей возможности: мы сказали, что Бергсон придерживается того, что теория чистого восприятия, истинная в принципе, не такова на деле — поскольку эта теория не берет в расчёт, то, что всякое восприятие смешано с памятью. Если мы можем подтвердить, что чистая и простая истина теории чистого восприятия была *sine qua non* условием для всецело имманентной философии, то тогда мы спросим себя, как такая теория могла бы модифицироваться таким образом, чтобы она была истинна не лишь в принципе, *но и на деле*.

И на этом пути мы могли бы воспользоваться шансом сконструировать фиктивную теорию — такую, которая не была бы ни бергсоновской, ни делёзовской, но которая, при том, что она выведена всецело из Бергсона, представляла бы собой поучительное подобие делёзовской теории. На выходе, мы бы сконструировали оригинальную философию королевской имманенции, которая в результате была бы во многом похожа на делёзовскую и помогла бы нам в понимании последней.

Теперь спросим, зачем предпринимать такого рода конструирование, когда мы имеем на руках все философское наследие Делёза, а не только рассеянные фрагменты?

Как минимум по двум причинам:

1) Первая причина — общего порядка: всегда интересно попытаться понять философа, не интерпретируя эти фрагменты в строгом смысле, но спрашивая о том, является ли возможным их реконструировать: поскольку в той мере, насколько такая реконструкция, вероятно, будет частичной, она действительно заверяет нас в истинном понимании того, о чем мы говорим. Предположив также, что наше понимание Делёза само по себе, допустим, есть незавершённое, мы смогли бы предварить через этот косвенный подход возможность лучшего понимания того, что противится интерпретации.

2) Вторая причина — следующая. Мы хотели бы показать, что фиктивная система, которую мы призваны выработать, функционирует

в качестве своего рода урезанной модели, которая выводит к ясности сущностную связь между многими аспектами работ Делёза. Нельзя отрицать и того, что эта урезанная модель покажется также упрощённой: ведь она будет строить «концепты-подобия» делёзовским, не пытаясь воссоздать искусность оригиналов. Но эти подобия делёзовской философии будут, возможно, иметь своё преимущество в высвечивании — пусть даже совсем малом — чего-то, принадлежащего скрытой структуре Идеи. Так, во всяком случае, обнаружится необходимая цепочка решений мысли, способная разъяснить связность их модели.

### **Анти-Кантианские ставки «Материи и Памяти»**

Давайте попытаемся показать как теория чистого восприятия, раскрытая в первой главе, кажется отвечает собственным требованиям Бергсона, прописанным в его «Предисловии к седьмому изданию», более удовлетворительным образом, нежели вся оставшаяся часть «Материи и Памяти»<sup>1</sup>.

В свете этого предисловия и вправду кажется, что фундаментальной направленностью «Материи и Памяти» было преподнести кантианскую критику как нечто излишнее, и, следовательно, отвергнуть необходимость в ограничении применения метафизического знания. Этот проект можно назвать имманенционным проектом именно потому, что он метафизический: ведь метафизика для Бергсона значит здесь (то есть в той точке, где метафизика противопоставлена критике) — отказ от существования загадочной вещи в себе, по предположению отличной от феномена. Как раз наоборот, здесь это будет вопрос схватывания того, что бытие не есть нечто такое, что трансцендентно явленности — что бытие есть нечто, вероятно, большее, но не сущностно другое, нежели явленность. Теория образа отвечает этому проекту.

Бергсон пишет: «...и идеализм, и реализм суть одинаково крайние, избыточные положения, <...> ошибочно сводить материю к представлению, которое мы о ней имеем, и также неверно делать из неё вещь, производящую в нас представления, но отличную от них по

---

<sup>1</sup> Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч. Т. 1. М., 1992. С. 161–166.

своей природе»<sup>1</sup>. Материя должна быть рассмотрена как совокупность образов — и под этим термином мы должны понимать то, что здравый смысл сам собою спонтанно понимает, когда представляет материю: «...для здравого смысла предмет существует в себе самом, такой же красочный и живописный, каким мы его воспринимаем: это образ, но образ, существующий сам по себе»<sup>2</sup>. Таким утверждением того, что материя существует сама в себе так же, как мы её воспринимаем, Бергсон открыто берет на себя обязательство обойти, или даже выставить излишним коперниканский переворот Канта. Критицизм открыто учреждён как противник философии, против которого должно выступить нейтрализацией оппозиции, которой он даёт рождение, — той, что между реализмом и идеализмом, — оппозиции, которая, в свою очередь, отсылает к оппозиции Декарта и Беркли. Декарт «слишком далеко отрывал от нас материю, когда отождествлял её с геометрической протяжённостью»<sup>3</sup>, ведь это имеет своим результатом то, что необъяснимым становится появление вместе с материей ощущений. Беркли же был прав, утверждая, что вторичные качества имеют столько же объективной реальности, сколько и первичные, — но его иллюзией было верить, что это делает необходимым перенос материи в разум. Ведь такая субъективизация материи, означающая, что последнюю нельзя рассматривать как объективный порядок феноменов, как это было утверждено успехом физики, вынудила Беркли сделать такого рода математический порядок феноменов результатом божественной, благосклонной субъективности.

Кантовская критика есть следствие и результат этого двойного тупика, так как она берётся за задачу утверждения субъективизации внутренне-познаваемого (intuited) объекта, в то же время, мысля объективный порядок феноменов как условие опыта, и даже восприятия.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 160. Здесь и далее словом «представление» переводится английское «*representation*», так как именно им в русском переводе «Материи и Памяти» передано французское «*la représentation*» (прим. переводчика).

<sup>2</sup> Там же. С. 160.

<sup>3</sup> Там же. С. 161.

## Чистое восприятие

Как теория чистого восприятия, выдвинутая в первой главе, отвечает «контр-критическому» проекту Бергсона? Давайте кратко перечислим его сущностные черты. Теория чистого восприятия — это то, что мы можем назвать *вычитательной* теорией восприятия: она добивается того, чтобы утвердить, что в восприятии есть меньше, чем в материи — в представлении (representation) меньше, чем в представляемом (presentation). Возвращаясь теперь к образам: образы, говорит нам Бергсон, действуют и реагируют друг на друга в соответствии с постоянными законами, которые суть законы природы. В таком согласованном переплетении образов ничто новое не может произойти, кроме как через посредничество конкретных специальных образов, первейшим примером которых является моё тело. Ведь моё тело — это образ, который действует как другие образы, принимая и сообщая движение, вот с каким единственным отличием: оно «предоставляет выбирать, в очерченных пределах, способ, каким оно будет воссоздавать то, что оно восприняло». Моё тело, таким образом, есть «центр действия», а не производитель представлений. Отсюда и бергсоновское двойное определение: «я называю материей совокупность образов, а восприятием материи те же самые образы в их отношении к возможному действию одного определённого образа, моего тела»<sup>1</sup>.

В чем же существенное преимущество такой вычитательной теории восприятия? Оно представляется в следующем: если для того чтобы шагнуть от материи к восприятию мы должны нечто прибавить, то это прибавление окажется по-настоящему немислимым, и таинство представления останется полностью нетронутым. Но совсем другое дело, когда мы шагаем от первой ко второму путём убавления, и когда представление образа сдержано, чтобы остаться меньшим, чем его [образа] простое присутствие. Итак, если живые существа конституируют «центры неопределённости»<sup>2</sup> во вселенной, тогда их простое присутствие должно быть понято как то, что предполагает подавление

---

<sup>1</sup> Там же. С. 169.

<sup>2</sup> В русском переводе «*Материи и Памяти*» переведено «центры индетерминации».

ние всех тех частей объекта, которые не представляют интереса для их функций. Бергсон, таким образом, предполагает, что живые существа позволяют тем внешним действиям, к которым они безразличны, пройти сквозь себя; тогда как другие существа, изолированные, становятся восприятиями благодаря этой изоляции как таковой.

Откуда и отношение, буквально отношение части к целому, которое существует между сознающим восприятием и материей. Мы «можем даже сказать, — пишет Бергсон, — что восприятие любой материальной точки, в любом случае, бесконечно более велико и полно, нежели наше»<sup>1</sup>. Воспринимать — это оставаться на поверхности образов, это навязывать последней поверхностное становление, столь оторванное от бесконечной глубины материального восприятия.

Итак, мы воспринимаем, но лишь крохотную часть образов, которая формирует то, чем мы окружены — и как раз в пределах этой части осуществляется наш выбор. Существует, следовательно, — и это место нужно выделить, поскольку сам Бергсон этого не делает, а нам это понадобится далее, — существует, следовательно, как нам представляется, *два* отбора, работающих в теории чистого восприятия: «отбор образов», озаглавливающий первую главу, это как отбор, осуществляемый телом *до* выбора, так и отбор, исходящий из выбора, сделанного разумом, в рамках элементов восприятия, *уже* отобранных телом из бесконечности образов. Ведь если разум свободен, то он свободен поскольку он выбирает, отбирает конкретные действия из множества возможных действий, которые он воспринимает в мире как таковом; но разум не может выбирать, пока *первый* отбор, сам по себе *несвободный*, ещё не осуществляется — *а именно*, отбор образов телами, — отбор, который, в данном случае, полагает *границы* выбора.

Тело есть нечто подобное непрерывному высвобождению бесконечной материи, чьи частицы конституируют границы выбора, предлагаемого разуму. Тело отбирает границы, разум выбирает в гра-

<sup>1</sup> Перевод цитаты дан в соответствии с используемым в тексте Мейясу английским вариантом. В русском переводе это место звучит так: «...можно было бы сказать, что восприятие, присущее любой материальной, лишённой сознания точке, при всей своей моментальности, бесконечно более обширно и полно, чем наше...» (Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч. Т. 1. М., 1992. С. 180).

ницах. Существует, таким образом, три реальности в восприятии: материя, тело, разум. Сообщение, отбор, действие.

Иначе мы могли бы сказать так: то, что позволяет телам быть — это конечность. Да, необычайная сила тела для Бергсона конечна; она есть массивный разрыв в безграничности сообщения. Тело как ветровое стекло, защищающее разум от бесконечности: в то время как в каждом узелке материи, сколь малым он бы ни был, мы можем разглядеть бесконечность информации — тело завоёвывает конечность через силу отрицания. И именно здесь возникает живое существо, в самом сердце неорганического: баррикада, возведённая грозной силой *отсутствия интереса к тому, что сообщается*. Живое — это в первую очередь не возникновение заинтересованного выбора, но возникновение мощной незаинтересованности в реальном, призванной вычленивать конкретные редкие сегменты последнего, которые уже конституируют целое восприятия. Тело — это то, что распознает в бесконечности сообщения образов конкретные редкие виртуальные действия, способные на интересное действие. И лишь вторым, во вторую очередь, когда тело сделало сознание незаинтересованным в почти всех образах, свободный выбор разума может вступить в силу. Отбор, называемый нами «первым», отбор тела, есть следующее: восприятие как ряд возможных действий. Отбор, называемый нами «вторым», отбор разума — давайте отметим — является куда менее истощающим, нежели отбор тела: разум выбирает вариант из широты конечного количества одинаково возможных вариантов, тогда как тело отбирает конечное количество вариантов из широты бесконечности образов, что несется сквозь него, не оставляя следов.

Мы говорим теперь, что возможно наиболее замечательной характеристикой бергсоновской теории восприятия — и это то, что делает её анти-кантианской теорией редкой радикальности, — является то, что для Бергсона восприятие есть не *синтез*, а *аскеза*. Восприятие не подчиняет, как у Канта, чувственную материю субъективной форме, потому что сцепка, связь, форма принадлежит всецело материи. Восприятие не соединяет, оно разъединяет. Оно не наполняет содержимое, но разрезает порядок. Оно не обогащает материю, но, наоборот, истощает её.

## Память-Сокращение

Давайте вернёмся к нашему изначальному проекту. Перспектива, принятая нами такова: попытаться показать, что теория чистого восприятия лучше отвечает, нежели оставшаяся часть «*Материи и Памяти*», требованиям анти-кантианской имманенции. Защитить этот тезис, следовательно, означало бы показать, как это требование оказывается преданным в тот момент, когда Бергсон вырабатывает такого рода теорию, — какая отказывается видеть какую-либо существенную разницу между материей и восприятием, — теорию, которая истинна в принципе, но не на деле, — и это потому, что восприятие на деле всегда смешано с памятью. Наша задача — вычленив причину, почему имманентное требование должно состоять в удержании того, что эта теория истинна не только в принципе, но также и на деле, — и попытаться показать, как такое утверждение можно отстоять.

Итак, совпадение восприятия с воспринятым объектом, таким образом, удерживается в принципе, нежели на деле. И это потому, что основание реальной и квази-мгновенной интуиции, на которой покоится наше восприятие «представляет собой нечто весьма малое по сравнению со всем тем, что прибавляет к ней память»<sup>1</sup>. Но тут Бергсон вводит два типа памяти.

Эта дистинкция, тем не менее, не совпадает со знаменитой дистинкцией Главы II между двумя памятьми, то есть дистинкцией между памятью-привычкой, присущей двигательным механизмам тел, и памятью-образами, собственно ментальной памятью. Дистинкция, которая интересует нас, и которая появляется уже в первой главе, развёрнута на территории памяти, введённой в игру разумом самим по себе. Она противопоставляет внутри ментальной памяти две формы, которые далее последняя берёт в своём смешении с восприятием. Эти две памяти можно назвать памятью-воспоминанием и памятью-сокращением.

Память-воспоминание конституирует составную сферу восприятия, средствами которой то, что Бергсон во второй главе называет «внимательным восприятием», становится возможным. Оно

---

<sup>1</sup> Бергсон А. Материя и память... С. 198.

заключается в том, что каждый память-образ, подходящий для интерпретации нашего текущего восприятия, так тесно переплетён с ним, что мы более никак не можем различить, что есть восприятие, а что — память. Пример, который приводит Бергсон — пример чтения, которое, говорит он, сродни подлинному делу пророчества: мы не просто пассивно воспринимаем знаки на странице; то есть, разум, на основании множества характерных черт, заполняет интервалы памятью-образами, спроецированными на бумагу и замещёнными действительно напечатанными фигурами. Второй тип памяти, наполняющей восприятие, — не тот тип, что наполняет настоящее нашей памятью прошлого, но тот, что конституирует настоящее как таковое: память-сокращение. Сколь бы, тем не менее, сжатым не было восприятие, оно всегда занимает конкретную длительность и таким образом требует усилия памяти, которая длит множественность моментов из одного в другой. Итак, это, как пишет Бергсон: «память, в двух своих формах, поскольку она набрасывает пелену воспоминаний на фон непосредственного восприятия, и поскольку она стягивает воедино множественность моментов, составляет главное привнесение индивидуального сознания в восприятие, субъективную сторону нашего познания вещей»<sup>1</sup>.

Проблема познания материи, соответственно, становится следующей: наше восприятие оказывается (это было решающим прорывом, сделанным в первой главе) соединяющимся напрямую с материей в себе. В объекте мы воспринимаем образ в себе, каков он есть действительно. Материя не содержит в себе никаких глубин, никаких скрытых сторон. В этом смысле, бергсоновский имманентизм неуклонно утверждал, что материя дана целиком так, как она есть: не было оставлено никакого промежутка для вещи в себе, недоступной для познания, для спрятанной трансценденции. И, более того, мир не был имманентен [*to*] сознанию, он не был трансценденцией-в-имманенции подобно гуссерлевской объективности.

Наоборот, как раз именно сознание было тем, что скользит по поверхности материи в себе, при том, что последняя идентична тому,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 177.

чем привык её считать здравый смысл при её постижении. Но введением памяти, Бергсон, кажется, сильно дистанцируется от такого здравого смысла. Ведь с такой точки зрения материя становится тем, что остаётся от восприятия, как только отринута то, что память, в её двух формах, постоянно вводит в него.

Теперь нам открылось, что это исправление непоправимо компрометирует бергсоновский имманентизм, и это так не из-за введения памяти-воспоминания, но скорее из-за введения памяти-сокращения. Память-воспоминание, на деле, не перечёркивает возможность интуиции материи в себе. Мы можем, оказав достаточно внимания воспринимаемому объекту, сделать так, что клише прошлого не перекроют единичность реальной вещи. Это имеет место, к примеру, когда мы корректируем текст: мы заставляем себя читать слова, поскольку они написаны, а не поскольку мы знаем, что они написаны. Усилия концентрации, таким образом, в принципе достаточно, чтобы сорвать покров, который память-воспоминание накидывает на настоящее восприятие, то есть, чтобы высвободить материю из механизма узнавания. Имманентизм чистого восприятия, таким образом, не затронут прибавлением памяти-воспоминания. Но подобное не верно, сказали бы мы, для памяти-сокращения. Чтобы увидеть *почему*, мы должны сначала дать более точное описание того, в чём эта вторая форма памяти заключается, и главным образом, в чём заключается операция извлечения, посредством которой эта память изъята из восприятия, с которым она, как предполагается, смешана. Сущностные характеристики этой второй формы памяти описаны в четвёртой и последней главе «*Материи и Памяти*».

Сокращающая память появляется в бергсоновской теории ритма длительностей. Бергсон введёт этот ритм вместе со знаменательным и до сих пор прославляемым примером: примером вибрации света. За секунду, пишет он, красный свет совершает 400 триллионов вибраций — иными словами безмерное число событий, для перечисления которых нам бы потребовалось не менее 25000 лет, будь каждая вибрация достаточно продолжительной, чтобы достичь нашего сознания. То есть, мы осуществляем невероятное сокращение материальной реальности, когда мы воспринимаем в один момент то,

что заключает внутри себя безмерное число событий. И вот именно эта работа сокращения даёт рождение качествам. Согласно Бергсону, гетерогенность качеств имеет место из-за сокращения гомогенных — и благодаря этому, исчисляемых — вибраций, из которых материя и собирается.

Давайте процитируем ключевой пассаж: «Не можем ли мы представить себе <...>, что несовместимость двух воспринятых цветов связана главным образом с узостью длительности, которая охватывает триллионы вибраций, совершаемых ими в одно из выделяемых нами мгновений? Если бы мы могли растянуть эту длительность, то есть переживать её в более медленном ритме, разве мы не увидели бы по мере замедления ритма, как краски бледнеют и расплываются в последовательные впечатления, ещё окрашенные, конечно, но все более и более приближающиеся к тому, чтоб слиться с чистым колебанием? Там, где ритм движения достаточно замедлен, чтоб соответствовать привычкам нашего сознания, — как бывает, например, в низких звуках гаммы — не чувствуем ли мы, что воспринятое качество само по себе распадается на повторные и последовательные колебания, соединённые между собой внутренней непрерывностью?»<sup>1</sup>.

Иными словами, то, что материя есть в себе, может быть схвачено вновь через конкретный мыслительный эксперимент, неважно допускаем мы или нет идею изменчивости ритмов длительности, идею степени напряжения, как её называет Бергсон, который заставляет нас обобщать под формой отдельных качеств безмерное число событий, которые, для материи, представляют столь много моментов, в которых и растянуты качества. Чем медленнее ритм, тем более отдельные материальные события, и тем более выхолощены качества, стоит лишь им стать заметно рассеянными в ходе временной последовательности. Понятие ритма, таким образом, даёт нам возможность понять, что мы можем называть «конкретным масштабом темпоральностей». Мы живём лишь на одном масштабе материи — безмерно более крупном, нежели масштаб атомов, и безмерно менее крупном, нежели масштаб галактик. Мы, таким образом, занимаем масштаб

---

<sup>1</sup> Там же. С. 288.

длительностей, определённый ритм течения времени, который делает нас неосознающими всякое событие, длящееся меньше двух миллионных секунды, тогда как такая длительность для световой материи достаточна, чтобы произвести миллионы вибраций, то есть миллионы отдельных событий.

### Критика Памяти-Сокращения

Мы будем называть «ослаблением»<sup>1</sup> операцию, через которую Бергсон «рассокращает» качественный продукт памяти для того, чтобы отфильтровать материальное восприятие от его мнемонической и субъективной оболочки — а это, в свою очередь, чтобы переоткрыть материю такой, какая она есть в себе, а не для нас. Давайте попытаемся объяснить в таком случае, что в данной теории ослабления кажется нам проблемой, всё это время искушающей признать бергсо-нианскую динамику неудовлетворительной для нас.

Мы знаем, как Бергсон критикует тезис, согласно которому между восприятием и памятью якобы существует разница лишь по степени, то есть эмпиристский тезис, согласно которому память будет якобы лишь истончённым восприятием: если бы дело обстояло так, отмечает он, нам бы также пришлось соглашаться с обращённым (inverse) положением, которое гласит, что интенсивное воспоминание не могло бы быть отлечено от слабого восприятия — обращение (inversion) достаточное, чтобы продемонстрировать нелепость тезиса. При таком положении дел, мы выскажем подобным же образом наши сомнения, касающиеся операции ослабления: если замедление ритма длительности эквивалентно разбавлению, или «растяжению», как говорит Бергсон, качеств, тогда мы должны также отстаивать это и в обращённом виде: *каждый опыт разбавления цветов или движения звуков по направлению к басу эквивалентен опыту замедления времени*. Или более того: если утверждается, что материальная длительность делает цвета бледнее, а резонансы глубже, то тогда должно также утверждать, что

<sup>1</sup> Конечно же, в ином смысле относительно того, который Бергсон вкладывает в этот термин, когда использует его в третьей главе «Творческой Эволюции» (М., 2001), чтобы обозначить рождение пространства из длительности, в тот момент, когда последняя достигает пределов своего творческого élan (усилия).

каждое восприятие бледного цвета или низкого звука заставляет нас изменить ритм длительности. Но это очевидно не так, поскольку мы, наоборот, наслаждаемся способностью от края до края проглядеть всю палитру живописца или прослушать весь диапазон пианино, ни на йоту не меняя наш жизненный ритм, также как и, например, низкие ноты не изменяют строгость ритмических законов партитуры или метронома. Ритм длительности и тональность лада, таким образом, не зависят одно от другого: не только потому, что самые низкие ноты можно сыграть в более быстром ритме, нежели самые высокие, но также потому, что время может идти быстрее, пока я слушаю конкретную низкую последовательность, которую я особенно люблю, тогда как время может казаться тянущимся, пока я слушаю высокую последовательность, которая мне не по вкусу.

На этом основании, по-видимому, я не могу осуществить реального ослабления восприятия с целью высвободить материя в себе из субъективной памяти. Присматриваясь к вопросу ближе, можно сказать, что трудность в высвобождении восприятия из памяти-сокращения следует из того факта, что последняя призвана конституировать те самые качества восприятия, — что совсем не так в случае памяти-воспоминания. И если в случае последней я могу совершить конкретный эксперимент по разъединению памяти и восприятия — опыт внимательного чтения, — то здесь это уже невозможно. На деле, я обнаруживаю себя лицом к лицу со следующим апорийным выбором: либо я пытаюсь интуитивно постичь результат ослабления напрямую, — но в таком случае я буду уведён обратно к опыту *моей собственной* длительности, а не материальной, к опыту цветов, которые блёкнут, или звуков, которые становятся ниже. Либо же я вернусь к науке, рассматривающей вибрирующую и гомогенную природу материи, — но в этом случае я скорее свяжу себя с регистрированием результата эксперимента, нежели с мышлением предположительно непрерывной природы гомогенной материи и гомогенного восприятия. В последнем случае, следовательно, я принимаю вибрирующую природу материи, но лишь научным способом, который не сливается в один поток с моим конкретным восприятием качеств.

Иными словами, память-сокращение, по-видимому, нивелирует принципиальный результат теории чистого восприятия, а именно результат познаваемости «в-себе». Ибо материя предстаёт нам как то, что не было сделано объектом работы сокращения. Но поскольку это сокращение уже всегда имеет место, поскольку его эффект призван добираться до элементарных компонентов восприятия, мы не можем обнаружить какого-либо убедительного способа взять *обратный курс* с тем, чтобы вновь открыть материю в себе, ещё не затронутую нашей субъективной длительностью. Или ещё другими словами, недостаток сокращающей-памяти, по-видимому, в том, что она втягивает нас ещё раз из теории восприятия-аскезиса — глубоко оригинального момента бергсоновской концепции, момента, когда его анти-критицизм наиболее радикален, — в теорию восприятия-синтеза, теорию, которая, в силу этого, подвержена кантовскому разделению «для-нас» и «в-себе». Ведь сила аскетической теории восприятия заключалась как раз в том, что форма материи была положена в материи как таковой: синтез был материальным; а также в регулируемых отношениях, которые образы поддерживают между собой; представление не прибавляло никакого синтеза к материи. Но всё меняется с сокращающей теорией памяти; ведь теперь восприятие ещё раз вводит форму в материю как таковую: синтез — а конкретно, темпоральное сжатие, — который провозглашён как генезис непосредственных качеств. Но если восприятие синтетично, тогда мы действительно обречены никогда не открыть природу материи, таким образом синтезированной, поскольку мы пойманы в западную пределов такого синтеза. Таков результат эксперимента, проделанного нами с нашей неспособностью интуитивно постигнуть ослабление, которое изымает нас из качественного мира, соразмерного нашей внутренней длительности.

Чтобы лучше понять трудность, мы можем обратиться к кантовским *Антиципациям Восприятия*<sup>1</sup>. Мы знаем, что в первой *Аналитике Основположений* Кант утверждает, что мы можем предчувствовать не только форму явлений, но также, в известной мере, их

---

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума. М., 2011. С. 177–185. (прим. переводчика).

материю — через утверждение, что всякая реальность допускает степень, то есть интенсивную величину, делящуюся не на части, но на дифференциалы. Мы на деле знаем, что время делимо до бесконечности, и что, следовательно, между степенью  $x$  данного качества, степенью, которая предполагается осознаваемой, и степенью сознания = 0, во времени простирается бесконечность моментов, которые суть объект синтезов, что ещё не осознанны. Таким образом, непосредственно видимые качества восприятия на деле уже оформлены сознанием. Восприятие есть сумма — или, лучше, интеграл — дифференциалов, которые отдельно от него могут быть отождествлены с вещью-в-себе. Но чтобы переоткрыть эту вещь-в-себе так, как она есть, мы должны иметь в нашем распоряжении процесс происхождения, в котором мы бы были уверены, что он соответствует точному обращению предсознательной интеграции восприятия. Он-то как раз и есть то, что мы не можем определить хоть с какой-нибудь достоверностью при любых обстоятельствах. В этом смысле, Бергсон наталкивается на трудность, которая, за исключением некоторых очевидных различий, напоминает ту, что поспособствовала Соломону Маймону в его оправдании своего скептицизма: ведь Маймон, в его «*Эссе о Трансцендентальной Философии*», при строгом отождествлении ноуменов с дифференциалом сознания, и феноменов с его интеграцией, средствами продуктивного воображения, запретил себе следовать по обратному курсу через понимание — курсу, который бы вёл от феноменов к ноуменам. Согласно Маймону, ноумены должны остаться неизвестными для нас, потому что мы никогда не можем быть уверены, что разъяснение (*derivation*), предлагаемое философом, призванное переоткрыть ноумены, будет с точностью симметричной противоположностью интеграции этого ноумена в сознании<sup>1</sup>.

Вкратце, на наш взгляд все успешные анти-кантианские и имманенционные разработки восприятия-аскезиса подвержены риску бергсоновского возвращения к кругу субъективного синтеза. Как только Бергсон вводит работу синтеза в субъективность, он возвра-

---

<sup>1</sup> Более подробный разбор этого аспекта «*Эссе о Трансцендентальной Философии*» см.: *Rivelaygue J. Leçons de métaphysique allemande. Vol. I. Paris: Grasset, 1990. P. 134–149.*

щает возможность вещи-в-себе, недоступной для мысли, — и, таким образом, возможность радикальной трансценденции. Точками преткновения спора, таким образом, становятся следующие: можно ли представить себе теорию восприятия-аскезиса, которая избегает следования по пути синтетического момента сокращения? Как будет выглядеть такая теория, и как её можно будет попытаться отстоять?

### Возвращение к Чистому Восприятию

Как мыслить чистое восприятие без сокращающей-памяти? Давайте вернёмся к объяснению, которое, кажется, и привело Бергсона к введению идеи сокращения. Это объяснение, если мы поразмыслим над ним, оказывается сводимо к одному факту: *а именно*, что наука элементарной материи расчленяет минимальные сознательные длительности на необычайно стремительные события — в частности, вибрации света. Именно такую вибрирующую реальность материи силится вычислить теория сокращающей памяти, заостряя внимание на процессе, которым это материальное состояние трансформировано для нас в отдельные качества. Но есть ли тут что-то такое, что теория образа в одиночку вычислить не может? Как кажется, трудность исходит из того факта, что образ — образ восприятия или цвета — вообще-то должен содержать множество других образов — образов «вибратгомогенов» (*'vibrathomogenes'*). Теперь, если бы образ был тем, что предоставляет нам материю такой, какова она в себе, не должна ли чрезмерная вибрация также явиться нам? Поскольку это не так, мы должны действительно принять, что наше схватывание мира осуществляет действие, модифицирующее его.

И всё же, Бергсон сам даёт нам средство, чтобы с лёгкостью ответить на это возражение: не сказал ли он нам, что теория образа предполагала, что в материи содержится куда больше, нежели в представлении? Не построил ли он свой имманентизм на том факте, что материя *не отлична* от представления, *но больше* него. Если это принято, что тогда препятствует нам приписать материи все образы, которые мы можем из неё извлечь? Ведь если материя — это

набор красочных образов, ничто не мешает нам сказать, что она также есть, в дополнение, набор образов, в которых качества больше не имеют места: ничто не останавливает нас перед тем, чтобы сделать из материи все образы, которые мы могли бы иметь, на всяком отрезке времени, и, конечно, пространства. Это, давайте повторим, было той самой силой вычитающей теории чистого восприятия: вещь-в-себе — это все точки зрения, с которых можно посмотреть на эту вещь: от самых приближённых, когда видны тончайшие детали, до самых отдалённых. В таком случае, почему бы не сказать тоже о световой материи, и удерживать, что свет есть *все* образы, которые могут быть от него получены: цвета спектра, также как гомогенные вибрации? Ничто не запрещает нам отнести к материи-образу эти две точки зрения: удерживая, что он гетерогенен и *также* гомогенен, и в случае образа-восприятия и эмпирического образа, и в случае цветового образа и вибрационного. Это всё приводит к тому, чтобы просто сказать о материи, что она составлена из абсолютно отдельных образов согласно их темпоральным и пространственным определениям. Другими словами, это приводит к тому, чтобы отнести к материи все ритмы длительности и сделать из человеческого восприятия не сокращение материального количества, но отбор одного из ритмов материи-образа, который содержит в себе каждый и всякий другой из них.

### Вычитательная Модель

С этого момента, мы можем начать разбирать в чём заключалась бы чисто вычитательная модель, выписанная из «*Материи и Памяти*» — модель вычитаний без сокращений.

Вот два постулата, с которых мы начнём:

1) Материя составлена из образов. Эти образы сообщаются один с другим согласно законам, которые мы отождествляем с законами природы. Это сообщение мы будем называть термином *поток* — поток, через который образы получают и сообщают движение образам. Материя, в таком случае, есть множественность одновременно качественная и количественная, колоритная и гомогенная.

Мы можем далее согласиться со следующей терминологией: мы будем называть *гетерогенной* множественность, которая не просто качественна, но одновременно качественна и количественна. Если гомогенное остаётся отождествляемым с количеством, то гетерогенное перестаёт быть отождествляемым с качеством. Гетерогенное более гетерогенно, чем количество, содержащее не только различия качеств между собой, но также различия количеств между собой, и различие качества в общем смысле от количества.

2) К этим образам, связанным друг с другом течениями, мы должны добавить *преграды*, разрезы, которые с точки зрения образов не означают ничего более, чем локальную изоляцию — их становление-поверхностными. Здесь мы дистанцируемся, из соображений ясности, от бергсоновской теории, взятой строго: вместо того, чтобы сказать, что разрежение образов в восприятии обязано тому факту, что живое бытие даёт пронестись через себя массе образов только для того, чтобы удержать некоторые из них, мы скажем, что это разрежение обязано разрезам, заграждениям, которые только и позволяют конкретным течениям проникнуть в сознание. Существенное же остаётся: восприятие, в любом случае, всё ещё мыслится как разрежение материи.

Мы можем сформулировать эти два постулата более точно, включив оба в следующее высказывание: *на лицо становление, а становление — это потоки и их преграды*. Это утверждение позволяет нам сказать следующее: потока недостаточно, чтобы конституировать становление, — для этого также должна быть преграда. Потоки, конечно, сообщают движение: но это движение не есть становление, в том смысле, что управляемое законами природы оно связывает каждый образ с каждым другим образом согласно необходимости, которая в некотором роде пропитывает реальное. Притом, что всякая вещь связана со всякой другой согласно законам, познания одного образа достаточно для нас в принципе, чтобы определить настоящее, прошлое и будущее движение всех других, — и так до такой степени, что то самое различие между тремя измерениями времени оказывается стёрто в пользу постоянной сети сообщений движений. Каждый сталкивался с неподвижностью, сделанной из движений,

аналогичной неподвижности мощной струи воды, в которой непрерывное движение материи даёт возникнуть непрерывной неподвижности формы. Течения, предоставленные себе, суть как раз такая чистая подвижность, они обездвигивают себя тем самым, что ни одно препятствие не преграждает их развёртывание: они суть узлы между всеми вещами, управляемые незыблемыми законами.

Чтобы было становление, нечто должно произойти, а чтобы ему произойти, недостаточно того, что что-то проходит, — наоборот, должно иметь место то, что что-то не проходит: должно иметь место разделение. Это единственный способ ввести становление в материю, не вводя чего-либо иного, помимо материи: это единственный способ для нас сохранить делёзовскую «магическую формулу...: ПЛЮРАЛИЗМ = МОНИЗМ»<sup>1</sup>, избежав того, чтобы она увела нас обратно к дуализму. Монизм гетерогенной материи уместит в себе плюрализм событийности, избежав, при всём при этом, вмещения чего-либо иного, помимо материи, — то есть без введения онтологической дуальности.

Давайте посмотрим, как возможна такая операция. Условием присутствия становления является то, что произведено такое изменение, которое не может быть сведено к материальному потоку. Это выдвигает перед нами следующий тезис: должно существовать становление преград как таковых. Должно быть так, что преграды изменяются. Но как такое изменение мыслимо? В виду того, что мы сказали выше, это может произойти одним способом: *преграды потока должны двигаться вдоль линий потока.*

Посему, мы помещаем схему 1:



Схема 1. Преграды потока и поток преград.

---

<sup>1</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча Плато: Капитализм и Шизофрения. М., 2010. С. 37.

Здесь мы можем видеть, что становление — это всегда два становления, — поскольку, чтобы становлению быть, становление должно становиться дважды: как поток образов и как поток преград образов. Становление, соответственно, komponуется из двойного «устремления», которое, однако, не вводит никакого онтологического дуализма. Первая стрелка — стрелка потока. И только вторая стрелка вводит становление. Через это двойное устремление, теперь, можно добиться *пересадки бергсоннианского мотива образа на стоический мотив бестелесного*, каким он был вновь открыт Делёзом в «Логике Смысла»<sup>1</sup>. Мы, соответственно, дублируем темпоральное измерение потока, *Хронос*, и темпоральное измерение преград, *Эон*. Что даёт нам право перенимать не только Стоический язык, но также делёзовскую терминологию, как она была положена рабочей в «Логике Смысла»? Две вещи:

1. Во-первых, мы знаем, что разделение между *Эоном* и *Хроносом* в «Логике Смысла» различает темпоральность глубинных причин, темпоральность телесных смесей от темпоральности бестелесных событий. Теперь это без сомнения так для данного типа разделения, что предшествующее двойное устремление совпадает с ним: потоки, без сомнения, суть динамические смеси, а преграды, без сомнения, суть бестелесное, поскольку они суть ничто из материального. Кроме того, становление преград есть становление, которое поднимается до поверхности с глубин образов, поскольку результат преграды — становление-поверхностным материи: её редуцирование к её оболочке в восприятии. Итак, мы теперь можем легитимно подхватить делёзовское восклицание касательно бестелесного: «*Теперь всё возвращается к поверхности*»<sup>2</sup>.

2. Во-вторых, мы можем отнести к *Эону*, теперь так переопределённому как смещение разрезов, тоже самое, что присуще и делёзовскому *Эону*, а именно: событийность, понятую как уникальность События, в котором все события сообщаются, «утверждение всех шансов в единичном моменте», «уникальный бросок всех метаний кости»<sup>3</sup>. На деле, при мышлении процесса, в соответствии с которым преграды

<sup>1</sup> Делёз Ж. Первая Серия Парадоксов. Чистое Становление // Делёз Ж. Логика смысла. М., 1998. С. 15–18.

<sup>2</sup> Там же. С. 23.

<sup>3</sup> Там же. С. 238.

смещены, то есть темпоральности, в которой изменяются преграды, мы должны исключить всякую форму материального истолкования.

Если смещение разъединения исходит из материальных законов, оно будет сведено к потоку, как и всякое другое смещение, — и никакого становления не осуществится. Но если становление есть, никакой физический закон не может быть взят для него в расчёт. Ни детерминизм, ни вероятность — двойная парадигма объяснения материального процесса — не могут быть, следовательно, взяты в расчёт в отношении смещения бестелесного. То есть если мы хотим сказать что-то позитивное касательно такого становления разломов, на нас обрушивается требование постулировать, что это становление, несомненно, конституирует случайное происшествие, но такое, которое не вычислимо вероятностно, поскольку оно есть результат уникального броска костей, сделанного из всей вечности на неизменный стол потоков<sup>1</sup>.

Давайте попытаемся теперь более точно указать значение *Эона*, понятого как смещение разъединений. Сначала мы должны вернуться к бытию разъединений. Мы сказали выше, что одна вещь, поставленная на карту в вычитательной модели — избегание всякой формы дуализма, или дифференциации между модусами бытия. Разъединённое-бытие не может, следовательно, быть чем-либо помимо потока-бытия. Теперь, чтобы удержать это, недостаточно сказать, что разъединённое-бытие есть ничто: ведь сказать это значило бы увести себя обратно к дуализму эпикурейского покроя — то есть, к дуализму материи и пустоты. «Онтологический ландшафт», предоставляемый нашей моделью, на деле походит на «инвертированный Эпикуреизм»: не такой, где реальные атомы, смещают друг друга случайным (*hazardous*<sup>2</sup>) образом (подгоняемые *клинаменом*) в бесконечной пустоте, но такой, где «атомы пустоты» смещают друг друга случайным образом внутри бесконечной полноты потоков. Должно, следовательно, быть так, чтобы разъединение само по себе было, в конечном счёте, сведено к полноте

<sup>1</sup> К делёзовской случайности, понятой как уникальный бросок костей и вечное возвращение, см. комментарий Алена Бадью в: *Бадью А. Делёз: Шум Бытия* (Deleuze: Clamor of Being (trans. L. Burchill, Minneapolis: Minnesota University Press, 2000), 'Eternal return and chance', p. 67–78).

<sup>2</sup> От французского *hasardeux*, обозначающего род рискованной случайности, который имеет место при игре в кости (прим. переводчика).

гетерогенного потока. Но как мыслить разлом потока, который сам по себе есть поток, не аннулировав его как разлом? Очень просто, путём сведения разлома к *огибанию* [*detour*] потока, сопровождающегося в то же время *эффектом замедления*, наложенным на этот же самый поток. Этого оказывается достаточно, чтобы помножить огибание на бесконечность и получить замедление само по себе как длительное, как желанное. Разлом — это локальное усиление на  $n$ -ую мощность огибаний потока. Мы, следовательно, обнаруживаем себя в рамках строго континуистской онтологии, которая производит 0 на основе бесконечного суммирования 1 — или которая производит ничто на основе бесконечного суммирования реального.

В отождествлении разлома с огибанием, мы заверяем для себя, что ничто не существует отдельно от материи. Но остаётся истинным, что если присутствует становление, то мы должны удерживать дистинкцию между *Хроносом* и *Эоном*. Почему? Становление, как мы сказали, зависит от становления разломов — и, следовательно, от становления огибаний. Становление огибания есть его смещение на линии потока. Но как, или при каких условиях, такое смещение может быть помыслено? При одном простом условии: *мы должны иметь прошлое*. Теперь Хронос не говорит нам ничего о прошлом разлома. Это может увидено достаточно легко на следующей схеме:

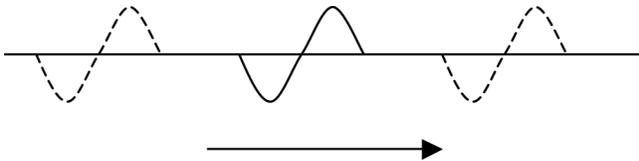


Схема 2. Волна

Если бы огибание имело материальное прошлое, оно было бы тогда сведено к *волне* — волне, чье смещение показано на схеме. В самом общем смысле мы понимаем под «волной» материальное движение, чье прошлое, также как и будущее, может, в принципе, быть реконструировано детерминистическим или вероятностным способом. Быть бе-

ременным своим прошлым, если можно так сказать, также как и своим будущим, — удерживать одно и другое, обёрнутые в своё актуальное бытие, — это то, что присуще волне. Итак, огибание отлично от волны не по существу (*materially*), — поскольку оно само сделано только из материи, — а вот его смещение — должно быть, поскольку его темпоральность случайна. Мы должны, следовательно, очертить *вторую линию прошлого*, саму по себе способную на разведение этих двух неразличимых волны и преграды. Мы, следовательно, имеем схему 3:

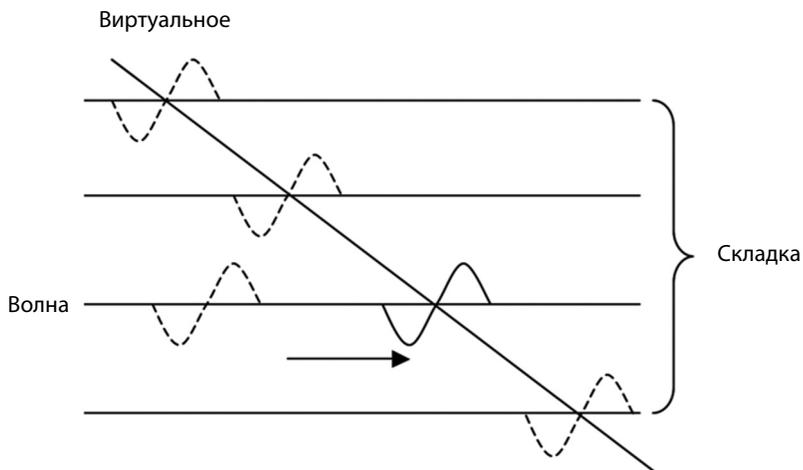


Схема 3. Виртуальное

Эту вторую линию прошлого, которое более не прошлое волны, я называю *виртуальным*. Теперь мы можем закрепить словарь: огибание, обладающее материальным прошлым, будет называться волной; огибание, исходящее из линии виртуального, будет называться *складкой*. Не вдаваясь в детали, мы можем ясно видеть, что виртуальное, так охарактеризованное, обладает многими решающими чертами, общими с делёзовским виртуальным:

- виртуальное не неопределённо, но всецело определено;
- виртуальное реально — если нет, то тогда не могло бы быть никакого становления складки, — виртуальное, соответственно, противоположно актуальному, но не реальному;

- виртуальное не есть, в отличие от возможного, фантазматический дубликат актуального — идентичный актуальному, но лишённый существования, — скорее виртуальное и актуальное не имеют никаких причин напоминать друг о друге;
- наконец, виртуальное есть онтологическое условие аутентичного становления, то есть — непредсказуемого творения нового<sup>1</sup>.

Но возможно будет высказано, что это введение темы виртуального в прерывающуюся модель не представляет интереса. Всё, что мы сделали, — ввели в нашу модель бергсоновское виртуальное, неотъемлемо присущее концепции длительности как непредсказуемого творения; и данный факт, и вообще всё сказанное, свидетельствуют, что виртуальное, без сомнений, представляет существенное наследие бергсонизма в делёзовском мышлении, предложенная же модель будет лишь столь же гомологична Делёзу, сколь и Бергсону. Всё из этого, конечно же, верно. Но что делает введение виртуального в вычитательную модель интересным, так это то, что оно означает, что мы должны модифицировать в сущностном моменте бергсонизмское понятие виртуального. Модификация может быть сформулирована так: *мы пришли к тому, чтобы мыслить виртуальное независимо от рифмующейся связки качество-количество*. Теперь, когда эта связка у Бергсона конституирует первичную полярность для мышления чистой длительности. В «*Опыте о непосредственных данных сознания*»<sup>2</sup>, к примеру, чистая длительность есть качественная множественность, как противоположная гомогенной и количественной материи, которая поэтому не обладает длительностью. Тогда как в «*Материи и Памяти*», как мы увидели, качество и количество уже мыслятся в непрерывности друг с другом, — но притом это именно роль памяти — обрести качество через сокращение количества.

<sup>1</sup> По поводу этих аспектов виртуального см., в частности: «Актуальное и Виртуальное» в *Dialogues II*, 112–5; и *Badiou A. Deleuze*, op.cit.: ‘The Virtual’, p. 43–64.

<sup>2</sup> *Бергсон И. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон И. Собр. соч. Т. 1. М., 1992. С. 50–160.*

С другой стороны, в вычитательной модели, эта полярность становится неадекватной для мышления виртуального, и по той простой причине, что потоки суть уже сразу полностью качественные и полностью количественны. Если конкретнее, качество прекращает быть в себе маркером нового. Что подразумевает, что язык непредсказуемого творения не будет первично языком качества, но языком складывания — становления-виртуальным складки: языком, который был бы, в конечном счёте, топологией, или даже скорее *геологией* виртуального. Через это мы, в самом деле, производим эффект гомологичности с Делёзом: а именно, бергсонизанское наследие виртуального, выраженное скорее в геологических, нежели качественных терминах<sup>1</sup>: сказать, что «имеется становление» — это сказать, что «имеются виртуальные складки» или «имеется складывание».

Чтобы продвинуться дальше на пути реконструкции делёзовской мысли через начало «*Материи и Памяти*», мы должны теперь выделить следующий пункт: мы намеренно начали с теории, которая есть не совсем теория чистого восприятия, но которая есть нечто более скудное. Ибо мы не только действительно поделили «*Материю и Память*», сделав первую главу автономной, но также поделили теорию чистого восприятия как таковую. Давайте объясним. В теории чистого восприятия Бергсон даёт себе неопределённый центр действия, то есть свободное бытие: это такая свобода, которая лежит у истока отбора, среди образов, тех, которые единственные и интересуют живое бытие. Теперь, неприятие всякого дуализма заставляет нас, с нашей стороны, не привязывать существование к существам, наделённым свободой. Ведь мы бы тогда имели два типа бытия: свободных существ и существ, зависимых от материальных законов. Если Делёз видит имманентизм в чистом восприятии, это без сомнения потому, что он угадывает монизм под кажущимся дуализмом свободы и материи. Чтобы извлечь этот монизм, должно быть показано, что то, что Бергсон называет свободой, может быть получено в качестве частного случая вычитательного становления. Иными словами, должно быть показано, каким путём живое бытие есть частный случай такого становления.

---

<sup>1</sup> Здесь можно подумать о двух текстах Делёза: «Складка»; и в «Тысячи Плато» — “10 000 до н.э.: Геология Морали”

Давайте переформулируем всё более ясно. Без сомнения, должно быть видно, что допущением потоков и преград, мы ещё не допустили никакого живого бытия, никакого *fortiori* свободного бытия. Преграда, даже сумма преград, не дают живого бытия. Ведь что такое живое бытие, согласно бергсоновской вдохновляющей идее? Это *локальное разрежение* потоков: ибо живое бытие есть тело — то есть, отбор, — но *отбор*, который мы поименовали как *первичный*: отбор, предшествующий всякому свободному выбору, и который очерчивает для нас границы, в которых свобода потенциально может быть выбрана. Иными словами, живое бытие есть *место*, где потоки более не могут проходить полными и без разбора. Следовательно, мы можем улучшить следующую дефиницию живого бытия: *живое бытие есть прерывающаяся петля преград*. Петля, потому что необходимо утвердить место для разрежения потоков; прерывающаяся петля, потому что живое бытие не может всецело отрезать себя от потоков — иначе бы оно более не имело какого-либо аффективного и/или перцептивного отношения с окружающим миром. Я имею в виду под «разрежением» всякое локализованное истощение потоков, — соответственно, каждое живое бытие есть разрежение. Разрежение есть нечто большее, нежели преграда: преграда не даёт разрежения, тогда как разрежение сделано исключительно из преград для потоков.

Мы получаем схему 4, схему живого бытия или тела:

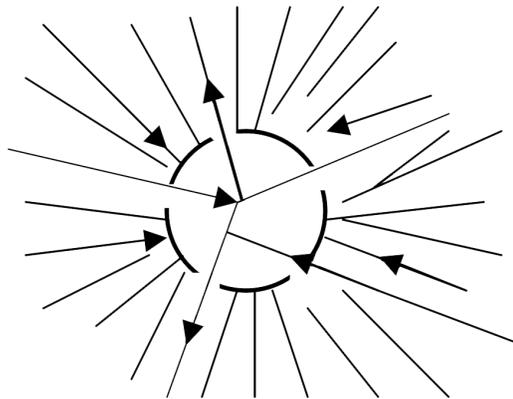


Схема 4. Тело

Но мы можем теперь поставить новый вопрос, а именно: существует ли становление живого бытия? Или вновь: существует ли событийное становление разрежений? Если мы предположим возможным мыслить живое бытие, тогда такое становление *должно* быть. Ведь, если бы не было становления разрежений, можно было бы рассматривать только из чего живое бытие было сделано, материю, которая конституировала его место. Можно было бы мыслить, из чего оно сделано, но не что оно есть: можно было бы мыслить его как организм, но не как разрежение. Можно было бы мыслить материальную субстанцию тел, но не тела сами по себе как место разрежения, отбора образов. Но как мыслить не-органическое живое бытие, ведь разрежение само по себе не сделано из ничего — ведь не существует никакого витального газа, какой-либо другой материи помимо материи физики, которая обеспечивала бы этот модус бытия живого бытия? Одно решение этой трудности таково: мышление живого бытия должно снизойти до мышления *становления* поясов разрежения. Должно существовать неорганическое прошлое тел — должны существовать виртуальные разрежения. Мы нуждаемся в не-органическом прошлом живого бытия, неорганическом становлении тел. Или даже, мы нуждаемся в *теле без органов*<sup>1</sup>. И тогда, если складывания остаются достаточно согласованными, чтобы конституировать складывания разрежений, мы смогли бы мыслить жизнь на основе её собственной эволюции, и, таким образом, изолировать *типологию* витального становления, становления, которое не может быть отождествлено с органическими потоками.

Если мы доверяем науке описание и мышление состояний вещей, то есть состояний потока, — то для философии мы резервируем задачу описания и мышления виртуальных становлений. Давайте назовём *оцениванием* всякую типологию становлений, которые суть витальные, но неорганические. Какая типология будет принята нашим оцениванием? Каковы основные типы витальных становлений, допускаемые живым бытием, понятым как прерывающаяся петля преграды? Два простых случая дают о себе знать: случай сужения и случай

---

<sup>1</sup> О теле без органов см.: Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и Шизофрения. Екатеринбург, 2008.

расширения прерывности. Первый *увеличивает силу незаинтересованности* живого бытия, второй обозначает себя через *увеличенную открытость* к части потоков. Мы будем называть второе становление *активным*, а первое *реактивным*.

Но перед тем как двинуться дальше, настало время точно показать, в чём же преграждающая модель отлична от модели чистого восприятия по Бергсону, — и почему нас должно интересовать это различие. Различие следующее: Бергсон начинает с положения о том, что существуют существа (beings), способные действовать свободно, то есть центры отбора образов, отбора, предполагаемого отбором *второго типа* (того, что значит *свободный выбор* между разными вариантами). Из этого он затем выводит природу восприятия, которая оборачивается отбором первого типа: *несвободный* отбор из терминов выбора. Мы двинулись в другом направлении: мы дали себе *только* первый отбор — то есть *несвободный* отбор — и затем конституировали живое бытие как особенную конфигурацию этих первых отборов. Тем самым принята лишь часть теории чистого восприятия: ибо лишь один отбор введён в сконструированную модель — *несвободный* отбор. Эти отборы далее наделены непредсказуемым становлением, которое, единственное, способно производить новое, тем самым делая возможным разделение между двумя регионами отбора — активным и реактивным. Мы, следовательно, понимаем, что достижение вычитательной модели — это позволить *перенесение бергсонского отбора на ницшеанский отбор*. Ведь изъяв из бергсонской модели понятие свободной воли, отброшенное Ницше, мы можем совместить два смысла — ницшеанский и бергсонский — термина «отбор»: тот, что обозначает отбор образов восприятием, и тот, что обозначает типологию витального становления. Ещё один результат гомологичности с Делёзом: вычитательная модель позволяет нам помыслить значение его склонности к двум философам, которые, на первый взгляд, кажутся столь сильно непохожими. Но для того, чтобы вывести это воссоединение строго, мы должны сконструировать концепцию активного более точно.

Что такое реактивное становление, согласно настоящей модели? Это становление, которое обнаруживает себя через незаинтересованное

отстранение, присущее той самой конституции живого бытия. Этой незаинтересованности, ровно до тех пор, пока она дана как конститутивная для сущности живого бытия, мы дадим имя *тупость* [*bêtise*]. Тупость, упрямая тупость осла из поговорки, есть для живого бытия всегда способ сохранения себя в своём бытии, без вскрывания себя во вне к внешнему. Наоборот, активное становление всегда обнаруживается через тот факт, что нечто *случилось*, — а точнее, нечто *интересное*. Таким образом, категории интересного и неинтересного, для нас, заменены категориями свободы и несвободы. Ведь два становления — активное и реактивное (или тупое) — оба суть предшествующие всякому свободному выбору: они аффицируют поле выбора, предшествующего всякому свободному выбору. Вот почему — и в особенности активное становление — должно быть помыслено как сущностно пассивное, должно быть помыслено, даже, как увеличение пассивности живого бытия, его «проходимости», его способа зарегистрировать увеличившуюся аффицируемость числом привходящих извне потоков. Это увеличение не есть само по себе материальное, поскольку оно есть складывание: но оно есть становление, которое заставляет увеличенный поток материи пройти в тело. Концепции столкновения, пассивности и даже аффекта — концепты, созвучные с делёзовским мышлением события, — таким образом приобретают здесь витальное, а не просто органическое, значение. Для активного тела, способного к инновационному изобретательному становлению, нечто всегда случается: это увеличение силы приходит не из автономного решения конститутивного субъекта, но из опыта, который всегда уже пережит, из аффективного испытания, в котором радикальная внешность являет себя, внешность никогда до того так не чувствованная<sup>1</sup>.

В качестве заключения, давайте теперь подойдём к тому, в чём на наш взгляд состоит принципиальный интерес вычитательной модели.

Эта модель позволяет нам дать точный ответ на вопрос, который мог бы наприсниться в отношении понятия жизни у Делёза, и также у Ниц-

---

<sup>1</sup> О мысли и её отношении к тупости см., в частности, Главу 3 «Различия и Повторения» (Делёз Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 163–209), и также анализ Франсуа Зурабичвили в: *Zourabichvili, François. Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Paris, PUF, 1994, p. 24–33 (переиздано в 2004 г. с новым введением).

ше — вопрос, который, мы верим, уже пронизывает работу этих двух философов: как живое бытие падает жертвой реактивности? Вопрос, который можно равным образом сформулировать так, как это сделал Делёз в «*Анти-Эдипе*»: неужели все силы обречены стать реактивными? То, что витальному становлению следует быть активным, понять не трудно: так или иначе каждый согласится, что бытие стремится сохранить себя в своём бытии, легко усвоить, что живое бытие стремится расширить поверхность своего отношения к миру. Но то, что бытию следует уменьшать свою мощь, и тем самым уменьшать свою восприимчивость — свою изобретательную проходимость — является, очевидно, загадкой. И загадка эта становится ещё загадочнее, когда мы принимаем во внимание то, что реактивное бытие может распространять свою реактивность на другие тела, отделять активное от того, что оно способно сделать, и что реактивность даже, в конечном счёте, представляется оказывающей влияние на те опыты, которые в себе суть наиболее новаторские, наиболее революционные. Воистину, вопрос этот есть также вопрос дуализма: ибо если нам не удастся ухватить, каким образом жизнь является виртуально реактивной, мы рискуем кончить разделением между двумя модусами бытия, чьё сообщение будет утверждено немислимым, даже пока оно ещё, напротив, вполне очевидно. Короче, как понять, что жизнь должна быть сообразована с реактивностью?

Вычитательная модель даёт точный ответ на этот вопрос. И причина этого проста: такая модель ведёт нас к удержанию того, что существуют два типа смерти. *И именно потому, что существуют два типа смерти, существуют два типа жизни.*

Давайте объясним и подведём итог.

Заметим, во-первых, что мы действительно и на самом деле вскрыли в нашей модели сущностную двусмысленность смерти. Ибо две смерти оказываются мыслимыми для неорганических тел, два пути «стирания» прерывающейся петли: либо закрыванием, прогрессирующим окостенением петли преград, либо рассеиванием и прогрессирующим исчезновением петли как таковой. Или опять же: либо смерть через уменьшение (*diminution*) поверхности петли (окостенение тел), либо смерть через уменьшение петли (рассеивание тел). Следующая схема показывает это более ясно:



Схема 5. Активное становление, Реактивное становление

Мы могли бы сказать, что смерть через уменьшение поверхности петли эквивалентна монадологической смерти, смерти через исчезновение: сложенное внутри себя, тело сжимается всё больше и больше, пока полностью не уничтожится. *Реактивная* сила смерти может быть хорошо понята вот каким путём: реактивное стремится к смерти через наркоз, через истощение, через всё-увеличивающееся безразличие к миру. И мы могли бы назвать *священником* концептуальную фигуру, провозглашающую такой режим смерти.

Но как помыслить эту другую возможность смерти, через уменьшение петли, через рассеивание тела, через всё-расширяющееся открытие последнего внешнему потоку, вплоть до полного распада? И какая концептуальная фигура, на этот раз, будет воплощать такое смертельное становление?

Нам представляется, что именно возможность этой второй смерти *аффективно* доминировала при нашем самом первом прочтении начала «*Материи и Памяти*»: читая этот текст, столь захватывающий во многих отношениях, мы чувствовали всё же в то же время неуловимый террор. И это ощущение террора появляется вот из-за чего: как добротные материалисты, мы всегда рассматривали смерть как возврат тела к неорганической материи — соответственно, в данном случае, как простое ничто. Но если материя есть то, что она есть, как говорит Бергсон, тогда смерть — возврат в материальное состояние — не

будет всецело отождествлена с ничто, но скорее с безумием — и даже бесконечным безумием. Ведь становление-материальным будет стиранием отбора образов. И тогда оказалось бы, что для того, чтобы произвести образ смерти, мы должны были бы понять, чем была бы наша жизнь, если бы все движения земли, все шумы земли, все запахи, вкусы, весь свет — земли и ещё какого угодно места — настигли бы нас в один момент, в одно мгновение, — словно свирепый ревущий грохот всех вещей, пронзающий нас непрерывно и мгновенно. Как если бы ничто смерти не могло быть понято как простая пустота, но, наоборот, только как массажирование, омерзительная избыточность существования. Смерть, таким образом понятая, есть триумфальное господство сообщения. Умереть — это стать чистой точкой проходимости, чистым центром сообщения всех вещей со всеми вещами. Мы увидим далее, что живое бытие — это не всплеск боли в истощённом мире, но наоборот, уменьшение безумия в становлении-террором хаоса, доводящем последний до бесконечной скорости. По поводу этой смерти-безумия, смерти-террора, можно сказать что-то типа того, что Делёз говорит по поводу хаоса в заключении к «*Что такое Философия?*»: «Все, что нам нужно, — немного порядка, чтобы защититься от хаоса. Нет ничего более томительно-болезненного, чем мысль, которая ускользает сама от себя, чем идеи, которые разбегаются, исчезают, едва наметившись, изначально разъедаемые забвением или мгновенно оборачиваясь иными, которые тоже не даются нам в руки»<sup>1</sup>.

Смертельное становление сообщения, таким образом, обнаруживает вместе с ним важное отличие от реактивной смерти священника: то, что оно *походит на активное-становление*, и даже, до некоторой степени, неотличимо от последнего. Как если бы науки сообщения — реклама, маркетинг и т. д., — которые, как говорит Делёз (в том числе и в «*Что такое Философия?*»), присвоили этот концепт себе, — как если бы эти дисциплины были бы ужасающим продолжением подлинного творения в несообразном и бессодержательном шуме информации<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., 2009. С. 232.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 15.

В вычитательной системе, в таком случае, *коммуникатор*<sup>1</sup> должен был бы сделаться исходной концептуальной фигурой бок о бок со священником: он тот, кто закладывает становления, которые уже суть не реактивные, но креативные — становления, которые сжеживают смерть с самого сердца творения, очевидно, венчая её с движением и со словами. Становления, которые суть не становления тупости, закрытые на себя, но которые, скорее, суть становления убеждённой упрямой глупости, маниакальной открытости каким угодно явлениям новизны, проходящим мимо. Страх философа перед лицом философий сообщения, или как минимум некоторых из их аватаров — тропа, с которой философ бежит, как говорит Делёз, как только они предлагают «обсуждение», — был бы страхом перед лицом его собственной смерти — той, которую он почитает опасной: смерти-безумия, смерти-несообразности, а не смерти-наркоза. Деградации в сплошном наводнении сообщения, а не дремоты в усиленном искажении аффектов.

Мы можем увидеть здесь, мимоходом, вторую анти-кантианскую черту вычитательной модели: мало того, что в-себе оказывается действительно достигнутым через восприятие-аскезис, но ещё и то, на пути к чему философ призывает нас склонить колени, не может быть помыслено как Идея, даже как регулятивная Идея. И это по очень простой причине: здесь, в этой модели, не может быть ничего хуже, чем заполучить то, к чему мы стремимся. К хаосу тяготеют, когда избредают, когда творят, но нет ничего, к чему стремились бы меньше, чем к тому, чтобы действительно догнать этот хаос. Это одновременно склоняющая и анти-регулятивная модель: мы должны всё время подступаться к хаосу, который руководит склонностью творить, и всё время предохранять себя от падения в него.

Итак, наконец, мы ясно понимаем источник могущества священника, то есть исток соблазняющей силы, которую имеет реактивное над живым

---

<sup>1</sup> «Коммуникатором» переводится английское слово “communicator”, которое является производным от “communication”, которое мы здесь переводим как «сообщение». Чтобы сохранить эту связь, можно было бы перевести его как «агент сообщения», но тогда теряется важный здесь акцент функции принятия и пропуска через себя движения, которая включена в сообщение в общем смысле, но может не расслышаться в обороте «агент сообщения», который можно просто понять как «общающий» (прим. переводчика).

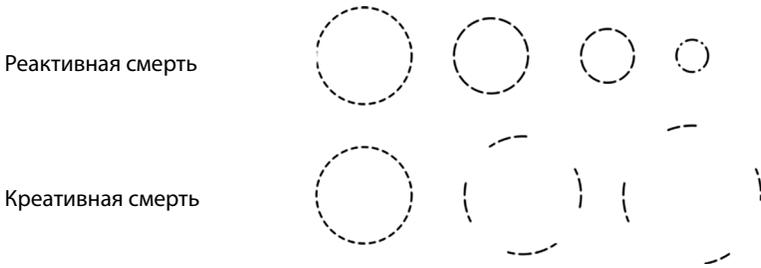


Схема 6. Реактивная смерть, креативная смерть

бытием: этот соблазн исходит из того, что священник может, по меньшей мере, пообещать нам *простую приятную смерть*, смерть, которая бесконечно утверждает процесс рождения, который уже был изначально процессом незаинтересованности по отношению к потоку. Священник обещает нам второе рождение, рождение, которое есть изоляция, безразличие, возведённое во вторую степень против внешнего мира, разрежение более великое, чем разрежение прихода в мир, — короче, род бессмертия, когда оно уже потеряло смысл. Модель двух смертей, таким образом, позволяет нам, не закладывая никакого дуализма, понять сплётённость жизни с реактивностью: *становление-реактивным есть то, что защищает жизнь от её становления-креативным*, — или более точно: становление-наркоз удерживает нас от становления-безумными. Ведь это великий соблазн реактивности: какой философ, столкнувшись с коммуникатором, про себя не пожелал бы стать священником?

Вкратце, у нас есть две смерти, одна из которых хуже другой — и вот почему на самом деле мыслить с Делёзом — действительно мыслить — это нечто настолько редкое, насколько и сложное: ибо мыслить значит стать соседом худшей из двух, и рискнуть жизнью через её становление-хаосом, её бесконечное становление-креативным. Мыслить — это дважды победоносно пересечь Ахерон: это — нанести визит мёртвому, или даже смерти, но самое главное — смочь вернуться; остаться структурированным живым бытием, испытав себя против нарождающейся деструкции новых потоков; удержать себя Снаружи, но держать себя закрытым, то есть до некоторой степени за-

крытым, и, таким образом, укрощать и перекраивать в письмо хаотический опыт. Или ещё раз, чтобы сказать это даже лучше, теперь уже не за Нервалем, но за Делёзом: мыслить — это трижды победоносно пересечь Ахерон<sup>1</sup>. Ведь это значит иметь мужество *ещё раз вновь отправиться* к худшей из двух смертей, уже хотя бы однажды сбежав: это вернуться к худшему, зная всё это время, что оно худшее, — ибо, после всего, как можно было бы поступить иначе?

Перевод с английского А. Г. Понятова

---

<sup>1</sup> См.: Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия?.. С. 233.

Научное издание

**Архетипы телесности**  
**(российский и западный контексты)**

*Под ред. И. В. Кузина*

*Директор издательства М. Д. Соловьев*

*Ведущий редактор А. А. Галат*

*Редактор С. А. Танеев*

*Корректор М. С. Колупаева*

*Верстка и дизайн Е. В. Владимировой*

Подписано в печать: 26.11.2013

Формат 60×90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печать офсетная

Усл. печ. л. 22,6. Тираж 300 Заказ № 256-а\*

Издательство РХГА

191023 Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15

Тел.: (812) 310-7929, +7 (981) 699-6595; факс: (812) 571-30-75

E-mail: rhgapublisher@gmail.com

Отпечатано в типографии «Контраст»

192029 Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д. 38