



САМАРСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

MIXTURA VERBORUM'2010

ТЕЛО И СЛОВО

ФИЛОСОФСКИЙ ЕЖЕГОДНИК

Самара
2010

УДК 1
ББК 87
М 76

ТЕЛО, ОБРАЗ, ГРАНИЦА*

А. В. Дьяков

Под общей редакцией
докт. филос. наук, профессора
С. А. Лишаева

Интеркорпоральность. Тело философа и телос

...Плотствовать же не значит иметь плоть как некую колоду, повешенную на душу: в себя-чувствовании плоть изначально включена в нашу самость, причем так, что она проникает нас самих. Мы «имеем» плоть не так, как имеем нож, который носим в кармане; плоть — не какое-то физическое тело, которое только сопутствует нам и которое мы при этом, вполне явственно или не очень, определяем как наличное. Мы не просто «имеем» плоть, мы «плотствуем».

М. Хайдеггер. Ницше

В одном из своих многочисленных интервью Далай-лама XIV заявляет: «Я буддист». И, по своему обыкновению, весело хохочет. Я хотел бы начать с похожего заявления: «Я — историк философии». Поэтому говорить я намерен не просто о теле, не о теле вообще, а о теле философа.

Я хотел бы предложить вашему вниманию что-то вроде фрагмента философского бестиария. Впрочем, это можно назвать и иначе. Например, заметками к этологии философов. Или бихевиористским исследованием двуногих одноперых с плоскими ногтями. То есть философов.

Попробую объяснить свое намерение. Философ — это человек. Это суждение обыкновенно прочитывается в духе номинализма. Мой замысел состоит в его реалистическом прочтении. Речь, конечно же, не о том, чтобы с пафосом

*В первом разделе ежегодника представлены материалы Российского семинара «Тело и образ: стратегии производства, репрезентации и потребления» (20-21 мая 2010 года).

Семинар был организован Центром философских и эстетических исследований Самарской гуманитарной академии).

М 76 **Mixtura verborum' 2010: тело и слово** : ежегодник / под общ. ред. С. А. Лишаева. — Самара : Самар. гуманитар. акад., 2010. — 236 с.

ISBN 978-5-98996-094-1

Работы, вошедшие в очередной выпуск ежегодника *Mixtura verborum*, посвящены широкому кругу актуальных проблем современной философии. Проблемное поле ежегодника в значительной мере определяется темой конференции, состоявшейся 20–21 мая 2010 года в Самаре: «Тело и образ: стратегии производства, репрезентации и потребления». Его тематическое единство обеспечивает сопряжение смысловых полей таких концептов, как «тело», «образ», «речь» и «дистанция».

Издание рассчитано как на специалистов, так и на широкий круг читателей, интересующихся проблемами философского и гуманитарного познания.

ÓÄÊ 1
ÁÄÊ 87

ISBN 978-5-98996-094-1

© Самарская гуманитарная академия, 2010

отстаивать романтическое представление о том, что только обращаясь к философии, может называться человеком с полным основанием. Ничто не обязывает всякого человека становиться философом. И уж, конечно, всякий философ остаётся человеком из плоти и крови, ест, пьёт, кашляет, чихает и не ускользает от прочих физиологических отправлениях. Речь и не о том, что философу непременно присуща человечность или, если воспользоваться латинизмом, гуманность. Я собираюсь говорить о том, как все те мелочи, которые составляют человеческое существование, попадают в философский дискурс и становятся его полноправными элементами. Меня интересует не то, что тот или иной философ ел на завтрак или в какое время суток он выходил на прогулку, — для этого существует жанр биографии. Напротив, я хочу обратиться к философским текстам и посмотреть, как все это становится философией. Ведь для философии, как мы знаем уже со времён Платона, мусора не существует.

Ницше в своей ненаписанной «Воле к власти» призывает «сделаться греками также и телом». Мне кажется, можно распространить этот призыв и сделать из него универсальный философский девиз: «сделаться философами также и телом».

Corpus

Итак, мой основной тезис состоит в том, что *философ — это тело*. Здесь прежде всего хочется сослаться на Канта:

«Я емь так же непосредственно в кончике пальца, как и в голове, — говорит Кант. — Болит ли у меня пятка или сердце мое усиленно бьется, — это я сам»¹.

Более того, философ — это тело смертное. С исчезновением тела исчезает сам философ. Юм признает:

«...Если бы все мои восприятия совершенно прекратились с наступлением смерти и если бы после разложения своего тела я не мог ни думать, ни чувствовать, ни видеть, ни любить, ни испытывать ненависть, то это было бы полным уничтожением меня; да я и не представляю себе, что еще требуется для того, чтобы превратить меня в полное небытие»².

¹ Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Соч. В 6 т. М. : Мысль, 1966. Т. 2. С. 301.

² Юм Д. Трактат о человеческой природе // Сочинения. Т. 2. М. : Мысль, 1996. С. 298.

Суждения философа зависят от болезни и здоровья, юности и преклонного возраста, счастья и неудачи и т. п.³ — в общем, от превратностей его телесной оболочки. Хайдеггер говорил, что «расстройство» желудка может вызвать мрачное отношение ко всему на свете»⁴, а Спиноза прямо заявил, что «если тело недействительно, то и душа неспособна к мышлению»⁵. Тело диктует душе свою непреклонную волю, и смирившийся с его выходками Ницше замечает, что «научиться повинности телу, <хоть за> 1000 попыток, — значит достичь высшей точки»⁶. Более того, тело до обидного безразлично к нашим познаниям, так что его движения совершенно не зависят от того, живёт ли в нём сознание человека, ничего не знающего о физиологии и о механике, или специалиста в этих науках, — «я всё равно не вытяну руку ни капельки лучше или хуже»⁷. Но, в то же время, это значит, что на тело можно положиться. Рука Пирса обыкновенно повинуетя его приказаниям и хватает то, что он велит ей схватить, хотя выбор лучшего способа выполнения этой команды он предоставляет самой руке⁸.

Но тело может быть не только источником лишнего хлопота, но и полезным подспорьем, «подручность» которого превосходит все остальные вещи. К примеру, пальцы нужны Канту для иллюстрации понятия числа⁹, а хрусталик глаза — для того, чтобы сказать, что представление о цели в каузальности природы при образовании глаза выступает принципом, позволяющим производить исследование глаза¹⁰.

³ Юм Д. Исследование о человеческом познании / пер. С. И. Цетрели // Соч. Т. 2. М. : Мысль, 1996. С. 137.

⁴ Хайдеггер М. Ницше. Т. 1 / пер. А. П. Шурбелева. СПб. : Владимир Даль, 2006. С. 101–102.

⁵ Спиноза Б. Этика / пер. Н. А. Иванцова // Соч. В 2 т. СПб. : Наука, 2006. С. 338.

⁶ Ницше Ф. Черновики и наброски 1885–1887 гг. / пер. В. М. Бакусева // Полн. собр. соч. Т. 12. М. : Культурная революция, 2005. С. 49.

⁷ Там же. С. 227.

⁸ Пирс Ч. С. Принципы философии / пер. В. В. Кирюшенко и М. В. Колопотина. Т. 1. СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 205.

⁹ Кант И. Критика чистого разума. С. 188.

¹⁰ Кант И. Критика способности суждения // Соч. В 6 т. Т. 5. М. : Мысль, 1966. С. 142, 146–147.

¹¹ Там же. С. 176.

Но, кроме того, само тело может выступать судьей наших аффектов. Как говорит тот же Кант, то обстоятельство, что фантастические желания перегружают сердце и делают его вялым, доказывает их бессмысленность¹¹. А вот смех, напротив, вызывает «полезное для здоровья движение» легких и диафрагмы, и именно он, кстати, служит причиной удовольствия от шутки, которая сама по себе ничего не представляет¹².

Философу не чуждо эстетическое восприятие человеческого тела. Спиноза замечает, что «самое устройство человеческого тела по своей художественности далеко превосходит все что только было создано человеческим искусством»¹³.

Болезнь

Имея тело, философ подвержен болезням. От обывателя он отличается тем, что способен философствовать по поводу своей болезни, особенно если эта болезнь не постыдна. Юм замечает, что болезни и здоровье не могут служить источником гордости и униженности, уважения или презрения. Бог пользуется нашей подверженностью болезням, чтобы подорвать наше тщеславие. Ужас, стыд, стремление утаить возникают лишь при болезнях, придающих человеку отталкивающий вид. Таковы, по Юму, эпилепсия, язвы на теле и парша¹⁴.

Здоровому человеку непонятно, как может жить больной. Чтобы здоровье было благом, говорит Кант, нужно, чтобы оно располагало нас к деятельности¹⁵. Но больной, говорит Паскаль, охотно принимает лекарства и не испытывает страстей, внушаемых здоровьем и несовместимых с болезнью¹⁶. Таким образом, к деятельности его может располагать не здоровье, а болезнь. Принять свою болезнь как участь — поистине философский жест, ибо сделать это чрезвычайно трудно. Помимо прочего, «мы так плохо знаем самих себя, что многие считают себя умирающими, будучи совершенно здоровы, а другие думают, что здоровы, когда близки к смерти, и не чувствуют надвигаю-

¹² Там же. С. 354.

¹³ Спиноза Б. Этика. С. 339.

¹⁴ Юм Д. Исследование о принципах морали / пер. В. С. Швырева // Соч. Т. 2. С. 246.

¹⁵ Там же. С. 209.

¹⁶ Паскаль Б. Мысли // Мысли. Малые сочинения. Письма / пер. Ю. Гинзбург. М.: НФ «Пушкинская библиотека»: АСТ, 2003. С. 248.

щейся лихорадки или зреющего абсцесса»¹⁷. Вспомним хотя бы, как Делез принял легочный туберкулез за рак и не стал обращаться к врачам, предпочитая отдать все силы работе¹⁸. Вспомним и других великих больных — Декарта, Ясперса, Барта...

Болезни могут служить источником заблуждений, поскольку, как замечает Паскаль, они искажают суждение и восприятие¹⁹. Это касается не только серьезных болезней, но даже и лёгких недомоганий.

Однако болезнь может не только отнимать, но и давать. Делёз, тоже хорошо знакомый с болезнью, интерпретируя Ницше, пишет об этой ее способности:

«Болезнь, например, отделяет меня от моих возможностей: будучи реактивной силой, она и меня делает реактивным, то есть ограничивает мою деятельность тесными рамками, к коим я могу лишь приспособливаться. Но, с другой стороны, она раскрывает во мне новую власть, одаряет меня новой волей, которую я могу сделать своей, дойдя до предела диковинной способности»²⁰.

Это заставляет философов осторожнее обращаться с самими понятиями здоровья и болезни. Тот же Ницше утверждает, что мерилом здоровья может считаться не только цветущее тело, но и то, «сколько болезни тело может взять на себя, а потом одолеть ее»; именно этим и определяется «великое здоровье»²¹.

Вместе с тем, та или иная болезнь становится симптоматическим термином в полемике философских школ. Так, например, Делез пишет, что «идеализм — врожденная болезнь платонизма, который со всей его чередой взлетов и падений логично расценивать как маниакально-депрессивную форму философии»²², и что «досократическая философия — это собственно философская шизофрения»²³.

¹⁷ Там же. С. 259.

¹⁸ См.: Азбука Жиля Делеза / пер. и вступ. ст. А. В. Дьякова. М.: Изд-во РГСУ «Союз», 2004. С. 54.

¹⁹ Паскаль Б. Мысли. С. 59.

²⁰ Делез Ж. Ницше и философия / пер. О. Хомы. М.: Ad marginem, 2003. С. 150.

²¹ Ницше Ф. Черновики и наброски 1885-1887 гг. / пер. В. М. Бакусева // Пол. собр. соч. Т. 12. М.: Культурная революция, 2005. С. 99.

²² Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum* / пер. Я. И. Свицкого. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С. 174.

²³ Там же. С. 176.

Медицина неизменно вызывает у философов отвращение куда большее, нежели смерть и война, хотя они, подобно Ницше, признают, что «ценность лекарства не зависит от того, сужу ли я о медицине как учуный или как старая баба»²⁴. Но, даже признавая необходимость медицины (даже яды, говорит Кант, необходимы, поскольку они способны «преодолевать другие яды, содержащиеся в самих соках нашего тела»²⁵), философ не в состоянии подавить в себе это чувство.

«Если бы мне пришлось присутствовать при одной из самых ужасных хирургических операций, — пишет Юм, — то несомненно, что уже до ее начала само приготовление инструментов, приведение в порядок бинтов, накаливание железа, а также все признаки страха или сочувствия, проявляемые пациентом или присутствующими, очень сильно повлияли бы на мой дух и возбудили бы во мне самые сильные чувствования жалости и ужаса»²⁶.

Философ может даже уподоблять себя анатому²⁷, вычленившему в целом части²⁸, признавать, что, несмотря на демонстрацию «самых отвратительных и неприятных предметов», анатомия полезна живописцу²⁹, становится рядом с врачом в признании необходимости и единообразия управляющих жизнью организма процессов³⁰. Ведь анатом «делает наглядным... понятие, которое он раньше излагал дискурсивно»³¹. Однако врач стоит где-то между философом и обывателем, поскольку руководствуется, как говорит Кант, прагматической верой³². «Фактически, — замечает Делуз, — диаг-

²⁴ Ницше Ф. Черновики и наброски 1885–1887 гг. С. 132.

²⁵ Кант И. Критика чистого разума. С. 439.

²⁶ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 613.

²⁷ Там же. С. 655.

²⁸ Паскаль Б. Мысли. С. 65.

²⁹ Юм Д. Исследование о человеческом познании / пер. С. И. Цетрели // Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 9.

³⁰ Там же. С. 74.

³¹ Кант И. Критика способности суждения. С. 364.

³² «Врач должен что-то сделать для больного, находящегося в опасности, но, не зная болезни, он наблюдает ее проявление и, если не находит ничего более подходящего, высказывает суждение, что это чахотка. Его вера даже в его собственном суждении чисто случайна, другой, быть может, правильное угадал бы болезнь» (Кант И. Критика чистого разума. С. 482.)

ноз — это пример рефлектирующего суждения», поскольку понятие дано в отношении частного случая³³.

Медицина может быть полезной и для философии как таковой. Так, например, Кант замечает, что «в случае бешенства *учёного крикуна* врач рассмотрел бы вопрос, не могла ли здесь в известной мере помочь усиленная доза слабительного»³⁴.

Но самих врачей, встречающихся им в повседневной жизни, философы, как правило, презирают за невежество и шарлатанство.

«...Если бы врачи лишились своих мантий и туфель, — замечает Паскаль, — и если бы ученые не имели квадратных шапочек и широчайших рукавов, — они бы ни за что не сумели заморочить весь честной народ, беззащитный перед таким удивительным зрелищем. Твори они истинное правосудие, владей лекари подлинным искусством врачевания, квадратные шапочки им были бы ни к чему. Глубина их познаний сама внушала бы к себе почтение; но поскольку знания эти мнимые, им приходится прибегать к таким обманным приёмам, которые поражают воображение — а именно к воображению они взывают и благодаря ему добиваются уважения к себе»³⁵.

Паскаль, всю жизнь страдавший от недугов, знал врачей не понаслышке. И, хотя покррой одежды этой гильдии со временем изменился, у позднейших мыслителей она вызывает сходные чувства.

Смерть

Будучи человеком, философ не может избежать смерти. Кант заметил, что в суждении «все люди смертны» уже содержатся суждения «некоторые люди смертны», «некоторые смертны суть люди» и «ничто не смертное не есть человек», тогда как суждение «все ученые смертны» может быть выве-

³³ Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях // Эмпиризм и субъективность: Опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / пер. Я. И. Свирского. С. 208.

³⁴ Кант И. Приложение к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного». С. 241.

³⁵ Паскаль Б. Мысли. С. 58.

дено из него лишь с помощью посредствующего суждения³⁶.

Философов нередко посещает мысль о том, что именно смерть конституирует человеческое бытие. «Бояться смерти, будучи вне опасности, а не подвергаясь ей, ибо надо быть человеком»³⁷, — это говорит не Хайдеггер, а Паскаль.

Но не будем говорить о столь мрачной теме. В конце концов, Владимир Янкелевич уже сказал об этом все, что можно было сказать.

Обратимся лучше к тому, как живет тело философа, или философствующее тело.

Скорлупа

Философ — вовсе не обязательно отшельник, он может вести очень активную общественную жизнь, перемещаясь с большой (или малой) скоростью между континентами и проводя свои дни на публике. И тем не менее, философ, встающий со страниц, неизменно помещается в скорлупе своего кабинета или хотя бы письменного стола (конторки). Открывающийся из окна кабинета вид также является частью этой скорлупы. Отрывая взгляд от бумаги, философ окидывает взглядом окружающий его мир и сообщает нам о том, что видит. Это стены его скорлупы, но в то же время и весь его мир, ведь, как сообщает нам оптика, обзор с вершины высочайшей горы и обзор в теснейшей из комнат не отличаются ничем. Философу хватает малого. Например, из «Критики чистого разума» мы узнаём, что в комнате Канта жарко натоплена печь, что в спальне он может положить на подушку шар, вмятина от которого говорит о временном отношении динамической связи между предметами, или, наконец, что он черпает стаканом воду из большого сосуда, делая заключения о поверхностно-активном натяжении жидкости³⁸. В общем, хотя комната философа — не лаборатория, в ней всегда достаточно предметов, на которых задерживается его взгляд. Посмотрим, что говорит этот взгляд философу.

³⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 221.

³⁷ Паскаль Б. Мысли. С. 261.

³⁸ Кант И. Критика чистого разума / пер. Н. Лосского. М. : Мысль, 1994. С. 161.

Прежде всего, это гарантия существования мира за пределами мысли самого философа:

«Бумага, на которой я сейчас пишу, — замечает Юм, — находится вне моей руки, стол — вне бумаги, стены комнаты — вне стола, а бросив взор в окно, я вижу вне своей комнаты далеко простирающиеся поля и строения»³⁹.

Постоянство, устойчивость, воспроизводимость изо дня в день окружающих философа предметов ещё более убеждают философа в существовании реальности. Ведь, как говорит тот же Юм, горы, дома и деревья, находящиеся в настоящую минуту перед моими глазами, всегда появлялись передо мной в том же порядке. Если же я теряю их из виду, закрыв глаза или повернув голову, то вскоре после того снова нахожу их перед собой без малейшего изменения. Моя кровать и мой стол, мои книги и бумаги всегда одинаково появляются передо мной и не меняются из-за перерыва в моём зрении или же восприятия⁴⁰.

Конечно, философ не может поручиться за то, как ведут себя вещи в его отсутствие. Более того, несмотря на то, что его кабинетная работа столь нуждается в вещной неизменности, вещи пошаливают. Юм говорит:

«Возвратившись в свою комнату после часового отсутствия, я нахожу огонь уже не в том состоянии, в каком его оставил; но ведь я привык к тому, что и в других случаях происходит такое же изменение в такой же промежуток времени независимо от того, присутствую я или отсутствую, нахожусь близко или далеко»⁴¹.

А что ещё прикажете делать? Приходится привыкать к такому своевольству вещей. А привыкнув, можно будет вернуть едва не ускользнувшее постоянство. Ведь всё, что есть для философа, это то, что есть сейчас, сию минуту, всё прочее существует лишь как представление.

«...Я сижу в своей комнате, обратившись лицом к огню, и все объекты, действующие на мои чувства, расположены вокруг меня на протяжении нескольких ярдов. Правда, моя память сообщает мне о существовании многих других объек-

³⁹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 242.

⁴⁰ Там же. С. 245–246.

⁴¹ Там же. С. 246.

тов; но ведь это сообщение не выходит за пределы прошлого их существования, о продолжении же его и в настоящее время не свидетельствуют ни моя память, ни мои чувства. В то время как я сижу таким образом и предаюсь своим мыслям, я вдруг слышу как будто шум двери, поворачивающейся на петлях, а немного спустя вижу приближающегося ко мне привратника. Это дает мне повод ко многим новым мыслям и рассуждениям. Во-первых, я никогда не замечал, чтобы шум этот мог происходить от чего-либо иного, кроме движения двери, а отсюда я заключаю, что воспринятое мной явление будет противоречить всему прошлому опыту, если не существует той двери, которая, как я помню, находится на другом конце комнаты. Далее, я всегда замечал, что человеческое тело обладает одним качеством, которое я называю тяжестью и которое мешает ему подниматься в воздух, что должен был бы сделать привратник, чтобы достичь моей комнаты, если бы из-за моего отсутствия исчезла лестница, о которой я помню. Но это еще не все. Я получаю письмо и, распечатав его, вижу по почерку и по подписи, что оно прислано мне другом, сообщающим, что его отделяет от меня расстояние в двести лиг. Очевидно, я не могу объяснить этого явления согласно своему предыдущему опыту, если не представлю в уме разделяющие нас море и континент и не предположу на основании своего воспоминания и наблюдения действий и постоянного существования почты и кораблей»⁴².

Так звук скрипнувшей двери может стать гарантией существования всего бесконечного и многообразного мира, как вкус пирожного с чаем стал гарантией существования утраченного времени для прустовского Марселя, а сопротивление безмолвной и неизвестной силы плечу, наваливающегося на запертую дверь, для Пирса стало заверением в том, что «действительность есть нечто *грубое*»⁴³. Все эти предметы — скрипучая дверь, привратник, лестница, письмо, почта, корабли, отдаленные страны — связываются в каузальную цепь, составляющую алиби окружающего мира. Дверь не скрипнула бы, не открой ее привратник; привратнику нужно было под-

⁴² Там же. С. 246–247.

⁴³ Пирс Ч. С. Принципы философии. Т. 1. С. 48.

няться по лестнице; письмо должна была доставить почта; почта должна была воспользоваться морским сообщением; а морское сообщение возможно только между разделенными морем странами. Но гарантией подлинности всего этого выступает данное непосредственно: скрипнувшая на петлях дверь и письмо, написанное знакомым философу почерком. Только благодаря этому воображение философа может достраивать недостающий мир, в то время как тело его не покидает кресла перед камином. Так работает «представительство» объекта в сознании, благодаря которому, по словам Юма, то перо или та бумага, которые непосредственно воспринимаются нами, представляют другое перо или другую бумагу, отличные от первых, хотя и сходные с ними»⁴⁴.

Но происходит это именно в сознании, вернее даже, в сознании рефлексирующем, непосредственно передаваясь в дискурс философа, ибо гусиное перо, которым писал Юм, не есть для нас, читающих его, именно «то перо». Для нас, скорее, работает принцип дополнительности: сколько бы Юм ни толковал нам про свое перо, которое он держит в руке, для нас это лишь дискурсивный элемент. (Кстати, кто-нибудь помнит о том, что Маркс написал свой «Капитал» гусиным пером?)

Скорлупа философа — это не только его рабочий кабинет, но и спальня. Кант, например, не раз сообщает нам о том, как, едва проснувшись, он лежит «в вялой и изнеженной расслабленности», разглядывая фигуры на пологе кровати и пятна на стене, которые его воображение превращает в человеческие образы⁴⁵.

Реальность порой вторгается в уединённое убежище философа. Это не обязательно торговка яблоками, которую Шопенгауэр спустил с лестницы. Не меньше может досажать простой уличный шум — например, грохот проехавшей мимо телеги, сбивающий с толку Ницше⁴⁶.

⁴⁴ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 252.

⁴⁵ Кант И. Опыт о болезнях головы // Соч. В 6 т. Т. 5. М. : Мысль, 1966. С. 234; Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Соч. В 6 т. Т. 2. С. 325.

⁴⁶ Ницше Ф. Черновики и наброски 1885-1887 гг. / пер. В. М. Бакусева // Полн. собр. соч. Т. 12. М. : Культурная революция, 2005. С. 34.

Развлечения

Как и простые смертные, философ порой выходит из своего кабинета и предается самым невинным развлечениям. Выходить из кабинета для этого необходимо, ибо кабинет, как мы выяснили, есть лишь скорлупа философического ума, а «наш дух, — пишет Юм, — сам по себе недостаточен для собственного развлечения»⁴⁷. Как же развлекается философ? Да самым обыкновенным и незамысловатым образом. Юм признаётся: «Я обедаю, играю партию в трик-трак, разговариваю и смеюсь со своими друзьями...»⁴⁸ Американец Пирс развлекается по-другому: он любит пострелять в орлов⁴⁹.

Впрочем, играя в кости или на бильярде или стреляя по птицам (занятия, единственный интерес которых, как говорит Кант, — «незаметно провести время»⁵⁰), философ продолжает свои размышления, так что бильярдные шары, кости и грани игрального кубика встречаются в текстах очень часто. Конечно, философ не столько размышляет играя, сколько играет размышляя. Одно другому не помеха. Но не только это. Философ редко бывает врагом бутылки, а полная нечувствительность к музыке среди философов — редкое исключение. «Хорошее музыкальное произведение и бутылка хорошего вина одинаково доставляют нам удовольствие, более того, их доброкачественность определяется только при помощи указанного удовольствия», — пишет Кант в «Критике способности суждения»⁵¹.

Развлечения — приятное препровождение времени, хотя и пустое. Кант, например, довольно пренебрежительно говорит о том, что может доставлять обществу развлечение за столом: например, занимательные рассказы, умение вызвать в обществе открытый и оживленный разговор, шуткой и смехом настраивать на веселый лад, когда, как говорится, можно молоть всякий вздор и никто не должен отвечать за свои слова, так как все рассчитано только на мимолетную

⁴⁷ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 400.

⁴⁸ Там же. С. 313.

⁴⁹ Пирс Ч. С. Принципы философии. Т. 1. С. 162.

⁵⁰ Кант И. Критика способности суждения // Соч. В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 320.

⁵¹ Там же. С. 513.

беседу и никто не считает это серьезным предметом для размышлений или повторения⁵².

Эти развлечения, за которыми счастливо проводит свои дни большая часть человечества, на философа действует губительно, так что сам он начинает тосковать оттого, что превращается в обывателя. Например, у Юма это вызывает грусть: «Если бы, посвятив этим развлечениям часа три-четыре, я пожелал вернуться к вышеописанным умозрениям, они показались бы мне такими холодными, натянутыми и нелепыми, что я не смог бы заставить себя снова предаться им».

Действительно, трудно возвращаться за рабочий стол, вставая из-за стола пиршественного или игрового. Ведь приходится оставлять веселых беспечных людей, не сомневающихся в естественности и осмысленности своих развлечений. От радости и довольства обратиться к изнурительному труду, лишь задним числом приносящему никем не разделяемые, а потому сомнительные удовольствия. Чтобы покинуть это общество, нужно сделать усилие, которое заключается в том, чтобы остаться философом, невзирая на все соблазны подлунного мира. Но для этого нужно оказать сопротивление миру, а главное — людям, часть из которых мы числим своими друзьями, нанеся им тем самым имплицитное оскорбление. Нельзя же, в самом деле, сказать: «Господа, я вас очень люблю, но в вашем обществе я глупею, так что простите...» Беда ведь в том, что в обществе друзей приходится разделять не только веселье, но и общепринятые взгляды.

Итак, мне ясно, что я абсолютно и необходимо вынужден жить, разговаривать и принимать участие в обыденных житейских делах наравне с другими людьми. Но, несмотря на то, что и природная склонность, и вся деятельность моих

⁵² Кант И. Критика способности суждения. С. 320. В другом месте Кант замечает: «Нет более приятной мысли, чем мысль о ничегонеделании, и нет более приятного занятия, чем занятие, имеющее в виду удовольствие. А удовольствие и есть тот объект, который имеешь перед глазами, когда хочешь наслаждаться покоем. Но всё это только химера. Кто не работает, тот изнывает от скуки и, хотя бывает одурманен и утомлен развлечениями, никогда, однако, не бывает бодрым и удовлетворенным» (Кант И. Приложение к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного // Соч. В 6 т. Т. 2. С. 221.)

жизненных духов и аффектов приводят меня к этой беспечной вере в общие принципы, признаваемые всем светом, я тем не менее ощущаю в себе такие следы своего прежнего настроения, что чувствую готовность бросить в огонь все свои книги и бумаги и решаю никогда больше не жертвовать удовольствиями жизни ради рассуждений и философии... Следует ли отсюда, что я должен противодействовать течению природы, когда она склоняет меня к беспечности и развлечениям, до некоторой степени устраняться от столь приятного общения с людьми и терзать свою голову всякими тонкостями и мудрствованиями, тогда как я не в состоянии убедить себя в разумности этого мучительного труда и не имею сколько-нибудь твердой надежды достигнуть с его помощью истины и достоверности? Что обязывает меня к подобной трате времени? И может ли она послужить на пользу человечеству или же моим личным интересам? Нет, уж если я должен быть безумцем, ибо все те, кто рассуждает или верит во что-нибудь, *несомненно*, безумцы, так пусть мое безумие будет по крайней мере естественным и приятным. Я буду бороться со своими склонностями лишь там, где найду веские причины для подобного сопротивления, и уже не дам завлечь себя в такие мрачные пустыни и на такие крутые перевалы, как те, по которым я до сих пор блуждал»⁵³.

Что ж вы думаете, сожжет наш философ свои бумаги? Перестанет быть безумцем, тратящим свои силы, как говорит обывательское мнение, безо всякого прока? Черта с два! Посидев пару часов за пиршественным столом, начнет он изыскивать способы сбежать к своим бумагам. Самый факт, что мы знаем того или иного обитателя исторического прошлого как философа, говорит нам о том, что от друзей он сбежал. В противном случае он бы хорошо провёл время, но говорить нам было бы не о чем.

Что же побуждает философа к такому времяпрепровождению? Пожалуй, все то же удовольствие, но удовольствие совсем иного рода. Тот же Юм пишет: «Когда мне надоедают и развлечения, и общество, когда я наслаждаюсь *грёзами*, запершись в своей комнате или бродя в одиночестве вдоль берега реки, то я чувствую, что мой ум как бы сосре-

⁵³ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 314.

доточился в себе самом, и ощущаю естественную *склонность* предаться рассмотрению всех вопросов, возбуждающих те многочисленные пререкания, с которыми мне приходится встречаться при чтении и в ходе бесед... Я чувствую в себе зарождение честолюбивого желания способствовать просвещению человечества и приобрести имя при помощи своих изобретений и открытий. Мысли эти естественно возникают во мне при моем теперешнем настроении, и я *чувствую*, что если бы постарался отделаться от них и предаться какому-нибудь другому занятию или развлечению, то потерял бы часть испытываемого мной сейчас удовольствия»⁵⁴.

Такое настроение не назовешь незаинтересованным, так что это вовсе уж не развлечение.

Но развлечения, помимо доставляемого ими удовольствия, необходимы философу для поддержания телесного и душевного здоровья. Спиноза набрасывает целую диететику развлечений:

«Мудрецу следует, говорю я, поддерживать и восстанавливать себя умеренной и приятной пищей и питьем, а также благовониями, красотой зеленеющих растений, красивой одеждой, музыкой, играми и упражнениями, театром и другими подобными вещами, которыми каждый может пользоваться без всякого вреда другому. Ведь тело человеческое слагается из весьма многих частей различной природы, которые беспрепятственно нуждаются в новом и разнообразном питании, для того чтобы всё тело было одинаково способно ко всему, что может вытекать из его природы, и, следовательно, чтобы душа также была способна к совокупному постижению многих вещей»⁵⁵.

Паскаль в целом согласен со Спинозой, добавляя, что развлечения влекут возможностью отвлечься от мыслей о несчастье человеческого удела, к которым так склонны философы. «Если бы человек был счастлив, блаженство его было бы тем полнее, чем меньше у него было бы развлечений, как у святых и Бога»⁵⁶.

⁵⁴ Там же. С. 315.

⁵⁵ Спиноза Б. Этика / пер. Н. А. Иванцова // Соч. В 2 т. СПб.: Наука, 2006. С. 426.

⁵⁶ Паскаль Б. Мысли. С. 84.

Однако речь у нас идет именно о развлечениях, и такие не сводятся к застольям или азартным играм. Например, посещение стрип-клубов. Хотя стриптиз — изобретение сравнительно позднее, теория стриптиза возникла достаточно давно. У Юма:

«Ничто так сильно не возбуждает аффекта, как сокрытие части его объекта, когда мы как бы затеняем её и в то же время оставляем на виду часть, достаточную для того, чтобы расположить нас в пользу этого объекта, но оставляющую известную работу воображению»⁵⁷.

Философ на улице

Время от времени философу приходится покинуть свой уютный кабинет и смешаться с уличной толпой. Философ одевается и выходит из дома. Сам философ может быть весьма неприспособлен в одежде, однако это вовсе не значит, что он вовсе не замечает одежды окружающих. Кант предлагает целый регламент одежды в зависимости от «различия чувств», свойственного тем или иным людям:

«Люди высокого роста со статной фигурой должны соблюдать в своей одежде простоту или — самое большее — великолепие, люди маленького роста могут быть нарядными и разукрашенными. Солидному возрасту подобают более темные цвета и однообразие одежды. Молодость любит выделяться более светлой и яркой одеждой. Люди из различных сословий при одинаковом имущественном положении и ранге должны одеваться по-разному: духовное лицо — с наибольшей простотой, государственный муж — с наибольшим великолепием. Числитель может наряжаться как ему заблагорассудится»⁵⁸.

Всё это не только обозначает определённое социальное положение, но и говорит о социальном неравенстве, ведь щегольски одеваться — значит доказывать, что на тебя работает много людей. «Наряд — это доказательство силы», — говорит Паскаль⁵⁹.

⁵⁷ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 463.

⁵⁸ Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Сочинения. В 6 т. Т. 2. М.: Мысль, 1964. С. 135.

⁵⁹ «Это значит доказывать своей причёской, что у тебя есть камердинер, парфюмер и т. д., своими брыжами, шитьём, позументом и т. д.» (Паскаль Б. Мысли. С. 72.)

Выйдя из дома, философ смешивается с толпой, сказали мы. Это смешение не проходит для философов даром, ибо с толпой они смешиваются не только на телесном, но и на рациональном уровне. Например, как говорит Юм, выйдя из своего кабинета, они тотчас же примыкают наравне с остальными людьми к поносимому мнению о том, что наши восприятия суть наши единственные объекты и что они остаются тождественными и непрерывными, несмотря на прерывистость своих появлений⁶⁰.

Философам это совершенно необходимо, чтобы ориентироваться на местности и не угодить под колеса какого-нибудь из современных им видов транспорта. Однако такая «неподлинность» не может их не угнетать. Особенно досаждают им обыватели.

Философ отличает себя от обывателей, а обыватели еще лучше (и совершенно безошибочно) отличают его от себя. Философ может находить у обывателей положительные черты, которые, впрочем, неизбежно обращаются вокруг «здорового смысла». Философ может сколько угодно презирать «здравый смысл», слишком хорошо понимая его происхождение и природу, однако, поскольку его вечно подстерегает опасность оторваться от насущных нужд реальности, обыватель устраивает его как своего рода естественное хранилище «здорового смысла».

«...Я и не претендую сделать философов из подобных господ, — замечает Юм, — и не надеюсь найти в них ни соучастников своих изысканий, ни слушателей для своих открытий. Они хорошо делают, оставаясь теми, кто они есть; и, вместо того чтобы вырабатывать из этих людей философов, я желал бы иметь возможность передать частицу свойственной им грубой земной смеси нашим основателям систем в качестве такого ингредиента, которого обычно очень сильно недостаёт последним и который мог бы уравновесить те огненные частицы, из коих они состоят»⁶¹.

Именно поэтому, по выражению Паскаля, «простые люди и мудрецы поддерживают течение жизни»⁶². Но сам фило-

⁶⁰ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 265.

⁶¹ Там же. С. 316.

⁶² Паскаль Б. Мысли. С. 70.

соф не может пользоваться обыденным мышлением, хотя, в принципе, ничего против него не имеет. Кант, хотя и признаёт, что в отношении «существенных целей человеческой природы» философия ведет себя так же, как предначертано природой обыденному рассудку⁶³, замечает, что на этот последний нельзя ссылаться как на оракула; напротив, его следует обосновать, а отсылать к нему лишь тогда, когда понимание и знание исчерпаны. Ведь обыденный человеческий рассудок — это одно из тех хитроумных изобретений нового времени, благодаря которым самый пошлый болтун может смело начинать и выдерживать спор с самым основательным умом... Если рассмотреть хорошенько, то эта апелляция [к здравому смыслу] есть не что иное, как ссылка на суждение толпы, от одобрения которой философ краснеет, а угождающий толпе остряк торжествует и упорствует⁶⁴.

Так называемые «всеобщие воззрения», добавляет Кант, есть опора для спекуляций чистого разума. Так называемый «здравый рассудок» — это «прибежище, всегда показывающее, что дело разума находится в отчаянном положении»⁶⁵. Ведь, по словам Паскаля, «простые люди судят о вещах верно, потому что они пребывают в естественном неведении»⁶⁶. Поэтому недостойно философа «мыслить одинаково с толпой»⁶⁷. Здравый смысл может найти полезное применение лишь за пределами метафизики, в каждом частном случае будучи обоснован практическим⁶⁸. Эти «всеобщие воззрения» не могут оказать помощи метафизике, поскольку исповедующие их обыватели считают не только умным, но и позволительным и даже похвальным помогать доброму делу хотя бы мнимыми доводами, а не оставлять предполагаемому противнику добра даже и тех преимуществ, которые появились бы у него, если бы мы умерили свой тон до степени

⁶³ Кант И. Критика чистого разума. С. 486.

⁶⁴ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Трактаты. СПб.: Наука, 2006. С. 152.

⁶⁵ Кант И. Критика чистого разума. С. 460.

⁶⁶ Паскаль Б. Мысли. С. 69.

⁶⁷ Кант И. Опыт некоторых рассуждений об оптимизме // Сочинения. В 6 т. Т. 2. М.: Мысль, 1964. С. 41.

⁶⁸ Кант И. С. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. С. 248.

лишь практического убеждения и признались, что у нас нет спекулятивной и аподиктической достоверности. Однако мне думается, что труднее всего согласовать хитрость, притворство и обман с намерением отстоять доброе дело⁶⁹.

Обыватели заключают в себе все то, что ненавистно философу. Так что, когда у него вызывает особое раздражение какая-то философская доктрина, он может даже обнаруживать ее у обывателей. К примеру, Пирс говорит, что философия Аристотеля, представляющая собой метафизический эволюционизм, «сковывает мышление лавочников и пекарей, которые при этом никогда о ней даже не слышали»⁷⁰.

Можно заметить, что философ относится не ко всем обывателям ровно, предпочитая прочим своих земляков. Конечно, это объясняется очень просто: философ чувствует себя выходцем из определённого края и опирается на принятые там суждения. Кант, например, ссылается на простолюдинов своего края, способных не только решить задачу с колумбовым яйцом, но и вынести суждение о ее принадлежности к науке, а не к искусству⁷¹.

Но сами по себе обыватели, бок о бок с которыми приходится жить философу, вызывают у него раздражение. Канта, например, злили обыватели, заставляющие его обонять запах духов, которыми они поливают свои платки, или соседи, имеющие обыкновение распевать духовные песни⁷². Кроме того, обыватель неспособен видеть дальше собственного носа. С его точки зрения, курица лучше попугая, печной горшок полезнее фарфора, «все проницательные умы мира ничего не стоят по сравнению с крестьянином, а что касается попытки определить расстояние до неподвижных звёзд, то с этим можно повременить, пока не придут к согласию, как лучше всего пахать плугом»⁷³. Обыватель, когда собирается в толпу, может даже представлять угрозу человеческой жиз-

⁶⁹ Кант И. Критика чистого разума. С. 442.

⁷⁰ Пирс Ч. С. Принципы философии. Т. 1. С. 134.

⁷¹ Кант И. Критика способности суждения. С. 319.

⁷² Там же. С. 349.

⁷³ Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного. С. 149.

ни⁷⁴. «Чернь страшна, если сама не боится»⁷⁵, — замечает Спиноза, так что лучше оставить ей ее страхи.

Но, пожалуй, самым главным орудием обывателя, выражающим особое раздражение у философов, оказывается так называемый «здравый смысл». «Каждый раз, когда встречаются наука, философия и здравый смысл, — говорит Делез, — здравый смысл собственной персоной мнит себя наукой и философией (вот почему этих встреч нужно тщательно избегать)»⁷⁶.

Даже если философ вполне терпим к обывателям (хоть и может порой спустить кого-нибудь с лестницы, как это делал Шопенгауэр), к детям он отнюдь не столь же снисходителен. У обывателя есть своя обывательская разумность, которая при случае может послужить примером и самому философу, а дети — существа неразумные, и философу толковать с ними не о чем.

И разве человек, ожидающий, чтобы четырехлетний ребёнок поднял тяжесть весом в триста фунтов, был бы более смешон, чем тот, кто надеется найти у существа такого же возраста философское мышление или разумные и последовательные поступки?⁷⁷

Можно даже четко обозначить момент, когда ребенок выходит из бессознательного состояния, достигая самосознания: это случается, когда он «пришел к осознанию недостатка знания и совершенных ошибок»⁷⁸. Впрочем, в защиту детей можно сказать, что они способны испытывать те же эмоции и аффекты, что и гениальные взрослые⁷⁹. Более того, «ребе-

⁷⁴ «Все же то, к чему стремится толпа, не только не дает никакого средства для сохранения нашего бытия, но даже препятствует ему, оказываясь часто причиной гибели тех, кто имеет это в своей власти... и всегда причиной гибели тех, кто сам находится во власти этого» (Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании разума. С. 219.)

⁷⁵ Спиноза Б. Этика / пер. Н. А. Иванцова // Соч. В 2 т. СПб.: Наука, 2006. С. 431.

⁷⁶ Делез Ж. Различие и повторение. С. 274.

⁷⁷ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 445.

⁷⁸ Pierce Ch. S. Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man // The Essential Pierce. Vol. 1. Eds. N. Houser and C. Kloesel. Bloomington, 1992. P. 20. Цит. по: Кирющенко В. Чарльз Сандерс Пирс. С. 68.

⁷⁹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 229.

нок проявляет *ровно столько* понимания, сколько требуется от него в данном случае»⁸⁰. Кроме того, дети (как и «самые тупые и невежественные крестьяне»⁸¹) совершенствуются благодаря опыту, так что можно ожидать, что со временем они превратятся в полноценных людей.

Дети — те же взрослые, вернее даже, взрослые — это те же дети. «Напрасно мы говорим: “он вырос, он изменился”; он все тот же»⁸².

Женщины

Как ни крути, философы в подавляющем большинстве мужчины, поэтому на женщин они смотрят как на отличную от себя породу. Оценки их, как правило, уничижительны; единственная добродетель, которой женщина может обладать, — целомудрие, но как раз ею-то женщины слишком часто пренебрегают.

Женщина имеет так много возможностей тайно потворствовать своим желаниям, что ничто не может дать нам уверенности [в ее целомудрии], кроме ее абсолютной скромности и воздержанности⁸³.

Кант попытался реабилитировать женщин в глазах философов, заявив, что, в то время как мужчины составляют благородный пол, женщины — пол поистине прекрасный, в том смысле, что в женском характере преобладает не *возвышенное*, как у мужчин, а *прекрасное*. «У прекрасного пола столько же ума, сколько у мужского пола, с той лишь разницей, что это прекрасный ум, наш же, мужской, — глубокий ум...»⁸⁴. Поэтому женщины склонны ко всему красивому и любят украшения, предпочитая прекрасное полезному. Они участливы, добросердечны и сострадательны и в моральном

⁸⁰ Pierce Ch. S. Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man. P. 20. Цит. по: Кирющенко В. Чарльз Сандерс Пирс. С. 68.

⁸¹ Юм Д. Исследование о человеческом познании / пер. С. И. Церетели // Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 33.

⁸² Паскаль Б. Мысли. С. 273.

⁸³ Юм Д. Исследование о принципах морали / пер. В. С. Швырева // Соч. Т. 2. С. 239.

⁸⁴ Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного. С. 152–153.

отношении руководствуются не принципами, а чувством прекрасного. Прекрасный ум женщины обращается на то, что близко «тонкому чувству», оставляя абстрактные умозрения и полезные, но сухие знания мужчинам с их основательным и глубоким умом. Поэтому Кант предлагает развивать у женщины моральное чувство, а не память: «О мироздании ей незачем знать больше, чем нужно для того, чтобы вид неба в прекрасные вечера мог ее взволновать, а также чтобы она поняла, что существует еще много миров и что там обитают еще более прекрасные создания»⁸⁵. Однако даже Кант не может отрицать того, что женщина склонна верить во всевозможные гадания, толкования снов и тому подобные глупости⁸⁶.

Красивая женщина интернациональна, т. е. ее красота везде ценится в равной мере⁸⁷. И неудивительно, что на острове Таити, по сведениям, имеющимся у Канта, женщины благородного происхождения выше прочих⁸⁸. Поскольку же чувство прекрасного, как говорит Кант, особенно развито у французов, то именно к делам этого народа женщина причастна в наибольшей степени⁸⁹. Впрочем, что касается уважения к женщине, то здесь канадские индейцы превосходят даже французов⁹⁰.

Женщина необходима нам как различие. Только «благодаря женщинам можно отличить в человеческой природе прекрасные свойства от благородных», говорит Кант⁹¹.

Больше всего женщинам досталось от Ницше. Женщина, на его взгляд, — это «маленький очаг возгорания посреди тучи дыма и лжи»⁹².

⁸⁵ Там же. С. 155.

⁸⁶ Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Соч. В 6 т. Т. 2. С. 335.

⁸⁷ Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного. С. 162.

⁸⁸ Кант И. О различных человеческих расах // Соч. В 6 т. Т. 2. С. 448.

⁸⁹ Там же. С. 172.

⁹⁰ Там же. С. 181.

⁹¹ Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного. С. 152.

⁹² Ницше Ф. Черновики и наброски 1885–1887 гг. С. 449.

Животные

Помимо обывателей, женщин и детей, философ встречает на улице животных.

Философы чрезвычайно внимательны к животному миру. Юм чаще всего говорит о собаках, хотя не забывает лошадей, быков, овец, индюков, лебедей, павлинов, соловьев, львов, тигров, кошек, клещей, змей, лягушек и устриц. Кант упоминает голубей, собак, лошадей, овец, быков, верблюдов, волков, тигров, львов, улиток (которые интересуют его лишь своей раковиной) и вообще моллюсков, попугаев, колибри, пчёл, москитов, животных, обитающих в одежде, волосах и постели человека (не конкретизируя), ленточных глистов. Паскаль пишет о лошадях, попугаях, крысах и кошках, но больше всего его поражает «могущество мух, которые «выигрывают сражения, отвлекают наши умы, грызут наши тела»⁹³. Можно, наконец, вспомнить, как Спиноза ловил пауков и мух, заставлял их драться, поместив в банку.

Как ни удивительно, философы склонны ставить животных выше детей. Отрицая разумность за ребенком, философ склонен усматривать ее в животном мире, уверяя, что «животные обладают способностью мышления и рассудка»⁹⁴. Юм, например, считал, что о сходстве внутренних актов животных с нашими свидетельствует сходство наших внешних актов, а потому и причины тех и других также должны быть сходны. Другими словами, отношения между идеями (сходство, смежность и причинность) у животных те же, что у людей. Конечно, собака в своем повседневном поведении дает лишь пример обычных действий животных, но птица, умело выбирающая место и материалы для гнезда и высиживающая яйца «с такими предосторожностями, которые под стать любому химику»⁹⁵, дает пример исключительной прозорливости. В первом случае мы имеем дело с результатом суждений, не отличающихся от человеческих и основанных на тех же принципах, т. е., прежде всего, на опыте. Спиноза тоже замечает, что «у лишенных разума животных замечается многое такое, что далеко превосходит человеческую проница-

⁹³ Паскаль Б. Мысли. С. 53.

⁹⁴ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 228.

⁹⁵ Там же. С. 229.

тельность»⁹⁶. А Делез резюмирует: «Животное особым образом защищено от того, чтобы быть “глупым”»⁹⁷.

Животные, несомненно, никогда не воспринимают реальной связи между объектами; следовательно, они выводят одно из другого на основании опыта⁹⁸, пишет Юм.

При этом, впрочем, животные подчиняются силе инстинкта, а не силе разума. Или, как выразился Кант, «животное не вполне совершенное существо, ибо оно еще не обладает сознанием... и само оно ничего не знает о своем существовании»⁹⁹. Об этом свидетельствует, например, то, что, по Юму, все птицы одного вида строят свои гнёзда одинаковым способом, независимо от места и времени, тогда как человеческие жилища значительно разнятся¹⁰⁰. Если на человеческую породу климат и географическое положение не оказывают существенного влияния, то животные к ним весьма чувствительны. Поэтому, пишет Юм, храбрость бульдогов и бойцовых петухов, кажется, составляет особенность Англии. Фландрия знаменита крупными и тяжёлыми лошадьми; Испания — лошадьми легкими и резвыми. И любая порода этих животных, перевезённая из одной страны в другую, скоро утрачивает те качества, которые они приобрели в родном климате¹⁰¹.

С человеком, понятное дело, ничего подобного не происходит. Юм даже замечает, что чернокожие, живущие в услужении по всей Европе, никогда не обнаруживают признаков той одаренности, что присуща белым европейцам. Это свидетельствует, между прочим, в пользу того, что чернокожие — люди, а не животные, ибо в противном случае их порода менялась бы в зависимости от климата, в который их поместили.

⁹⁶ Спиноза Б. Этика. С. 338.

⁹⁷ Делез Ж. Различие и повторение / пер. Н. Б. Маньковской и Э. П. Юровской. СПб.: Петрополис, 1998. С. 188.

⁹⁸ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 230.

⁹⁹ Кант И. Приложение к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного» // Соч. В 6 т. Т. 2. С. 219.

¹⁰⁰ Юм Д. Исследование о принципах морали / пер. В. С. Швырева // Сочинения. Т. 2. С. 208.

¹⁰¹ Юм Д. О национальных характерах / пер. Е. С. Лагутина // Соч. Т. 2. С. 608–610.

Животным присущи те же аффекты, что и людям (даже Кант признает, что животные способны ощущать *приятное*¹⁰²), так что можно даже заметить у них очевидные признаки гордости и униженности. Юм пишет:

«Сама осанка и поступь лебеда, индюка или павлина показывают, что эти живые существа очень высокого мнения о себе и презирают всех остальных. Еще более примечательно, что у двух последних видов живых существ гордость всегда является спутником красоты и наблюдается только у самца. Много раз указывалось на тщеславие и [чувство] соперничества, проявляемое соловьями в связи с пением, лошадьми — с быстротой бега, собаками — с понятливостью и остротой обоняния, быком и петухом — с силой и всеми другими животными в связи с присущим каждому из них специальным преимуществом»¹⁰³.

Другой великий шотландец той эпохи, Адам Фергюсон, также замечал, что любому живому существу изъявление собственных талантов и сил доставляет удовольствие: лев и тигр любят пускаться в ход свои когтистые лапы; мирно пасущиеся лошади любят иногда пронестись по полю, распутив гриву по ветру; безрогий бычок или ягнёнок самого невинного вида обожают бодаться и, шутя, набиваться на драку¹⁰⁴.

На сей счет мнения, конечно, расходятся. В противоположность Юму, Паскаль считает, что «животные не восхищаются друг другом... Их достоинства находят удовлетворение в самих себе»¹⁰⁵. Впрочем, Юм скорее приписывает людям животные инстинкты, нежели находит у животных человеческие повадки. От этой опасности — приписывать людям причастность к животным видам — предостерегает Делез, замечая, что «осел и волк могут рассматриваться как виды лишь по отношению к ясно выражающим их полям индивидуации»¹⁰⁶. Животные — это, в конце концов, всего

¹⁰² Кант И. Критика способности суждения // Соч. В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 211.

¹⁰³ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 376.

¹⁰⁴ Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества / пер. И. И. Мюрберг. М.: РОССПЭН, 2000. С. 45.

¹⁰⁵ Паскаль Б. Мысли. С. 255.

¹⁰⁶ Делез Ж. Различие и повторение. С. 308.

лишь животные, и, как бы ни походили на них люди (или наоборот), ум их довольствуется узким кругом объектов обыденности, чего человеку совершенно недостаточно. Или, как выразился Паскаль, «то, что естественно для животного, для человека считается ничтожным»¹⁰⁷. Возможно, именно поэтому, по убеждению Юма, животные лишены чувства добродетели и порока, быстро забывают отношения родства и совершенно не понимают отношений права и собственности. Но там, где не требуется силы мышления или проницательности, животные не уступают человеку.

Так как животные мало чувствительны к удовольствиям и страданиям, доставляемым воображением, то они могут судить об объектах только по тому ощутимому добру и злу, которое порождают последние...¹⁰⁸

В том же смысле Пирс замечает, что, хотя его собаке нет никакого дела до его книги, она готова пожертвовать жизнью, защищая его рукопись¹⁰⁹.

Обычно мысль животных не настолько деятельна, чтобы усматривать отношения, однако в некоторых случаях это всё-таки происходит, например, в случаях знакомства или сходства.

Бык, запертый в загоне вместе с лошадьми, естественно примкнёт к их обществу, если можно так выразиться, но он непременно покинет его, чтобы воспользоваться обществом себе подобных, если выбор между тем и другим будет в его власти.

Поэтому животным присущи сознание страданий и удовольствий своих товарищей, зависть и злорадство, требующие мало усилий мысли и воображения. Впрочем, некоторым животным настолько не повезло, что и этих аффектов они лишены. К примеру, у устрицы только два восприятия — жажда и голод¹¹⁰.

Животные вписываются в тот или иной ландшафт, ассоциируясь с ним и усиливая производимое им впечатление.

Глазу приятен вид нивы и густого виноградника, пасущихся лошадей и стад овец, но он отвращается при виде

¹⁰⁷ Паскаль Б. Мысли. С. 77.

¹⁰⁸ Там же. С. 441.

¹⁰⁹ Пирс Ч. С. Принципы философии. Т. 1. С. 211.

¹¹⁰ Паскаль Б. Мысли. С. 324.

зарослей шиповника и бурьяна, дающих прибежище волкам и змеям¹¹¹, пишет Юм.

Кроме того, они могут принимать достоинство аллегии, так что философ может заметить, что «в нашей природе есть некое голубиное начало наряду с началами волка и змеи»¹¹². Голубь, волк и змея здесь оказываются не просто видами животных, но символами тех или иных качеств или преобладающих аффектов. Точно так же у Канта «легкий голубь», способный вообразить, что в безвоздушном пространстве летать удобнее, уподобляется Платону, покинувшему чувственно воспринимаемый мир, ставший узкие рамки рассудку, и пустившемуся в свободный полет в пустом пространстве чистого рассудка¹¹³. А у Делеза рыба оказывается «наиболее оральным из живых существ», олицетворяя проблемы немоты, съедобности и согласного звука¹¹⁴. И даже там, где животные не носят аллегорического характера, они оказываются экземплярами. Так, тот же Кант говорит о собаке как о четвероногом животном «в общем виде», отвлеченно от единичного облика, данного в опыте или вообще «in concreto»,¹¹⁵ и рассуждает о «правильности» строения тел животных, выражающих единство созерцания¹¹⁶. Такие животные, в сущности, уже и не совсем животные. Как замечает А. Райнах, «быть живым существом противоречит... как признак любому цвету... Коричневый цвет может быть признаком некоторой собаки. В таком случае ни одна собака не была бы некоторым живым существом»¹¹⁷. Другими словами, животные удваиваются понятиями, отличающимися от единичных предметов и существующими в ином регистре в качестве всеобщностей.

¹¹¹ Юм Д. Исследование о принципах морали. С. 186.

¹¹² Там же. С. 268.

¹¹³ Кант И. Критика чистого разума / пер. Н. Лосского. М.: Мысль, 1994. С. 36.

¹¹⁴ Делез Ж. Логика смысла. С. 183.

¹¹⁵ Кант И. Критика чистого разума. С. 125.

¹¹⁶ Кант И. Критика способности суждения. С. 247.

¹¹⁷ Райнах А. Высшие правила умозаключений у Канта // Собр. соч. / пер. В. Куренного. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 79.

Животные суть *природные* существа, а потому ускользают от *правильности* и несут в себе большую степень свободы. В силу этого Кант находит, что пение птиц «больше дает для вкуса, чем даже пение людей по всем музыкальным правилам», каковое надоедает ему гораздо быстрее¹¹⁸.

Хайдеггер создал целую метафизику животности — противопоставлении человеку. Животное «бедно миром» (*weltarm*), а окружающий его мир — всего лишь «кольцо окружения» (*Umring*), которым и охватываются все инстинкты животного. При этом связь животного с этим окружением чрезвычайно прочна, так что Хайдеггер говорит о «кольце отсутствия препятствий» (*Enthemmungsring*), в том смысле, что окружение для животного — продолжение его собственного тела. Все, что прорывается внутрь этого кольца, не воспринимается животным как конкретная данность. Поэтому животное открыто для мира, но мир для него не открыт, т. е. не очевиден как мир.

Планетарность

Сколь бы далеко ни залетала мысль философа, его телесная оболочка связана силой земного тяготения. Поэтому другие миры от него чрезвычайно далеки и недоступны, и достичь их он может лишь силой своего воображения. Юм пишет:

«Тело приковано к одной планете, по которой оно передвигается еле-еле, с напряжением и усилиями, мысль же мо-

¹¹⁸ Кант И. Критика способности суждения. С. 248. «Но здесь, — замечает Кант, — мы смешиваем, вероятно, нашу симпатию к веселости маленькой и милой птички с красотой ее пения, которое, когда ему совершенно точно подражают люди (как это бывает иногда с пением соловья), нашему слуху кажется совершенно лишеным вкуса» (Там же. С. 248–249). В подтверждение этой мысли Кант приводит анекдот: «В одной деревне, где нет соловьев, веселый хозяин вводил в заблуждение своих гостей, приехавших подышать свежим воздухом, к их величайшему удовольствию, тем, что прятал в кустах бойкого парня, который умел в точности подражать этому пению (со стеблем тростника или камыша во рту). Но как только узнали, что это обман, никто уже не смог долго слушать это пение, которое до того находили таким прелестным; и так с любой другой певчей птицей» (Там же. С. 317.)

жет в одно мгновение перенести нас в самые отдаленные области вселенной или даже за ее границы, в беспредельный хаос, где природа, согласно нашему предположению, пребывает в полном беспорядке»¹¹⁹.

И тем не менее, философ может лишь предполагать существование неизвестных миров, не имея никакой уверенности в отсутствие эмпирических данных. Кант говорит:

«Что могут быть жители на Луне, хотя ни один человек никогда не видел их, без сомнения, можно допустить, но это означает лишь, что в возможном продвижении опыта мы могли бы натолкнуться на них; ибо действительно все то, что находится в контексте с восприятием по законам эмпирического продвижения. Следовательно, жители Луны действительно в том случае, если они находятся в эмпирической связи с моим действительным сознанием, хотя они от этого не становятся ещё действительными сами по себе...»¹²⁰

Впрочем, сам Кант верит в существование жизни в иных мирах.

«Я бы держал пари на все, что у меня есть, за то, что по крайней мере на какой-то из видимых нами планет есть обитатели, если бы можно было установить это опытом. Поэтому я утверждаю, что мысль о существовании обитателей иных миров есть не только мнение, но и твердая вера (ради которой я рисковал бы многими благами жизни)»¹²¹.

Но, есть ли жизнь в иных мирах или нет, они предстают взору философа как миры неведомые, такие, о которых ничего нельзя знать. Поэтому Кант и говорит, что мудреца, лишённого всякого безрассудства, можно найти разве что на Луне, обитатели которой, быть может, не имеют никаких страстей и бесконечно умнее нас¹²². Но, умны эти обитатели других миров или глупы, они взирают на наш мир так же, как мы взираем на их, и ничто не мешает им представлять

¹¹⁹ Юм Д. Исследование о человеческом познании / пер. С. И. Цетрели // Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 16.

¹²⁰ Кант И. Критика чистого разума. С. 307.

¹²¹ Там же. С. 483.

¹²² Кант И. Опыт о болезнях головы // Соч. В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 230.

нас в таком же идеализированном виде¹²³. Дело в том, что на таком отдалении ничего невозможно разглядеть. «На земле есть травинки, мы их видим, — замечает Паскаль, — с Луны бы мы их не видели»¹²⁴.

Ч. С. Пирс тоже, кажется, верил в обитаемость других миров, но на несколько другом основании: «Земля и Марс имеют друг с другом большое количество соответствий, поэтому кажется вполне вероятным, что они могут быть похожи в том отношении, что и та и другая планета имеет все условия для существования на ней жизни»¹²⁵.

¹²³ «...Наша Земля, если взирать на нее с этих высот, также кажется одной из звезд на небе и потому обитатели других миров на таком же основании могли бы, указывая на нас, сказать: взгляните, вот мир вечных радостей и небесной жизни, мир, готовый когда-нибудь принять нас» (*Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Соч. В 6 т. Т. 2. С. 310.*)

¹²⁴ Паскаль Б. Мысли. С. 275.

¹²⁵ Пирс Ч. С. Принципы философии / пер. В. В. Кирющенко и М. В. Колопотина. Т. 1. СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 77.

Тела человека

В теле, с телом и через тело совершается вся наша жизнь, оно есть лаборатория для духа, где он вырабатывает самого себя в своих функциях...

С. Н. Булгаков

Сколько тел у человека?

Кажется странным вопрос.

Но вот вслушаемся: молодая девушка, водитель трамвая, раздраженно кричит в микрофон пассажирам: «Вы мне двери не ломайте!!!». Обратите внимание: вы МНЕ двери не ломайте. У человека, оказывается, есть двери! Вот и появилось какое-то новое тело! Так что — сколько тел у человека?

Я насчитал — три.

1. Тело физическое.
2. Тело социальное.
3. Тело личное.

Тело физическое — это биологическое тело человека. Именно это тело прежде всего и имеется в виду, когда речь заходит о человеческом теле. Природная эволюция «вырастила» тело человека, опираясь на предшествующий эволюционный биологический материал. Для этого тела характерно все то, чем телесность должна характеризоваться. Оно пространственно организовано — имеет части-органы, занимает место в пространстве и может взаимодействовать с другими телами. Оно подобно другим телам, его можно представить схемой, фиксирующей необходимые ему элементы: точка, точка, запятая — вышла рожица кривая; ручки, ножки, огуречик — вот и вышел человечек. Но и биологическое тело человека имеет в себе неповторимое — отпечатки пальцев, радужная оболочка глаза, свой неповторимый набор ген. Неповторимое в теле является свидетельством целостности тела как организма, его неделимости, ибо радужная оболочка глаза, например, несет в себе информацию о состоянии всего организма.

Биологическое тело дано человеку природой. Обратим внимание — мы говорим: «Тело ДАНО человеку, а не явля-

ется человеком!» Биологическое тело становится телом человека тогда, когда он начинает заботиться о нем, работать с ним. Эта работа выражается в том, что человек добывает для него пищу, одевает его, создает комфортные условия его пребывания. В результате создается производство и экономическая сфера общественной жизни. Эта работа с телом выражается в том, что человек лечит свое тело, удаляет мешающее ему (зубы вырывались с незапамятных времен, а сейчас — вырезают и то, и это, и другое), создает для него «запасные» части (вставные зубы, искусственные почки, сердце и т. п.). В результате появляется медицина и сфера здравоохранения. Эта работа с телом выражается в его тренировке, направленной на усиление и совершенствование его природных функций, тогда появляются йога, физкультура, спорт, бодибилдинг. Эта работа выражается в том, что человек украшает свое тело — тогда рождается татуировка, раскраска, парикмахерское искусство, макияж.

Работа с телом, превращая тело в предмет деятельности, нуждается в *образе* тела, который организует его образование — формирование. Образ тела задает идеал здорового тела, красивого тела. Эти идеалы различаются культурно, изменяются со временем. Посмотрите, как оценивалась красота женского тела в XIX веке? А как сейчас?

Таким образом, физическое тело человека имеет два источника своего происхождения — природу (биологическую эволюцию) и деяния самого человека. Поэтому тело, как и все вещные образования в человеческом мире, обладает смыслом, который привносится в телесность (пространственность) отношениями и действиями людей. Что нашло отражение даже в библейской легенде о творении — тело (и душа) от Бога, а красота и привлекательность (вместе с фиговым листком) от самого человека.

Второе тело — тело социальное. Оно возникает тогда, когда человек, работая со своим физическим телом, дополняет и окружает его различными аксессуарами. Социальным телом человека становятся такие предметные образования, которые отделяются от физического (биологического) тела человека, но указывают на него и способствуют его жизни. Первым «органом» социального тела человека становится

одежда, которая появляется для создания температурного комфорта, а превращается со временем в свидетельство социального статуса индивида. Наиболее ярким примером в этом случае выступает форменная одежда, которая организует социальную жизнь человека, его поведение, его отношения с другими людьми и т. п.

Органами (частями) социального тела выступают украшения, которые были «оберегами», а стали эстетическим оформлением и знаками социального благосостояния. Одежда и украшения соединены с физическим телом человека, хотя могут существовать и автономно. А дом, автомобиль, район проживания, место работы и проч. необходимые условия, в которых *протекает жизнь* человека, существуют абсолютно независимо от физического тела индивида, тем не менее, являются частями его социального тела. Именно поэтому молоденькая водительница трамвая могла гневаться, когда ЕЙ ломали двери.

А поэт Андрей Вознесенский писал:

«Автопортрет мой, реторта неона, апостол небесных ворот —
Аэропорт!»

Социальное тело есть материализованная (опространственная) форма жизни человека в социальной среде. И как физическое тело оно смертно, оно может скончаться еще при жизни физического тела индивида. Смерть социального тела — крах карьеры, потеря состояния, конец социальной активности. Обратим внимание на способ языкового выражения — «крах», «конец».

Как способ, или образ, жизни человека (*modus vivendi*) в социокультурной среде социальное тело становится социальным лицом человека. В социальном теле человека тело (социальное лицо) и образ человека (представление о его социальном месте) совпадают.

Третье тело — личное (экзистенциальное) тело человека. Физическое тело соединяет индивида с природой, социальное — с обществом, а личное тело — это индивидуальная *судьба* *Этого* человека. Личное тело формируется в результате преобразования физического и социального тел историей индивидуального существования. Личным телом выступает портрет индивида, что прекрасно демонстрирует роман

О. Уайльда «Портрет Дориана Грея». Все, что происходит с героем, все, что он проживает и переживает, отпечатывается, сказывается именно на портрете, а не на живом лице Дориана. «В скользивших по полотну ярких лучах солнца складка жестокости у рта видна была так отчетливо, словно Дориан смотрелся в зеркало после совершенного им преступления», — описывает О. Уайльд впечатление героя от собственного портрета после гибели первой жертвы его эгоизма и бездушия. Портрет как изображение, созданное художником, превращается в портрет-экзистенцию, в демонстрацию истории жизни индивида. Это и есть подлинное Dasein, то сущее, в котором тело и бытие, совпадая, различаются.

Экзистенциальное тело и физическое (биологическое) тело человека хотя пространственно и объединены, но не совпадают и не тождественны друг другу. О. Уайльд это разделил как портрет, несущий в себе действительное бытие Дориана Грея, и само физическое существование героя. Другой пример демонстрации различия экзистенциального и физического тела — работа актера. «Нельзя с неподготовленным телом, — говорил К. С. Станиславский, — передавать бессознательное творчество природы, так точно, как нельзя играть Девятую симфонию Бетховена на расстроенных инструментах»¹. Физическое тело актера становится материалом предъявления экзистенциального тела героя, и только через правильную организацию «жизни человеческого тела» методом «физического действия», учил К. С. Станиславский, актер может вызвать к деятельности и закрепить «жизнь человеческого духа» роли, которая (роль) и есть жизнь иного (экзистенциального) тела. Само физическое действие, постоянно подчеркивал Станиславский, может повторяться, но те обстоятельства (а для актера — предлагаемые обстоятельства, «если бы»), в которых они совершаются, придают им неповторимый смысл. Предлагаемые обстоятельства оживляют и оправдывают действие, которое получает совсем другое значение, когда оно попадает в трагические или иные условия жизни пьесы. Там оно превращается в большие события, в подвиг, там действие становится частью жизни личности, манерой ее поведения, ее сти-

¹ Станиславский К. С. Собр. соч. Т. 3. М.: Искусство, 1955. С. 29.

лем. Знаменитый афоризм Жоржа Луи Леклерка Бюффона «Стиль — это человек» можно осмыслить теперь как способ проявления экзистенциального тела человека.

Наше личное, экзистенциальное тело нельзя отнять у человека, нельзя и заменять какие-то его «части-органы». Оно отличается от физического (биологического) тела тем, что оно неделимо и неотделимо от человеческого Я. Это сама индивидуальность человека во всей его неповторимости, свершенности и жизненном единстве. Индивидуальность не характеристика человека, не некое свойство характера или еще нечто подобное, а способ бытия человека, в котором утверждается особая пространственно-временная организация жизненного единства. Здесь «вместе с нашим жизненным единством, — отмечал В. Дильтей, — нам сразу дан и целый внешний мир, даны и другие жизненные единства»². Это жизненное единство организуется и реализуется через поступок. «Поступок не со стороны своего содержания, а в самом своем свершении как-то знает, — писал М. М. Бахтин, — как-то имеет *единое и единственное бытие жизни*, ориентируется в нем, причем весь и в своей содержательной стороне, и в своей действительной единственной фактичности»³. Так понятый поступок становится *органом* личного, экзистенциального тела человека. Ибо «поступок — последний итог, всесторонний окончательный вывод; поступок стягивает, несет и разрешает в едином и единственном и *уже последнем контексте* и смысл и факт, и общее и индивидуальное, и реальное и идеальное, ибо все входит в его ответственную мотивацию; в поступке выход из только возможности в *единственность раз и навсегда*»⁴. Эта *единственность раз и навсегда*, которая утверждается поступком, становится той единственной *точкой* (sic!), вокруг которой *«располагается»* все единственное бытие единственным и неповторимым образом, что открывает мне как *Этому* человеку *«мое не-алиби в бы-*

² Дильтей В. Введение в науки о духе // Собр. соч. : в 6 т. / В. Дильтей. Т. 1. М., 2000. С. 275.

³ Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984—1985. М., 1986. С. 102. (Курсив мой. — В. К.)

⁴ Там же. С. 103. (Курсив Бахтина. — В. К.)

тии»⁵. *Мое место* в мире, порожденное и утвержденное ответственным поступанием, указывает на *телесный* статус моего существования.

Данность жизненного единства и сразу целого мира человеку через его *не-алиби в бытии* получило в культуре имя Судьба. Судьба — не предначертание жизни, не внешнее предопределение, а экзистенциальное тело, личное тело человека. Именно потому, что судьба есть особое тело, она несет в себе необходимость, она несет сама в себе свое предопределение так же, как предопределено положение тела, погруженного в жидкость, выталкиваемой силой, равной весу вытесненной этим телом жидкости. Это предопределение есть мое должествование. «Долженствование впервые возможно там, — отмечает М. М. Бахтин, — где есть признание факта бытия единственной личности изнутри ее, где этот факт становится ответственным центром, там, где я принимаю ответственность за свою единственность, за свое бытие»⁶. Предопределение — моя жизнь, которую я выбрал и за которую теперь в ответе. Эта жизнь читается в линиях ладони, в выражении лица, во взгляде, в походке, в моторике и т. д.

Особым органом личного тела выступает взгляд, сила и действие которого описаны Жаном-Полем Сартром как присутствие Другого. Обратим внимание — *присутствие*, т. е. телесное, пространственное объявление. Для Сартра взгляд есть объявление Другого, но в этом объявлении я сам нахожу себя как себя. «Если есть Другой вообще, нужно прежде всего, чтобы *я был тем*, — пишет Сартр, — *кто не является Другим*, и именно в этом отрицании, произведенном мною в себе, я делаю себя бытием, и Другой появляется как Другой»⁷. Особая роль глаза в жизни человека стала основой множества поговорок, пословиц, выражений: хороший глаз, добрый глаз; худой, нехороший, дурной глаз; «глаза — зерка-

⁵ Там же. С. 112. (Курсив мой. — В. К. Обратим внимание на пространственную терминологию, которую употребляет Бахтин. Не забудем, что лат. «alibi» = «в другом месте»).

⁶ Там же. С. 113.

⁷ *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., примеч. В. И. Колядко. М.: Республика, 2000. С. 305. (Курсив мой. — В. К.).

ло души»; «глаза завидуши, а руки загребуши», «с глаз долой, из сердца вон» и т. п.

Судьба объективирует личное тело человека как темпоральное, овремененное образование, которое живет во времени и временем, органами которого выступают реальные поступки, организующие биографию. Судьба — личное тело как *res temporaria*, в то время как портрет представляет личное тело как *res extensa*, для которого пространство конститутивно, а время факультативно, и потому это остановка времени, стоянка его в пространстве. Свидетельством этого является жанр портрета в живописи и фотографии, и сам альбом личных фотографий⁸.

Три тела человека универсальны, они вписывают действующего индивида в различные виды жизненного пространства, которые мы называем общественной жизнью и историей и в которых эти тела взаимодействуют.

Физическое тело включает человека в пространство предметных отношений, организующих производств, распределение и потребление вещей образований. Необходимость существования живых людей, отмечал К. Маркс, является первой предпосылкой существования истории, оно требует производства жизненных средств, которое, согласно К. Марксу, становится основанием всей общественной жизни и тем самым порождает новое тело человека — социальное тело. Последнее, обособляясь от физического (биологического) тела человека, подчиняет его себе и своим интересам, которые выходят за границы биологических потребностей физического тела, организуясь и организуя мир социетальных связей и отношений.

Формирование личного (экзистенциального) тела человека происходит на базе физического и социального тела. Полем зарождения экзистенциального тела становится мир значений, который в каком-то таинственном скачке отрывается от значимых вещей, организующих жизнь физического тела, и от значимого социального поведения, дающего социальный облик человеку. Обособление значения (смысла, зна-

⁸ См.: *Савчук В. В.* Философия фотографии. СПб.: Изд. СПб. ун-та, 2005; *Лишаев С. А.* Старая фотография // Старое и ветхое. Опыт философского истолкования / С. А. Лишаев.. СПб.: Алетейя, 2010.

чимости) от самого реально значащего (вещи или действия) сопровождается появлением особых вещных, предметных, телесных образований, «тело» которых становится смыслом. Это символы, благодаря которым существует работа сознания. Символ — это «такая странная Вещь, — пишут авторы трактата «Символ и сознание», — которая одним своим концом “выступает” в мире вещей, а другим — “утопает” в действительности сознания»⁹. Символ — вещь. Но телесность символа, материальность символа не есть вещьность символа как вещи, она «в каком-то трансформированном, странно непохожем на свою (со стороны психики) конкретности виде содержится и в сознании»¹⁰. Это некая особая *интеллигибельная* материя, «когда нечто, расположившись как материя, одновременно не требует никакого дополнительного её понимания, а само является пониманием», — писал М. К. Мамардашвили в «Кантианских вариациях»¹¹. Этот процесс, соединяющий в себе материю и интеллигибельное, духовное, М. К. Мамардашвили называл эстетизмом¹². В другом месте он говорил: «Человеческая мысль возникла из особого рода тел. Тел, которые природой не рождаются, но в то же время не являются и просто психологическими образами нашего воображения»¹³. «Такая плоть, такие вещи, которые одновременно и вещи, и мысли (или понятия), движутся не по связям нашего дискурсивного размышления — сравнения, сопоставления, вывода, а по силе гравитации»¹⁴.

Об особой, умной материи говорили древние. Аристотель утверждал, что «материя может быть чувственной и может быть умной»¹⁵, а Плотин говорит об умной материи,

⁹ Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке / под ред. Ю. П. Сенокосова. М. : Школа «Языки русской культуры», 1999. С. 26.

¹⁰ Там же. С. 129.

¹¹ Мамардашвили М. К. Кантианские вариации / под ред. Ю. П. Сенокосова. М. : Аграф, 1997. С. 204.

¹² Там же.

¹³ Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М. : «Московская школа политических исследований», 2000. С. 100.

¹⁴ Там же. С. 76.

¹⁵ Аристотель. Метафизика, 1037 а5.

которая оформляет эйдосы, давая им различие¹⁶. Примечательно, что и в том, и в другом случае античные мыслители вспоминают человека как особое сущее. «Человек, взятый как умный эйдос, — пишет Плотин, — есть окончательная и совершенная всецелость, сразу данная во всех своих частях, навеки и одинаково. <...> Человек, как эйдос, — всецелая и вечная причина себя»¹⁷.

Таким образом, хотя индивидуальное, экзистенциальное тело не может появиться и существовать без физического и социального тела человека, но оно не только не сводится к ним, а порождается и существует благодаря особому миру — миру интеллигибельной телесности, т.е. миру культуры. Являясь «умным» телом, в котором акцептируется извлеченный действующим индивидом опыт жизнедеятельности, экзистенциальное тело человека становится *causa efficiens* реальных состояний и изменений физического и социального тела человека. Мое физическое тело приобретает такую-то прическу или татуировку и т.п. под влиянием моего экзистенциального опыта, а мое общественно значимое и статусное поведение как-то модифицируется, а то и изменяется благодаря моим принимаемым решениям и реальным поступкам, которые никто кроме меня совершить не мог.

Я думаю, что наша жизнь, наше ТЕПЕРЬ, постоянно ставит нас в ситуации, требующие игры на троих. Кто из этих трех телесных ипостасей человека наберет лучшее сочетание шансов и кто сорвет банк? Вот вопрос, ответ на который определяет жизненный успех современного человека.

¹⁶ Плотин. Энеады, II 4, 2 — 5.

¹⁷ Плотин. Энеады, VI 7, 2. Цит. по: Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Бытие. Имя. Космос / А. Ф. Лосев. М. : Мысль, 1993. С. 481. Ср. Аристотель. Метафизика, 1036 б5.

*Е. А. Иваненко
М. А. Корецкая
Е. В. Савенкова*

YouTube: метромедиа́льное тело в анатомическом театре

Бобэоби пелись губы,
Вээоми пелись взоры,
Пиээо пелись брови,
Лизээй — пелся облик,
Гзи-гзи-гзэо пелась цепь.
Так на холсте каких-то соответствий
Вне протяжения жило Лицо.

*В. Хлебников
<1908–1909>*

«Так на холсте каких-то соответствий вне протяжения жило Лицо...» — эти строки столетней давности, как ни странно, отлично описывают специфический постсовременный тип телесности, адаптировавшийся к возрастающей мощи информационных потоков и успешно обитающий ныне в глубинах виртуального океана. Медийная среда мегаполиса, охарактеризованная авторами ранее как метромедиа́льное пространство¹, интенсивно воздействует на телесность, сообщая ей новые специфические черты, настолько своеобразные, что справедливо говорить об особой, метромедиа́льной телесности. Фрагментарное, парцеллированное, клипированное тело постсовременного человека обретает Лицо и чувствует себя как дома только в зонах со специальными условиями. За

¹ Концепт «метромедиа́льное пространство» используется авторами для обозначения особого феномена современности, а именно, сращения — вплоть до неразличимости — медиасреды и ландшафта мегаполиса. См. подробнее: *Иваненко Е. А., Корецкая М. А., Савенкова Е. В.* «Мегаполис: Левиафан с человеческим лицом» // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2009 № 1. А также *Иваненко Е. А., Корецкая М. А., Савенкова Е. В.* «Заклятье вечной молодости, или репрезентация телесности в жанре аниме» // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2009 № 2.

создание этих зон идет борьба; постиндустриальное общество раздираемо гонкой изобретения новых сфер «несущественных услуг» для привлечения большего количества потребителей. Несущественное в метромедиа́льном пространстве обретает статус насущного — удовлетворение праздного интереса, развлечение, шоу становятся способами репрезентации телесности, ее само-чувствием, единственно доступным средством подтверждения ее существования. В этом направлении работают средства масс-медиа, шоу-бизнес, PR — то есть виртуальное в самом широком смысле этого слова.

Но виртуальное вообще (и даже конкретно Интернет) слишком всеобъемлюще и внутренне разнородно, чтобы о нем можно было сказать что-то внятное без угрозы «растечься». И вот, закинув на удачу невод исследовательского интереса в виртуальную пучину, авторы данного эссе вытянули чудо морское под названием YouTube². Продолжая рыболовецкую метафору, хочется отметить: YouTube интересен не только потому, что это крупная рыба, но и потому, что это рыба-симптом. YouTube представляет собой интерактивный, подвижный архив движущихся образов. Причем, в отличие от классического архива, здесь сам порядок организуется динамикой загрузки и редактирования материалов. То, что

² YouTube — сервис, предоставляющий услуги хостинга видеоматериалов. Проект был основан в феврале 2005 года тремя бывшими работниками PayPal в Сан-Бруно, Калифорния. Они использовали технологию Flash Video (flv), позволяющую получить хорошее качество записи при небольшом объеме передаваемых данных. Слоган YouTube — broadcast yourself, что в приблизительном переводе значит «транслируй самого себя». Пользователи могут добавлять, просматривать и комментировать те или иные видеозаписи. На сайте представлены как профессионально снятые фильмы и клипы, так и любительские видеозаписи, включая видеоблоги. Благодаря простоте и удобству использования, YouTube стал популярнейшим видеохостингом и пятым сайтом в мире по количеству посетителей. В ноябре 2006 года, то есть спустя всего полтора года, была завершена покупка YouTube компанией Google за 1,65 миллиарда долларов. Самое первое видео — 18-секундный ролик любительской съемки Джаведа Карима в зоопарке Сан-Диего — на YouTube было размещено 23 апреля 2005 года. На данный момент подавляющее большинство материалов составляют именно любительские ролики.

этот медиа-проект оказался столь востребованным, позволяя отнестись к нему действительно как к симптому и задать целый ряд вопросов.

Что делает YouTube настолько популярным, на какую, собственно, потребность он отвечает или какой спрос создает? Почему пользователь упоенно инвестирует время своей жизни на размещение своего home video и просмотр таких же самодельных клипов про частную жизнь бог весть кого? Каков механизм выработки наркотической зависимости у пользователя? Что происходит с телесностью, когда она втягивается в это пространство «широкого вещания самого себя»? Что происходит со структурой зрелища при взаимной трансформации широкого вещания и, буквально, канализации³? Можно задать и более радикальный вопрос: если YouTube в определенных аспектах обладает характеристиками телесности, а этот спорный тезис мы и намерены рассмотреть, то что такое тело вообще? Конечно, вопрос в духе «что такое?» слишком метафизичен по структуре, поскольку требует в качестве ответа сущности, упакованной в дефиницию, зато искренне выражает философское любопытство.

Начнем с наиболее очевидного: попробуем предположить, кто и зачем оказывается в рядах пользователей YouTube? Причем, в данном случае «кто» производно от «зачем». Прежде всего, пользователя прельщает легкость обращения с видеоматериалами: легко найти, закачать, посмотреть, разместить и

³ Интернет предлагает нам множество вариантов вольного перевода названия «YouTube». Например: «Ты- Шланг», «Ты-Труба», «Ты-Телевизор» и даже «Ты-Труп», «Вам-Труба», «Ты-Пробка», «Ты-Туп» и «Твой-Слив». Сайт lukmore.ru услужливо сообщает, что название «YouTube» содержит игру слов. «U-tube» в переводе с американского означает «колено» — трубу в виде буквы U, канализационный отстойник, сифон. Вообще, несмотря на то, что ЖК-телевизоры практически вытеснили кинескопы с электронно-лучевой трубкой, словечком Tube в быту до сих пор называют телевизор. Если в английском слово стоит на втором месте в предложении, то это сказуемое, в таком случае «YouTube» означает дословно — «ты помещаешь что-то в телевизор», то есть ты транслируешь сам себя; без особых хлопот, не выходя из дома превращаясь в медиа-продукт. Таким образом, получаем «Ты — сам себе телевизор со сливным каналом», что соотносится с тематикой сайта, логотипом и лозунгом «Broadcast Yourself».

прокомментировать. Одним словом, пользователю легко быть пользователем. Кстати, *пользователь* в качестве одной из новых форм субъектности продолжает уже знакомый ряд производства субъекта от функции: зритель, читатель, потребитель. Специфика *пользователя*, если оттолкнуться от этимологии⁴, в том, что операции, которые он производит, должны быть максимально облегчены и ускорены. Фигура пользователя двусмысленна: с одной стороны, она ориентирована на предельную экономию времени и средств, с другой стороны, за сосредоточенной деловитостью скрывается огромная машина, работающая только для того, чтобы легонько пощекотать центр удовольствия. Отметим, что именно виртуальное пространство открывает возможности для наращивания масштабов легкости⁵.

Когда пользователь заходит в YouTube с целями поиска информации, он позиционирует себя как самостоятельного субъекта с определенным запросом, стратегией и дистанцией; он как бы управляет процессом и сохраняет свою суверенность. Но вот именно, что *как бы*. Во время поиска информации пользователь обычно «входит во вкус», оказывается увлечен и сам для себя потерян. Потому проект YouTube нельзя назвать архивом в классическом смысле, порядок которого организован таким образом, что если некто ищет точную

⁴ Ключевое слово *польза* образовано от старорусского *польга*, состоящего из частицы *po-* и корня *lyga*, значащего *легкий, легко*. Этот корень звучит также в словах *льгота, нельзя* (как отрицание *легкого*). Интересно, что в английском языке слово *user* означает как пользователя, так и потребителя, причем с оттенком дилетантизма — *юзер* использует готовые продукты, ничего особо не создавая. Не менее любопытно и то, что в рамках сленга *user* — это также еще и наркоман.

⁵ Легкость как характерная черта виртуального была отмечена ранее в статье Иваненко Е. А. «Критика виртуального разума, или Быть Джоном Малковичем» (См.: «Mixtura verborum» 2008: небытие в маске». Самара, 2008): «Легкость принципиальна для виртуального, это специфическая доля безответственности, оторванности от стандартных грузов и привязок; инъекция опьяняющей легкости творения, которая так манит субъекта. Парадоксально или, вернее сказать, характерно для европейского субъекта, но легкость достигается именно за счет чрезвычайного технического усложнения. Целые культурные конгломераты обеспечивают виртуальному его фирменную легкость».

информацию о количестве жертв Холокоста, то вряд ли сможет отклониться от траектории этого поиска в сторону количества золотых медалистов олимпиады 2000 года. В YouTube же все ориентировано не столько на архивирование и хранение, сколько на потребление, причем немедленное, сиюминутное. Принцип нового, скандального, интересного здесь царит повсюду. Главная страница YouTube или страница с результатом выдачи по поисковому запросу обязательно содержит возможность снять, так сказать, самый навар новостей. В этой кипящей мешанине пользователь движется по траектории собственного интереса, не важно — праздного или нет. И даже сама собственность на интерес здесь повисает под вопросом: мне всегда с отстраненной услужливостью предлагают то, что мне *должно быть интересно*. Отметим категоричность этого императива: Беспечно развлекайся! Инвестируй интерес! Узнай о своем желании что-нибудь новое! — такова максима проекта Просвещения в новой редакции. История складывается из того, как прочитывается твое желание. Ты должен заявить минимальный интерес, и тогда тебе подскажут много новых объектов, которые ты можешь захотеть пожелать.

В данном контексте представляется важным соотносить желание и интерес. У этих двух словечек явно разные весовые категории. Желание, с подачи лакановской версии психоанализа, превратилось в ключевой концепт постсовременной мысли, так что при анализе любого опыта трудно отделаться от всего этого комплекса либидо, нехватки, власти и Другого. В то же время, словечко «интерес», похоже, не удосужилось даже толком концептуализироваться. А напрасно, ведь вполне можно предположить, что в информационном обществе есть тенденция к тому, чтобы универсум желания сменился универсумом интереса. Интерес, по крайней мере, характеризующий современного пользователя, далеко ушел от бюргерски-протестантской прагматической трактовки: он отнюдь не всегда является практическим, чаще оказываясь досужим, и только по видимости кажется моим — это еще неизвестно, кто выступает в роли субъекта, когда я говорю, что «мне интересно...». Интерес и желание роднит некая векторность, устремленность, «направленность-на», конститутивная для субъекта, что позволяет увидеть в них наследников

(законных или нет — другой вопрос) интенции. Интерес как *inter-res* по-своему трактует гуссерлевскую максиму «Назад к вещам!», одновременно жадно и безразлично перебирая все те вещички, которые удерживают на текущий момент рассеянный луч внимания. И все. Никаких тебе судьбоносных пирожных мадлен и щек Альбертины, над которыми с феноменологической тщательностью рекомендовал работать Мамардашвили во имя экзистенциального спасения. В отличие от желания, с которым интерес, надо признать, во многом синонимичен, интерес предполагает все-таки заметное снижение эротического градуса, не говоря уже о том, что интерес точнее всего можно охарактеризовать не в терминах травмы, а через метафору неумного зуда. Учитывая также, что интерес более телесен, чем интенция, но менее плотен, чем желание, можно предположить, что он — нечто иное, как остывающее в процессе виртуального распыления «солнце» желания.

Шоу в духе YouTube предстает перед нами всякий раз заново — без сценарного плана, без линейного разворачивания, нестабильно и ситуативно. В поисках катарсиса серфинг по роликам YouTube может длиться бесконечно. Но конечный результат здесь и не нужен — важно само заполнение времени жизни интересом; важно скармливать желанию лакомые и как бы лакомые куски, не давая ему угасать, обращаясь в страшный бич субъекта постсовременности — скуку. Скука, порожденная скученностью пространства мегаполиса, требует развлечений, размыкания. И здесь YouTube использует самый успешный способ этого добиться — переключает внимание, а вернее, включает его в режим восприятия. Ориентированный на видео, YouTube предлагает, в конечном счете, созерцание чистого кинесиса: не надо ничего понимать — просто смотри.

Этот новый принцип зрелища порождает новый принцип публичности. Тем более что жизнь в мегаполисе и современный характер связей делают невозможной публичность в старом классическом смысле: ближних оказывается слишком много, частотность ротации в их рядах слишком велика, чтобы устанавливать и поддерживать доверительные отношения. Погруженность в равнодушное и даже агрессивное поле непосредственных социальных контактов приводит к насущной потребности дотянуться до дальнего. Масштабы мегапо-

лиса разрушают «пространство общего дела», которое было конститутивно для античного полиса и социальных моделей, построенных по его типу. YouTube позволяет создавать своего рода ситуативные полисы – сетевые сообщества – собирать *своих* для общего интереса или дела со всего земного шара. Подобные сообщества возникают и пропадают с непредсказуемостью протуберанцев на солнце, и культура непосредственных и устойчивых дружеских связей по необходимости уступает место культуре сетевых друзей (френдов, мемберов, фоловеров и проч.).

Очевидно, что пользователей YouTube интригует возможность испытания границ власти и цензуры. Например, можно запустить скандальный ролик, провокативное политическое заявление и почувствовать себя мальчишкой, который лезет в чужой сад за яблоками не потому, что хочет яблок, а из желания проверить себя в зоне риска. Руководствуясь этой логикой, зацеперы⁶ с гордостью демонстрируют свое умение снимать движущиеся вагоны метро снизу, школьники размещают в YouTube ролики, снятые на телефон, о том, как они издеваются над старой учительницей, а старослужащие публикуют видео, сообщающее всему миру, как именно они практикуют неуставные отношения. На YouTube очевидна проблема контроля: специально созданный штат работников цензуры ежедневно удаляет множество неблагоприятных роликов, и ежедневно таких роликов появляется в два раза больше. Еще бы, здесь тело представлено как *образ* тела, и в таком качестве его трудно репрессировать; имя же растворено в общей карнавальной анонимности. Плюс к тому объемы видеоматериалов и их ротация таковы, что просеивать весь поток информации в поисках самых разных нарушений — очень неблагоприятная и практически невыполнимая задача. Сильно утрируя, можно сказать, что YouTube

⁶ Зацеперы — это экстремалы, досаждающие, главным образом, городскому общественному транспорту. Например, цепляющиеся сзади за электрички во время их движения и прыгающие под вагоны метро и лежащие на шпалы не с целью самоубийства, а чтобы зафиксировать при помощи разных медиа-средств свою «необычайную крутизну».

предоставляет своим пользователям уникальную возможность публичного и при этом безнаказанного преступления.

В каком-то смысле YouTube — это пространство, в котором вуайеристы и эксгибиционисты нашли если и не друг друга, то, по крайней мере, искомое, а именно — универсальное поле для подглядывания за жизнью, включая особо пикантную возможность наблюдения за наблюдающими. Даже при беглом анализе контента особо впечатляет, что подавляющее большинство материалов — любительские съемки. Это объясняется тотальностью желания смотреть на ничтожное и транслировать обыденное: пользователю любопытны не надоевшие постановочные кадры, в избытке транслируемые телевидением, а жизнь, подсмотренная в замочную скважину телефонной видеокамеры; жизнь, застигнутая врасплох за своим неприкрашенным непосредственным течением. В этом контексте видео-образ возникает и потребляется как мгновенный срез потока повседневного существования. Желанию подсматривать комплиментарно патологическое желание рассказать о себе. Кредо пользователя может быть сформулировано так: «Ты глобально интересен!». Здесь содержится некая эмоция «спасения» — ролик, закачанный во вселенную YouTube, подобен home video, отправленному в космос. В обоих случаях имеет место капсулирование в образах собственного опыта — своего тела, своего жизненного мира — чтобы для него нашелся свидетель. Если речь идет о любительских съемках телефоном на концертах или о фиксации случайных событий на улице, то их размещают, чтобы найти свидетелей того, что *ты* был свидетелем. Тем самым, YouTube как бы выступает в качестве замены всевидящего Бога, удостоверяющего меня в моем бытии. Горизонт существующего мира и горизонт взгляда потенциального зрителя совпадают. Если радикализировать эту сотериологическую идею и взглянуть на YouTube как на бесконечный архив таких капсул, мы получим возвращение к мистической идее тела Адама Кадмона⁷. Одна из поздних, постмодернистских редакций этой

⁷ Адам Кадмон — мистическая идея Каббалы, это имя в приблизительном переводе означает «первоначальный человек». Подробно мир Адама Кадмона впервые описан Ари (Рабби Ицхак Лурия Ашкенази) в XVI веке в книге «Древо Жизни», первая часть

идеи присутствует в «Хазарском словаре» Милорада Павича⁸. Адам здесь представляет собой сакральное тело Первого Человека и одновременно всего Человечества, состоящее из букв, то есть являющееся текстом. Таким образом, каждый индивид есть не что иное, как буква, часть этого мега-тела. Потенциально тело Адама Кадмона есть, но актуально оно не собрано; более того, если проект по сборке реализуется, наступит Армагеддон. При некотором сходстве мега-тел YouTube и мистического Адама есть и ряд различий. Прежде всего, медиа-архив YouTube состоит не из букв, а из движущихся образов. Кроме того, YouTube не предусматривает никакого предзаданного целого, которое было бы разбито и которое требовалось бы склеить на манер античной статуи. Это ризоматическая структура — с отсутствующим центром, без сущности-души. Целое существует здесь виртуально, актуализируясь в ответ на стратегии запроса, то есть в перспективе интереса. К тому же это целое обнаруживается в одном ряду со своими частями как бы через запятую — каждую секунду добавляется еще некое количество элементов, и еще, и еще...

Тело, имеющее место в YouTube, — это уже не индивидуальное тело пользователя, скрюченное перед монитором, шевелящее только пальцем, выпучившее глаза и высунувшее язык от удовольствия. Это тело-процесс: процесс трансформации индивидуальных тел в потоки образов, которые конвертируются, производятся, потребляются. Еще раз поставим акцент на том, что речь идет не о телах пользователя и виртуала по отдельности, и даже не об их сумме. Скорее, это что-то принципиально новое. Мнимая преграда монитора, которая так легко воспринимается как однозначная граница моего суверенитета, оказывается плоскостью соединения час-

которой так и называется «Зал Адам Кадмон». Впоследствии образ Адама Кадмона получил достаточно широкое распространение, его отголоски можно увидеть в творчестве таких авторов, как О. Конт, В. Соловьев, Г. Майринка и др. Подробно в качестве оккультной идеи описывается, в частности, в книге Мэнли П. Холла «Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии» М. : Эксмо : Мидгард, 2007.

⁸ Павич М. Хазарский словарь. СПб. : Азбука, 2001.

тей медийной телесности: интерфейс выступает как *межлицо*, условный переход между двумя видами тканей одного тела. В качестве такового он обращен не к другому (в отличие, например, от карнавальной маски), а направлен на осуществление внутренней, причем множественной коннекции. Интерфейс как раз и указывает на то, что множество пользователей взаимосвязано нелокальным образом. Однако это множество всегда остается потенциальным.

В контексте размытия границ индивидуальной телесности уместно вспомнить о *теле без органов* и об анализе работы желаящих машин, представленных в «Анти-Эдипе» Делеза и Гваттари⁹. Посмотрим на некоторые характеристики тела без органов, которые опознаваемы в YouTube. Тело без органов противостоит не органам, а организму как застывшей репрезентативной структуре. Это поле с плавающими зонами интенсивности: ситуативно тот или иной орган всплывает на поверхность, чтобы затем вновь погрузиться в безразличие, уступив место другому. В общем органы, — в нашем случае тот или иной ролик в YouTube — извлекает на поверхность монитора сила аффекта, она же и вытаскивает их обратно в бесконечный виртуальный архив. Тело без органов — не вещь, а процесс, то есть оно открыто для вариативного самоконфигурирования. Неизбежен момент, когда «нам до смерти надоедает видеть своими глазами, дышать своими легкими, глотать своим ртом, говорить своим языком. А потому неизбежен момент, когда тело, пресытившись органами, хочет их сбросить, или теряет их»¹⁰. Сходные характеристики мы видим и в YouTube. В процессе вовлеченности пользователя в лабиринт зрелища YouTube индивиду-

⁹ Конечно, авторы «Анти-Эдипа» изобрели этот концепт как обоюдоострое оружие в постструктуралистской борьбе против Маркса и Фрейда, в борьбе за освобождение желания. Однако в данном случае представляется целесообразным как бы «забыть» об этом революционном контексте и использовать концепт тела без органов как методологически удачный для анализа YouTube, не взирая на то, что Делез и Гваттари с реальностью Интернет, разумеется, не сталкивались.

¹⁰ Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / пер. с фр. Д. Кралечкина. Екатеринбург : У-Фактория, 2007. С. 513.

альное тело стирается в пользу то ли no-body, то ли yes-body,¹¹ представляющего собой необъятное тело интереса.

Самоконфигурирующееся коллективное тело YouTube отсылает к сходному опыту организации телесности, а именно — к карнавальной культуре. Сети Интернет вообще присущи некоторые черты карнавальности¹². К тому же о карнавальном теле вспоминают как об одном из возможных примеров тела без органов¹³. Конечно, говоря о симптоматичном сходстве, не стоит упускать из виду тот факт, что наследование предполагает трансформацию¹⁴. Виртуальный «праздник каждый день» с его чрезмерностью как-то больше напомина-

¹¹ Бессубъектное тело Никто по Слотердаюку (см. *Слотердаюк П.* Критика цинического разума. Екатеринбург : Уральский ун-т, 2001. С. 103).

¹² См. подробнее: *Савенкова Е. В.* Карнавальная составляющая виртуального общения // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2010 № 1.

¹³ Например, см.: *Подорога В.* Тело без органов // Философия. Энциклопедический словарь под редакцией Ивина. М. : Гардарики, 2004. <http://ariom.ru/wiki/TeloBezOrganov>, дата обращения 10.08.10

¹⁴ Карнавальная культура уже достаточно далеко отстоит от архаического праздника, и здесь мы сталкиваемся с элементами отчуждения, трансформации традиционного аграрного общества в оторванный от циклического времени городской социум. В случае с карнавальным празднеством мы имеем дело с разгулом как таковым, со снятием, стиранием, прежде всего, социальных границ и табу. Ношение масок уже не отсылает нас к культу предков или исполнению ритуала, но просто решает в игровой форме вопрос снятия вины, причем правила игры или конвенциональная договоренность достаточно четко регулируют дозволенную степень недоуственности. Венецианский карнавал еще выполняет структурирующую, космообразующую функцию, но выполняет ее уже через механизмы отчуждения. В карнавале соблюдается важнейший, по мнению М. Бахтина, аспект культуры — двумириность. Карнавал еще не знает границы между жизнью и искусством, хотя границу между сакральным и профанным уже не поддерживает. «Карнавал не знает разделения на исполнителей и зрителей... Карнавал не созерцают, — в нем живут ...» (см. *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 12). Плотность и тотальность карнавала сами по себе отрицают все то, что за пределами праздника.

ет болезненную булимину, а не жизнеутверждающее раблезианское обжорство. По сравнению с традиционным карнавалом метромедиальная телесность требует еще большего расширения границ и длениа праздничного зрелища бесконечно.

YouTube достаточно точно и абсолютно ненамеренно воспроизводит структуры карнавального празднества. Налицо и двумириность, и снятие границ и запретов, и наличие масок, и даже смеховая культура и гротеск. Но, с другой стороны, заметны принципиальные различия, касающиеся, прежде всего, статуса тела. Собственно, метромедиальное тело, включенное в виртуальные потоки, — это тело раз-воплощенное, не в том смысле, что оно лишено плотности, но скорее оно лишено плоти, а значит и уязвимости. Можно даже говорить об эффекте «растворенной» телесности, о трансформации тела в образ. Для карнавального же действия именно плоть, витальность, даже брутальность и преизбыток тела были принципиальной основой переживания праздничного зрелища. Карнавальное сообщество всегда чрезмерно сплоченное, шумное, разнузданное, объевшееся, упившееся и именно поэтому живое. Живость же виртуального сообщества структурирована иначе. Здесь также задействован механизм преизбытка, но это не раблезианское тело, прущее во все стороны, разворачивающее себя в праздничном действе. Скорее, речь здесь может идти о преизбытке желания, погруженного в потоки информации.

Метромедиальным телом движет собственный ритм, порожденный именно постиндустриальной эпохой и не знакомый традиционному обществу. Это ритм чередования скуки, праздности и развлечения, стремящийся подражать ритму праздника. Зрелище-показ YouTube, как и карнавальное действо, базируется на разнообразнейших мистификациях, театральности, инсценировке реальных и нереальных ситуаций, хамстве и эпатаже, ироничности и юморе. Оно перенасыщено шутками, остротами, каламбурами, игрой словами и образами — в общем, всем, что подчеркивает: это не унылая повседневность, но праздник жизни. Здесь мы сталкиваемся с интереснейшим феноменом: чрезмерность праздника, свойственная и традиционному карнавалу, радикализируется его постоянной незавершенностью. Пребывание в этом празднич-

ном пространстве исчерпывается лишь возможностями каждого отдельно взятого пользователя, но само пространство YouTube бесконечно, нет никакого поворотного момента времени, после которого виртуальное действие заканчивается. YouTube абсолютно равнодушен как к смене дня и ночи, так и к смене времен года; способ бытия метромедиального тела, его темп потребления и производства знаков не привязан к круговороту вещей в природе. Грубо говоря, пользователь узнает о смене времен года по сезонным распродажам в Интернет-магазинах. Маркерами времени становятся разве что изменение позиций в рейтингах, ленты активности и графики роста посещаемости.

В YouTube можно проследить не только черты карнавального действия, но и некоторые структурные элементы такого специфического явления эпохи барокко, как анатомический театр¹⁵, сформировавшегося как практика одновре-

¹⁵ Анатомический театр (лат. *theatrum anatomicum*) — это помещение, представляющее собою амфитеатр, для анатомических работ, исследований и чтения лекций. Центром помещения являлся стол для анатомирования. Первые анатомические театры появились в Италии в XV—XVI веках. Старейший анатомический театр был открыт в Падуе в 1594 году. Возникший как оплот передовой экспериментальной науки, анатомический театр быстро стал объектом праздного интереса, превратившись в специфическое явление культуры эпохи барокко: театрализованное вскрытие трупов врачами в парадных костюмах. Известный факт, что билеты на представление в анатомическом театре использовались даже как свадебный дар жениха невесте. Церемонии «анатомии» проводились как театрализованное публичное действие, сопровождаемое музыкой. Профессор торжественно зачитывал тексты Галена и Авиценны, а вскрывал трупы служитель или цирюльник. Анатомы были в парадных одеяниях, эта традиция дожила до середины XIX века. Зрителями были студенты, медики, аристократы и просто зеваки. К слову сказать, театрализация, отражающая единство практического и культурного, проявлялась не только в публичном анатомировании мертвых тел, но и в хирургии: вплоть до открытия антисептики хирурги нередко оперировали в парадных костюмах, превращая операцию в комментированное зрелище для избранной публики. Параллельно с распространением анатомических представлений по миру родился жанр иллюстрированных «Анатомий» с гравированными композициями, изображающими скульптуры из анатомированных орга-

менно познавательного и праздничного развлечення. Причем, если карнавал в качестве смысловой модели помогал понять присущую YouTube логику потоков, то аналогия с анатомическим театром иллюстрирует логику срезов.

Анатомический театр в данном случае интересует нас как особым образом организованная практика представления тела: непристойное зрелище того, как внутреннее превращается во внешнее, органы изымаются из глубин и становятся поверхностью. Этот театр в каком-то смысле специализировался на представлении приватного (а что может быть приватнее мертвого обнаженного разъятого тела) в качестве публичного. Здесь имело место коллективное подглядывание под соусом познания, рассечение, развлечение и влечение в одном праздничном шоу. Причем, если смысловой кульминацией анатомического театра как культурного явления было формирование представления о теле как организме, то YouTube, в котором имеет место уже тело без органов, демонстрирует завершение и деструкцию органицистской модели. Поэтому симптоматично следующее различие: анатомический театр демонстрировал, что органы занимают свои законные места, предусмотренные человеческой сущностью. И для зрителя, чтобы владеть своим телом на правах субъекта, было важно узреть таящуюся сущность человеческого через предъявление органов во время анатомирования. В YouTube же «органы» (видеоролики) появляются только в процессе демонстрации вне предзаданного порядка, не говоря уже о том, что цель пользователя — не владеть собой, а развлечь себя. Здесь анатомирование производится вживую, к тому же зритель и «актер» совпадают: тело само себя как бы потрошит на подиуме и еще при этом себя разглядывает.

нов — как реально виденные, так и порожденные воображением художников. Особо хочется отметить атлас Андреаса Везалия — основоположника научной анатомии, придворного хирурга и анатома Карла V, а затем Филиппа II. В 1543 году в Базеле он издает свой главный труд «*De corpore humani fabrica*» («О строении человеческого тела»), в котором обобщает и систематизирует достижения в области анатомии. Текст книги сопровождался 250 рисунками художника Стефана ван Калькара, постоянного иллюстратора книг Везалия. Характерной чертой иллюстраций является их театрализация — препарированные тела как бы изящно заигрывают со зрителем.

Тело в YouTube существует всякий раз как вариант самого себя, причем подается оно в виде специфического препарата — схваченные в сиюминутном срезе интерфейса, все части и органы предстают разложенными по полочкам, так, чтобы легко быть доступными взгляду. Структура подачи материалов по поисковому запросу напоминает всем знакомые со школьных времен анатомические атласы, где центральный крупный объект интереса окружен выносками с пояснениями. YouTube добавляет в эту структуру процессуальность и интерактивность — любая выписка может быть активирована пользователем и, в свою очередь, стать центром структуры показа. Современное анатомирование, членение метромедиального тела как продвижение в глубь частей возможно только как путь по цепи самоподобий, фрактальных срезов, где нет ни начала, ни конца. Если раньше в анатомическом театре студенты-медики и просто зеваки смотрели на то, как в результате вскрытия тела становится больше, как увеличивается его поверхность, то теперь само метромедиальное тело смотрит на свое расчленение глазами ангажированных зрителей, причем на зрительских местах восседает весь мир.

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что нечто принципиально важное произошло со связкой тело-образ, зритель-зрелище. Тело, как оно трактуется в современной философии, само по себе субрепрезентативно и безвидно, видимым и даже зрелищным его делает образ. Но в чем, собственно, заключается работа образа в метромедиальном пространстве? Для платонической метафизики образ как умозримый эйдос всегда был по отношению к телесности тем целым, которое не давало плоти рассыпаться на составные элементы. YouTube позволяет увидеть, что сейчас работа образа заключается, скорее, в другом. Теперь образ не объединяет, а извлекает и вычленяет. Да и сам образ — это не предзаданная целостность, а срез, кусок. YouTube характеризует особая, сетевая структура зрелища, и отсюда возникает вопрос — что происходит с самим зрелищем, когда оно становится сетевым? Поскольку визуальное потребление в сети можно охарактеризовать фразой «я есть то, что я ем», не удивительно, что меню потребительских интересов в масштабах сетевых проектов становится бесконечным. Продолжая эту метафору,

можно сказать, что пользователь-зритель обладает в потенциале гиперрастяжимым организмом с так сказать метромедиальным обменом веществ — объесться невозможно, так как нет границ сущности. Лучше всего это может быть охарактеризовано пелевинским словечком «оранус». С легкостью узнается все тот же вездесущий принцип супермаркета, все то же выстраивание себя из заранее предложенного. Пустота, необходимая для креативности, здесь отсутствует — она воспринимается как плевки в душу, словно пустая полка магазина. Любой виртуальный таблоид предлагает на выбор серии полуфабрикатов опыта, которые надо лишь подогреть в микроволновке собственного интереса. Такая легкость — несомненное достижение постсовременного субъекта, достижение, полученное вследствие отказа от самотождественности. Что приобретает взамен? Соблазн и перспективы новых отношений с собственным извечным состоянием неустроенности, субъектности. Эти отношения теперь движутся по траектории скольжения. Так вырабатывается иной способ удержания дистанции. Теперь удержать дистанцию можно только теряя ее в лабиринтах дробного и нелинейного мира медийных соответствий. К этим навыкам добавляется инъекция неуязвимости, которую даруют средства медиа и с предельной отчетливостью демонстрирует YouTube — *расчленийте меня, а я посмотрю*. Многовековая максима хлеба и зрелищ звучит отныне на новый лад — у метромедиального субъекта наличие желание жадно кормиться и засматриваться собой, производя публичное зрелище самого себя, глобальный Коллизей, который видно везде, отовсюду и постоянно. В пределе пользователь, почуяв всю мощь метромедиального тела, становится новым чудовищным Минотавром, жаждущим с имперским размахом пожрать самого себя и насладиться этим как зрелищем. Таков глобальный regretium mobile потребления/производства зрелища современной медиареальности.

Отсюда становится понятным секрет стремительного взлета YouTube, ведь все гениальное просто: Чед Хэрли сотварищи додумался дать место — хостинг — зрелищу. Вообще хостинг — это ключевое понятие для телесного в метромедиальном — предоставление емкости; емкости сервера, емкости жесткого диска, емкости памяти, емкости восприятия. YouTube

как хостинг для видеообразов — это одновременно и тело, и условие его существования: органы, которые только предстоит собрать/разобрать, и матрица для мозаики, «холст каких-то соответствий» — хаос возможностей, виртуальное. По словам Бодрийяра, «...оно (виртуальное. — *авт.*), вероятно, есть пусть и плохо осознаваемый, но зато смелый и специфический выбор самого человечества: человечество решило клонировать свою телесность и свое имущество в другой, отличной от прежней, вселенной, оно, по существу, отважилось исчезнуть как род человеческий, чтобы увековечить себя в роде искусственном, гораздо более жизнеспособном, гораздо более эффективном»¹⁶.

Виртуальный хостинг как предоставление некоей емкости влияет на самые разные сферы, даже не связанные напрямую с Интернет-медиа. Так трансформации подвергается область эстетического вообще: можно сказать, что эстетика представления замещается эстетикой представления. Актер теперь — хостер; физическое тело Ивана Сидорова предоставляется для метромедиального тела, например, для тела поп-звезды. Метромедиальное тело всегда существует напоказ, и даже физическая смерть хостера не останавливает существование медийного персонажа — образ находит (во всяком случае, может найти) себе новый хостинг и длится дальше до тех пор, пока не будет исчерпана емкость.

В каком же смысле метромедиальное тело все-таки остается телом? Во-первых, только тело может быть расчленимо, анатомируемо — все эти операции предполагают протяженность хоть в каком-нибудь смысле. О телесности можно говорить в смысле плотности, и эта плотность у YouTube есть. Она в чем-то похожа на плотность тела Архимеда в ванной: информационная емкость, занимаемая YouTube в сети. Если это тело, то живое ли оно? В пользу живости говорит то, что влечение и желание — характеристики именно живой телесности. К тому же здесь наблюдается способность быть иным, способность к росту и реагированию, иными словами, аутопойесис. Правда, интенсивное переживание своих границ, что свойственно живому телу, остается под вопросом.

¹⁶ Бодрийяр Жан. Пароли. От фрагмента к фрагменту / пер. с франц. Н. Сулова. Екатеринбург : У-Фактория, 2006. С. 32

Ведь о телесности в случае YouTube неправильно будет говорить как о части пространства, замкнутой поверхности, оно принципиально не все «здесь», хотя, безусловно, и «сейчас». В этом и состоит природа неуязвимости, «вечности» метромедиального тела. Риск, интенсивность переживания, интерес, захваченность — все эти эмоции относятся только к «сейчас», «здесь» оказывается вне зоны досягаемости, и это очень непривычный хронотоп. То есть YouTube дарует нечто, папахивающее, так сказать, нетленностью тела: прозрачные как амеба под микроскопом, срезы-скрины, каждый раз новые, неповторимые, трепещущие, — это, несомненно, признак *живого*. Причем это *живое* не нуждается в релаксации: YouTube как детище Интернета бодрствует non-stop 24 часа в сутки 7 дней в неделю, и при этом по всему миру. Когда-то Беркли задался вопросом — пахнет ли роза, когда ее не нюхают? YouTube с изяществом отвечает на этот вопрос: эту розу нюхают всегда и за это она всегда пахнет.

О. А. Власова

Телесность безумия: бытие тела и тело бытия

У известного невролога Оливера Сакса в цикле рассказов «Человек, который принял свою жену за шляпу» есть примечательная история, которая как нельзя кстати подходит к заявленной теме. Она о девушке Кристине. Кристина могла жить, ходить, функционировать как обычный человек, только когда смотрела на свое собственное тело. Такая удивительная была у нее болезнь. Если она хотя бы краем глаза видела палец руки или краешек локтя, ноги, все шло нормально. Но если она переставала наблюдать, видеть свое тело, она мгновенно падала. Тело теряло тонус. Кристина исчезала¹.

Нам известно множество подобных феноменов. Некоторые из них связаны с изменениями в работе головного мозга, с поражением его различных отделов. Другие имеют до сих пор неясную для нас природу. Первые называются органическими, вторые — психическими заболеваниями. Медики четко различают эти две группы: первой группой занимается неврология, второй — психиатрия. Но в настоящей статье мне бы хотелось объединить их, потому что в пространстве философии XX в. при исследовании всех патологических проявлений телесности — и органических, и психических — вставали сходные философские вопросы.

Мы привыкли к своему телу, к телам окружающих нас людей. Тело для нас — нечто само собой разумеющееся. Мы говорим о нем, как о нашей материальной оболочке, осмысляем его как метафизический конструкт. Но при этом всегда находимся в своем теле, точно так же, как в своем уме.

Осмыслить трансформации тела пытались в XX веке несколько направлений. Все они сформировались на границе философии и неврологии или психиатрии. В локусе их внимания было не только тело, но и сознание, существование, время, пространство. Направления эти — феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ.

¹ Сакс О. «Человек, который принял жену за шляпу» и другие истории из врачебной практики / пер. с англ. Г. Хасина и Ю. Численко. СПб.: Science Press, 2005. С. 72–85.

Мне бы хотелось выделить три пласта, три пространства, три этапа, через которые я приду к основным проблемам, внимание на которых хотелось бы заострить.

Первый пласт — это исходная концепция тела, сформированная в рамках взаимодействия неврологически-психиатрической теории с философией. Это ракурс, взгляд на тело, который задаст границы и линии его рассмотрения.

Второй пласт — это патологические трансформации телесности. Это материал, примеры ошибок сознания, природы и естества, при встрече с которыми тело предстает перед нами не как анатомическая или психическая данность, а как проблема.

И третий пласт — это тот спектр философских проблем, вопросов, нестыковок, которые возникают перед нами, если мы смотрим исходя из такого ракурса на патологические трансформации телесности.

Тело и телесность в экзистенциальной перспективе

Большинство исследователей, касающихся в своей практике проблем тела и его патологических трансформаций, ориентируются на феноменологическую модель его истолкования. При этом эту модель они дополняют и корректируют.

Патологическая симптоматика неврологических и психиатрических заболеваний приводит к необходимости пересмотра классической концепции тела и своеобразной реабилитации тела. Основной претензией при этом становится принижение тела. Тело, его сенсорика рассматривается как низшая сфера восприятия мира, как совокупность данных для последующего, более высокоорганизованного синтеза. Такая концепция опыта является попыткой рассматривать человека в традициях физико-математического знания. Считается, что как физическое тело организм взаимодействует с окружающей средой и реагирует на ее воздействия. Результат такой трактовки — искоренение всех проявлений феноменального: любые живые проявления жизни (страдание, переживание боли, непосредственное поведение) как у животных, так и у человека не принимаются этой однозначной системой.

Под колесо этой критики попадают, главным образом, Р. Декарт и И. Кант. Так, психиатр Эрвин Штраус обращается к «Критике чистого разума» и отмечает, что Кант «предла-

гает нам начинать с человека, но нигде в этом огромном труде не говорит о нас как о живых телах, подвижных существах»².

В противовес этой классической традиции понимания тела и в дополнение феноменологической традиции осмысления бытия, психиатры и неврологи развивают собственную концепцию. Тело представляется основой человеческого существования благодаря тому, что имеет двойственный статус: его можно чувствовать изнутри, но одновременно оно доступно внешнему восприятию. Поэтому если мы не рассматриваем человека как объект, то его телесность представляется шире, чем контактирующее с эпидермой и заканчивающееся на ее поверхности тело.

Обозначая разрыв с классической традицией, психиатры начинают дифференцировать тело и телесность. Первое они связывают исключительно с анатомической структурой и носителем физиологических функций (это тело, окруженное оболочкой и не имеющее ничего за ее пределами, тело как предмет — Кцрер), второе — с ориентирами существования человека, с живым телом, пребывающим в мире (Leib)³.

В качестве критерия разделения этих двух разновидностей тела Юрг Цутт предлагает отсутствие взгляда. «Для анатомически-физиологического тела не существует взгляда⁴, — подчеркивает он и разъясняет, — взгляд для анатомического тела есть действительность, физиологический факт, чья сущность “стимул — реакция”, для телесности взгляд есть иллюзия, действительность непосредственного переживания».

Ян Хенрик Ван Ден Берг разделяет тело, которое есть человек, и тело, которое человек имеет. Поэтому когда человек говорит, что имеет тело, он изымает себя из повседневного бытия, тем самым это тело изменяя. Между человеком и телом должно возникнуть хотя бы небольшое расстояние,

² Straus E. W., Natanson M., Ey H. Psychiatry and Philosophy. Ed. M. Natanson. New York : Springer, 1969. P. 41.

³ См., например, подобное разграничение у Каспара Куленкампа: Kulenkampff C. Erblicken und Erblickt-werden: Das Fьr-Andere-Sein (J.-P. Sartre) in seiner Bedeutung fьr die Anthropologie der paranoiden Psychosen // Der Nervenarzt. Bd. 27. № 1. S. 2—12.

⁴ Zutt J. «AuЯersichsein» und «auf sich selbst Zurьckblicken» als Ausnahmezustand (Zur Psychopathologie des Raumerlebens) // Der Nervenarzt. Bd. 24. № 1. S. 27.

только тогда он сможет сказать: «Я обладаю телом». При этом говорить о теле — означает говорить о самом человеке, т. е. о себе. Человек и тело очень тесно связаны, но тело одновременно принадлежит и к области материальных объектов. «И это убеждение, — пишет психиатр, — что тело — объект, оказалось необычайно продуктивным для медицинской науки. Объект, *благодаря которому существуют*, может быть анатомирован, и тем самым его можно попытаться понять, в то время как то, что *существует*, анатомировано быть не может»⁵. Тело, которое можно анатомировать, исследовать с помощью естественнонаучных методов и полностью познать, Ван Ден Берг называет рефлексивным телом. В противоположность ему, предрефлексивное тело, тело, которым мы являемся, может быть познано лишь частично.

Таким образом, тело попадает в ведение соматической медицины, а для психиатрии и неврологии, а точнее — их антропологической составляющей, открывается новое пространство исследований — телесность.

Патологические трансформации телесности

Телесность изучается через характерную для философской неврологии и психиатрии стратегию — от патологического к нормальному. Психиатры и неврологи здесь словно следуют высказыванию Ф. Ницше: «...Ценность всех хворых состояний в том, что они показывают под увеличительным стеклом известные состояния, которые сами по себе нормальны, но именно в качестве таковых едва различимы...»⁶. По отношению к пространству тела психиатр Юрг Цутт формулирует его так: «Не имеет значения, поднимаю я руку или опускаю. Один лишь паралич приводит к осознанию ее веса»⁷.

Психологической, если можно так выразиться, предпосылкой становится антропологический характер болезни. Бо-

⁵ Van Den Berg J. H. A Different Existence: Principles of Phenomenological Psychopathology. Pittsburgh : Duquesne University Press, 1972. P. 50.

⁶ Ницше Ф. Черновики и наброски 1887-1889 гг. / пер. с нем. В. М. Бакусева и А. В. Гараджи // Полн. собр. соч. Т. 13. М. : Культурная революция, 2005. С. 232.

⁷ Zutt J. «AuЯersichsein» und «auf sich selbst Zurьckblicken» als Ausnahmezustand (Zur Psychopathologie des Raumerlebens). S. 27.

лезнь и ее восприятие человеком отличается от сходной ситуации в животном мире. Животное своей болезнью может быть лишь «загнано в капкан», оно корчится в ловушках собственной боли и не способно дистанцироваться от своего больного тела. Лишь человек по отношению к своему болезненному состоянию может занять определенную позицию: он противостоит ей, он сдается или защищается, выносит ее нетерпеливо или покорно. Из простого происшествия болезнь человека превращается в то, с чем он имеет дело, в один из способов бытия человеком. Оливер Сакс, со случая которого мы начали эту работу, выразил это отличие следующим образом: «Животные тоже страдают различными расстройствами, но только у человека болезнь может превратиться в способ бытия»⁸.

Какие же трансформации может претерпевать телесность? В этом вопросе мы переходим ко второму обозначенному пласту.

Мы не будем разделять эти трансформации по заболеваниям, не будем говорить о причинах и механизмах. Это вопрос медицинский. Опишем только те, что наиболее продуктивны в философском отношении. И здесь необходимо разделить искажения тела как объекта и нарушение границ тела.

Искажения тела как объекта, или искажение телесных ощущений, хорошо описаны в психопатологии. Это могут быть:

- галлюцинации телесных чувств: термические (ощущение жара, раскаленного пола под ногами), тактильные (ощущение укусов, холодного ветра на коже), мышечного чувства (пол поднимается и опускается, кажется, что кто-то летает вокруг, разговаривает, тогда как в действительности вокруг тишина, и т. д.);
- искажение чувства физического бытия (окаменелость, сморщенность, опустошенность или переполненность);
- переживание «сделанности» телесных ощущений;
- ощущение искажения (деформации) собственного тела – нарушение единства осознания собственного тела и пространства (тяжеловесность, увеличение в размерах);
- ощущение двойника – восприятие собственного тела как двойника во внешнем пространстве, в котором схема тела приобретает собственную реальность;

⁸ Сакс О. «Человек, который принял жену за шляпу» и другие истории из врачебной практики. С. 16.

- отсутствие обычного для большинства ощущения нахождения в пределах тела и переживание ощущения отстраненности от тела, возможности словно посмотреть на него со стороны.

Последнее из указанных нарушений блестяще описывает больная Виктора Эмиля фон Гебзаттеля: «Я не есть “я”, я отделена от своего существования (Dasein). Тело лежит здесь и тлеет, носом я отчетливо ощущаю запах тления, – а Дух? Где мое существование, где? <...> Я не живу, я ощущаю, что мое тело мертво – это жуткая пустота, как можно вынести это!»⁹.

Выходит, что так же, как и мир, тело может терять свою однозначность и реальность, искажаться и отчуждаться. Все это, как мы видим, указывает на то, что тело и мир – оба являются переживаемыми феноменами, и их изменение – это не трансформация их самих, но модификация того, что определяет их функционирование.

Все эти трансформации указывают на *«бытие тела»*, на то, что тело предстает, прежде всего, как телесность, а не как объект.

Нарушения границ тела актуализируют *«тело бытия»*, указывают на то, что телесность как таковая является центральным элементом существования человека. Она связана с проживанием пространства и времени, включенностью индивидуального существования в общественное бытие.

Значимым элементом в существовании человека телесность признается именно как связующий элемент между внутренним личностным пространством человека и внешней сферой социальных контактов и окружающих объектов и людей. Психическое и органическое заболевание, по признанию философствующих неврологов и психиатров, влечет за собой изменение основных ориентиров существования человека. Поэтому, разумеется, трансформируются и принципы организации и функционирования телесности человека.

В нормальном состоянии исходным моментом построения телесности при этом являются прямохождение и сохранение вертикального положения как исходные и фундаменталь-

⁹ Gebattel V. E., von. Zur Frage der Depersonalisation (Ein Beitrag zur Theorie der Melancholie) // Prolegomena einer medizinischen Anthropologie. Berlin : Springer, 1954. S. 22.

ные человеческие возможности. Только прямоходящий человек устанавливает определенную дистанцию по отношению к вещам, может налаживать с ними связи и ориентироваться в мире. Человек определяет границы и разметку, упорядочивая свое бытие в пространстве внешнего и внутреннего мира.

В случае нарушения «порядка» Dasein утверждающие порядок границы теряют свою структурирующую функцию, пространства внешнего и внутреннего мира, «снаружи» и «внутри» нивелируются, социальное и личное пространства начинают переходить друг в друга. Это качество патологического Dasein Каспар Куленкамфф обозначает как *беспредельность* (Entgrenzung). Именно беспредельность стоит за утратой связности с другими людьми, предметами и пространствами, опустением и нивелирующим разрушением. При этом изменяется не только состояние самого больного, но и все окружающее его пространство: разрушается не его иерархия и структура, а весь порядок мира¹⁰.

Сопутствующим изменением здесь является утрата доверия к миру, того доверия, которое лежит в основе связи с предметами, восприятия мира и его познания. Теперь по отношению к больному мир может быть лишь пристрастен или враждебен, он становится физиогномичным. И здесь чрезвычайно значимым как для нормального, так и для патологического существования оказывается образ *Другого*. *Другой*, напоминает Куленкамфф, обращаясь к Сартру, делает человека человеком в своем несмыкаемом взгляде, будучи объектом *Другого*, человек становится субъектом собственного существования. Обращаясь одновременно к Хайдеггеру, он отмечает, что *Другой* предстает не как отдельный и единственный другой, а как часть общего мира, мира множества других¹¹.

На тот факт, что отношения «я – Другой» лежат в основе опыта тела, указывает и психиатр Эрвин Штраус. Именно эти отношения, по его мнению, и уничтожила классическая наука, которая трактует телесный сенсорный опыт как взаимодействие двух тел¹². В этой критике термином

¹⁰ Kulenkampff C. Entbergung, Entgrenzung, Iberwdltigung als Weisen des Standverlustes: Zur Anthropologie der paranoiden Psychosen // Der Nervenarzt. 1955. Bd. 25. ч. 3. S. 90.

¹¹ Kulenkampff C. Erblicken und Erblickt-werden. S. 6.

«Другой» Штраус обозначает всю совокупность явлений опыта: неживых и живых существ, человека и животных.

Основой отношений с Другим, отношений с миром является связь «внутри-снаружи», которая может представляться как включенное, исключенное и замкнутое на себе самом бытие. Граница «внутри-снаружи» не проходит по поверхности тела, отделяя «я» от окружающего мира. «Тело – посредник между мной и миром. Оно не принадлежит полностью ни к внутреннему, ни у внешнему»¹³, – пишет Штраус, и эта фраза практически полностью совпадает с той, которую провозносит в своей «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти. Отношения внутреннего и внешнего, по мнению Штрауса, здесь ни в коем случае не должны пониматься пространственно, поскольку тело выступает посредником в отношениях, но не границей в расстоянии. Вещи вообще не имеют никаких физических границ как таковых, эти границы – лишь показатель отношения вещи или нас самих к целостности мира.

В психическом заболевании происходит уплотнение телесности. Уплотнение сопровождается изменением включенности пространства тела в пространство окружающего мира: при этом мир может отдаляться, и тогда утрачивается всякий контакт, или проникать внутрь. Может изменяться переживание гравитации, утрачивается «тяжесть» тела и разрушаются ориентиры «верх – низ» или «право – лево», что может выражаться в более интенсивном, на взгляд пациента, ощущении и переживании в правой или левой части тела. Как следствие изменения пространственности мира и тела нарушается восприятие. Больные могут воспринимать людей как тени, вещи без контура и облоочки. Собственное восприятие и зрение может представляться таким пациентам чужеродным.

Происходит обеднение и уплотнение измерений пространства, утрачивается его пластичность, и оно может становиться двухмерным. Передний план истончается и больше не вы-

¹² Straus E. W. Norm and Pathology of I-World Relations // Phenomenological Psychology: The Selected Papers. New York : Basic Books, 1966. P. 272.

¹³ Straus E. Vom Sinn der Sinne: Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie. Berlin : Springer Verlag, 1956. S. 252. «В своей телесности я нахожусь в центре мира, раскрывающегося в измерении близости и дали», – развивает эту идею Штраус (Ibid. S. 291).

деляется как фигура на фоне заднего. Фактически, имеет место утрата реальности, что воплощается в симптомах дереализации и деперсонализации. При этом вследствие разобщенности реальности становится возможно перемещение в любой пункт пространства, поскольку теперь не имеют значения направления и ориентиры, поскольку связи между объектами пространства разрушены, имеют значения лишь стационарные, единичные, выхваченные из целого объекты.

Хуберт Телленбах указывает на то, что трансформируется и внутреннее пространство тела (Innenraum), что может проявляться в гротескном искажении, растяжении, переполненности, узости и пустоте телесного пространства. Внутреннее и внешнее пространства могут полностью обособляться и закрываться друг от друга или, напротив, сливаться. Меланхолик отдаляется от своего бытия, от своего тела и, говоря словами одной из больных Телленбаха, воспринимает себя лишь как куклу с искусственными глазами¹⁴. Ослабляются ощущения и чувства, блекнут цвета и затихают звуки. Фактически, существование начинает приближаться к пустому бытию. Становится невозможной граница и горизонт.

Вследствие изменения телесности возникает особый модус включенности. В нормальном состоянии, как отмечает Штраус, звуки воспринимаются как что-то исходящее от определенного тела, голоса — как что-то произнесенное. Звук одновременно и отрывается от звучащего тела, поглощая наше ухо, и отсылает к звучащему телу, ограничивая взаимодействие. Фактически, предполагает Цутт, в этом случае происходит нечто подобное тому, что человек переживает во сне: вследствие измененного состояния сознания анатомическое тело словно бы отделяется от самого человека, глаза от взгляда, и это свободное перемещение второго в патологических случаях уже в бодрствующем состоянии приводит к возникновению непривычных и непонятных для обычного сознания феноменов¹⁵.

¹⁴ Tellenbach H. Die Räumlichkeit der Melancholischen. I Mitteilung: Über Veränderungen des Raumerlebens in der endogenen Melancholie // Der Nervenarzt. Bd. 27. S. 1.

¹⁵ Zutt J. «Außersichsein» und «auf sich selbst Zurückblicken» als Ausnahmezustand (Zur Psychopathologie des Raumerlebens). S. 29.

При шизофрении деформируются нормальные характеристики телесных ощущений и звук становится максимально оторванным от звучащего тела. Голос и звук полностью отделяются от говорящего. «Шизофреник, — указывает Штраус, — слышит голоса, но не людей. Иногда это один голос, но чаще он принадлежит некоторым, множеству, “им” и исходит от анонимной группы: коммунистов, масонов, евреев или католиков. Даже если голос один, продолжает говорить именно голос; его хозяин не обнаруживается»¹⁶.

За этими феноменами стоит определенная физиогномия: пространство голосов и взглядов — это насильственное бытие, вторжение другого в собственное существование и возникающее при этом чувство чуждости. В отличие, например, от депрессии, как отмечает Цутт, здесь имеет место вторжение другого (в депрессии же переживание чуждости отражает, скорее, утрату контакта с миром). Как следствие — большой утрата собственной свободы¹⁷.

Следствием отрыва голосов от говорящих является потеря их пространственной локализации. Голоса становятся вездесущими, они атакуют большого со всех сторон, избегая лишь встречи «лоб в лоб». Утратив соотнесенность с пространством, голоса игнорируют не только его границы, но и его барьеры. Для них не являются преградой ни стена, ни расстояние. Отсутствие у голосов физической оболочки не смущает пациента, его мир реален, поскольку галлюцинации, как мы уже отмечали, возникают в дологической сфере сенсорного опыта. Именно поэтому он не может с ними бороться. «... Голоса всемогущи и непобедимы в своей власти. Пациент беспомощен перед ними! От них нет спасения»¹⁸, — пишет Штраус.

Эпистемология телесности

На основании исследования патологической телесности психиатры развивают собственные авторские проекты. Чрезвычайно любопытной разработкой в этом плане является

¹⁶ Штраус Э. Феноменология галлюцинаций / пер. с англ. О. А. Власовой // Философско-антропологические исследования. 2007. № 2. С. 125.

¹⁷ Zutt J. Blick und Stimme: Beitrag zur Grundlegung einer verstehenden Anthropologie // Der Nervenarzt. Bd. 28. № 8. S. 352.

¹⁸ Штраус Э. Феноменология галлюцинаций. С. 125.

метаблетика Яна Хенрика Ван Ден Берга — философский метод, который он использует для анализа явлений психопатологии. Применяя этот метод, он, по его собственным заверениям, стремится «заглянуть за чистые факты»¹⁹ и говорить о психическом здоровье с философских позиций.

Сам термин «метаблетика» Ван Ден Берг связывает с греческим глаголом «metaballein», означающим «изменение». Метаблетика изучает культурные изменения и представляется как историческая дисциплина, которая 1) при исследовании истории акцентирует человеческий аспект, аспект повседневного существования и сосуществования; 2) признает исторические изменения в существовании человека изменениями исходными и отправными для всех остальных. Методологическим принципом метаблетики является принцип синхронизма, связывающий воедино исторически и культурно укорененные изменения с изменениями человеческого существования, а также с эволюцией представления о человеке. Как пишет Р. М. Занер, «исторический метод как таковой укоренен в исторической жизни человека (в историчности человеческого существования)...»²⁰.

Используя метаблетический подход, Ван Ден Берг выделяет несколько этапов истории антропологии:

1. *Рождение западной анатомии.* Начало этой эпохи связано с 1306 г., когда итальянец Мондино де Луцци впервые препарировал труп, чтобы исследовать его внутреннюю структуру. Через десять лет, в 1316 г., появился его учебник по анатомии. К этой же эпохе относится иллюстрация его ученика Гидо де Виджевано, датированная 1345 г., изображающая процесс вскрытия и препарирования трупа. Ван Ден Берг подчеркивает, что в этой иллюстрации особенно важное значение имеет направление взгляда анатома, который смотрит не на нож, не на мертвое тело, а на закрытые глаза мертвеца. Он, по убеждению исследователя, устанавливает отношения

¹⁹ Van Den Berg J. H. A Metablastic-Philosophical Evaluation of Mental Health / Mental Health: Philosophical Perspectives. Ed. H.T. Engelhardt & S.F. Spicker. Dordrecht; Boston : D. Reidel Publishing Company, 1978. P. 71.

²⁰ Zaner R. M. Synchronism and Therapy / Mental Health: Philosophical Perspectives. P. 137.

с личностью мертвеца, относится к нему не как к умершему телу, а как к человеку.

2. *Анатомия Везалия.* Определяющим событием этой эпохи является выход в 1543 г. учебника анатомии Везалия, в котором в иллюстрированном виде представлена вся микроскопическая анатомия человека. В этом учебнике имеется иллюстрация, на которой изображен анатом, показывающий нам руку с многочисленными анатомическими деталями. Анатом смотрит на зрителя, словно призывая пристальнее взглянуть на анатомированное тело. Это тело становится объектом, вещь и полностью отрывается от человека, а человек отчуждается от собственного тела. Таким образом, включает исследователь, «истоки дифференциации между физическим и психическим здоровьем лежат между 1300 и 1543 гг. Изначально этой дифференциации не существовало, это “продуктивная” дифференциация, артефакт»²¹.

Два описанных этапа связаны, по убеждению Ван Ден Берга, с еще одним процессом. Около 1300–1350 гг. Джотто и братья Лоренцетти стали впервые рисовать пейзаж как нечто существующее отдельно от человека. Полное обособление пейзажа произошло в 1500–1550 гг. на полотнах Дюрера и Альбрехта Дюрера, которые впервые пишут природу не как фон, а отдельно от человека. Поэтому, как заключает исследователь, вслед за разделением души и тела, развитием западной анатомии наблюдается разделение человека и его мира в живописи того периода.

3. *Сердце человека — насос.* Эта эпоха связана с 1628 г., когда У. Харви показал, что сердце человека представляет собой нечто иное, как полый мышечный орган, как он тогда выразился, насос. Тем самым Харви положил конец убеждению в том, что сердце является средоточием чувств, страстей и веры. Сердце стало органом тела.

Эти три первые вехи в истории антропологии связаны, по убеждению Ван Ден Берга, с телом человека, и их результатом явилось разделение тела и души. После описания сердца как полого мышечного органа раздельность тела и души была окончательно упрочена Декартом.

²¹ Van Den Berg J. H. A Metablastic-Philosophical Evaluation of Mental Health. P. 127.

4. *Английская болезнь*. В 1733 г. Ж. Чейн в своей одноименной работе впервые описал новую болезнь, названную им английской и связанную с тем, что сейчас принято называть сплином, и это исследование стало первым в истории антропологии описанием невроза. В том же самом году Джон Кей сконструировал «летающий корабль» — первое изобретение индустриальной эпохи. Таким образом, в этот мир, где человек был уже отделен от внешнего мира, вводится еще один элемент отчуждения — индустриализация. И поэтому неврозы можно трактовать как патологические следствия того мира, который отвернулся от человека.

5. *«Магнетический сон» Месмера и «двойник» Ж.-П. Ричтера*. Это эпоха, по времени близкая к Великой Французской революции, своеобразная «связка» эпох. Около 1780 г. Ф. А. Месмер описывает явление магнетизма и вводит своих пациентов в состояние магнетического сна, подобное бессознательному состоянию больных Фрейда. В 1784 г. независимо от Месмера сходное явление сомнамбулизма описывает маркиз де Пуисежур. Одновременно с этим, в 1791 г., немецкий писатель Людвиг Тик в своем рассказе впервые описывает то, что позднее стали называть двойником. Сам термин «двойник» (Doppelgänger) впервые употребляет Ж.-П. Ричтер в 1786 г. С этого момента, т.е. с конца XVIII века, существование человека, по убеждению Ван Ден Берга, стало двойственным, раскалывается на два мира. «Две души живут в моей груди», — припоминает он слова Гете, сказанные им в 1800 г.

6. *Всемогущее бессознательное*. Приблизительно в 1900 г. выходит «Толкование сновидений» З. Фрейда, где он постулирует существование бессознательной психической жизни. Бессознательное понимается как своеобразное анти-эго, патологическая сущность, а у человека появляется его «патологический двойник».

7. *Ослабевание бессознательного*. Эта эпоха связана с 1945 г., в котором К. Роджерс и Г. С. Салливан в своих работах независимо друг от друга высказывают сомнения в существовании бессознательного. С этого момента внимание к этому феномену постепенно ослабевает. Как следствие, невротическое расстройство начинает теперь трактоваться не как внутренний конфликт между двумя частями субъекта,

но как конфликт между конкретными людьми. Невроз превращается из внутриличностного в межличностный феномен. Он прекращает связываться с патологией человека и становится одним из аспектов нормального существования. Одновременно, замечает Ван Ден Берг, происходит и обратное: нормальное существование человека и/или его нормальные отношения становятся патологическими, нормальная жизнь невротизируется.

Последние три вехи в истории антропологии связаны с нарастающей разделенностью психики, или души. Одновременно с описанными выше событиями трех эпох идет и еще один процесс. В 1784 г., в эпоху открытия магнетизма, А. Лавуазье установил, что вода состоит из кислорода и водорода, и с этого момента четыре первоэлемента природы стали заменяться новыми элементами — атомами. В 1900 г. параллельно эпохе господства бессознательного человечество пришло к открытию того, что атомы тоже делимы, а в 1905 г. Эйнштейном была выведена зависимость энергии от массы. В 1945 г. в мире произошел первый взрыв атомной бомбы, и патологическая психология стала частью нормальной жизни, человечество вошло в эпоху атомного взрыва.

Результатом всех этих процессов дифференциации и становится понятие психического здоровья и болезни.

Философия телесности... «патологической» и «нормальной»

От этого любопытного проекта Ван Ден Берга хотелось бы перейти к третьей части данной работы — к тем философским проблемам, которые открывает обращение к патологической телесности.

Ситуация психической патологии — это ситуация естественного эксперимента. Эрвин Штраус называл психиатрические больницы естественными лабораториями психологии и философии. Вильгельм Шпехт, главный редактор «Журнала патопсихологии», известного проекта начала XX века, отмечал, что психическая патология воспроизводит ситуацию идеального эксперимента, эксперимента без затрат и без примеси искусственности ситуации: «Только вследствие того, что нормальная связь функций друг с другом разрушена, я могу увидеть, как они переплетены друг с другом и какое

значение имеет отдельная функция для этой целостности»²². О такой же стратегии говорил и его коллега Г. Мюнстерберг: «Так же как в карикатуре посредством нарушения пропорций черт лица отдельная черта начинает акцентироваться в своем значении, нарушенное равновесие психических черт может обеспечивать более или менее внятное объяснение психических законов или, по крайней мере, дать новый толчок для проблематизации и нового исследования нормальных случаев»²³.

Нам хорошо известна такая же схема, которая задает исследование тела как объекта. На основании этой схемы строится здание медицины. Есть анатомия тела. Она описывает строение тела, его крупные и мельчайшие части, их специфику. Ее поддерживает физиология, которая говорит о происходящих в теле процессах. Анатомия говорит о статике тела, о его фундаменте, физиология повествует о его динамике. А есть еще общая и частная патология. Есть патологическая анатомия, патологическая физиология. Эти отрасли медицины отталкиваются так же, как и психиатрия, от ситуации естественного эксперимента. Они исследуют и описывают приключившиеся с телом трансформации, его заболевания. Они дополняют учение общей патологии и представление о нормальном функционировании организма. Медицина работает по схеме: «Перед нами больной N. У него наблюдаются такие и такие симптомы. Присутствуют изменения в этой и этой системе (например, пищеварительной), органе. Мы увидели, что эти изменения несовместимы с жизнью. Следовательно, для нормального функционирования необходимо...».

Представители тех направлений, о которых шла речь, были врачами по образованию, и поэтому для понимания их систем вполне уместны медицинские аналогии. Вслед за призывами философов, они пытались выстроить здание единой антропологии, и в этом здании они стремились занять свое место. По этой причине философская психиатрия и невро-

²² Specht W. Über den Wert der pathologischen Methode in der Psychologie und die Notwendigkeit der Fundierung der Psychiatrie auf einer Pathopsychologie // Zeitschrift für Pathopsychologie. 1911. Bd. I. ц. 1. S. 11.

²³ Münsterberg H. Psychologie und Pathologie // Zeitschrift für Pathopsychologie. 1911. Bd. I. № 1. S. 56

логия XX века является своеобразной негативной стратегией исследования человека, его онтологического статуса и антропологических феноменов. Эта последняя связка онтологии и антропологии особенно важна.

Ориентируясь на феноменологическую модель, психиатры закрепляют за философией не столько тело, сколько телесность. Именно телесностью, на их взгляд, она должна была заниматься в XX веке. Философия представлялась в их глазах своеобразной анатомией и физиологией телесности, а нормальная анатомия и нормальная физиология нуждаются в патологической. Этой патологической анатомией и физиологией и должна была стать развитая в рамках психиатрии и неврологии патологическая антропология телесности. Методологический ход философской психиатрии и неврологии был именно таким.

Что в патологии мы видим такого, чего не можем увидеть в норме? Мы видим, что тело тесным образом связано с пространством, что оно длится во времени, что оно изменяет свое положение. Но это видно и не вооруженным патологией глазом.

Мы видим ряд, если можно так выразиться, негативных феноменов, которые показывают нам принципы распада тела. Мы видим линии естественного рассечения тела, области его наибольшей истонченности.

Если обратиться к аналогичному анатомическому примеру, то можно вспомнить картину линий разделки мяса животных. Эти линии обозначают те части тела, которые лягут под нож наиболее мягко. Так вот патологические феномены обозначают для философии линии наибольшей «мягкости» телесности. Телесность, в отличие от тела, — это не объект, и нарисовать четкую схему линий поэтому невозможно. Эти линии не могут быть проложены в объективном пространстве, их нельзя прочертить и в пространстве ментальном.

До сих пор мы очерчивали проблематику, находясь на границе философии и психиатрии. Теперь же мы попытаемся обозначить несколько вопросов, которые философская психиатрия открывает для философии и рефлексия которых необходима в настоящий момент.

Во-первых, философская психиатрия избирает в качестве основной феноменологическую парадигму. В рамках этой

парадигмы она говорит по большей части не о теле как объекте, но о теле как телесности. О телесности как таковой, телесности вне патологических изменений, по убеждению психиатров, должна говорить философия. Но случаи психических заболеваний показывают нам, что изменения телесности вовлекают и предполагают трансформацию самого человека, его сознания, его мироощущения, т.е. изменяют целостную личность. Они указывают на единство, а не на разобщенность.

Если классическая философия, говоря о теле, предполагала объект и философствующего о нем субъекта, то в горизонте телесности эта дихотомия исчезает и происходит полное взаимопроникновение. В связи с чем возникает вопрос, а точнее, серия вопросов: кто говорит о телесности в философии? Делает ли это само тело? Возможно ли говорить о теле без дистанции? И если невозможно говорить, то что возможно?

Во-вторых. В основе представлений о теле как об объекте лежит не столько философия и психология, сколько анатомия. А анатомия не работает с живым телом. Она рассекает труп. Ее интересует тело в статике. А живое тело – это тело динамическое. Тогда что же является трупом телесности? Как работает философия телесности как трупная философия?

В-третьих, исследования философской психиатрии открывают новые ракурсы психосоматической проблемы. В одном из своих эссе, которое входит в сборник «Антрополог на Марсе», Оливер Сакс ссылается на многочисленные исследования височной эпилепсии, той самой, которой страдал Ван Гог²⁴. Так вот. Он говорит, что эти исследования указывают, что в процессе заболевания у человека развивается особая острая чувствительность к миру, к происходящим с ним событиям. Больные височной эпилепсией поэтому часто обращаются к искусству, к религии и философии.

Что эта взаимосвязь означает в философском отношении? Грубо говоря: если ранней весной, когда природа начинает расцветать и деревья одеваются в яркую зелень, на улице выходят два человека – один из них совершенно нормален, а другой болен височной эпилепсией, – то первый

²⁴ Сакс О. Антрополог на Марсе / пер. с англ. А. Н. Николаева. М. : АСТ, 2009.

спокойно идет на работу, а второй пишет роман и рисует необычайной красоты картину.

В классической парадигме, где тело – объект и предполагается определенная дистанцированность от него сознания как субъекта, такая взаимосвязь бы выглядела вульгарной. Мы не хотим сказать, что наше мировоззрение задается нашим мозгом, но основания нашего мировоззрения, возможно, да.

В настоящее время медицина, психиатрия, неврология переживают возврат к органической гипотезе, бум органических концепций. С каждым годом появляются все новые и новые исследования, свидетельствующие в пользу того, что психические заболевания – это болезни мозга. И вновь возникает вопрос: каким образом изменения в головном мозге приводят к изменениям бытия человека? Старинная психосоматическая проблема обретает новые ракурсы.

Философия, за редким исключением, всегда говорила о теле нормального разума. Это тело могло быть больным. Но никогда не могло быть здорового тела с больным сознанием.

Поставленные вопросы не имеют ответов. Наверное поэтому, что философия не дает ответов. Поэтому как раз и хотелось закончить проблемами и вопросами. И нам кажется, что именно в этом отношении, а не только в соединении философии и психиатрии, состоит основная продуктивность философской психиатрии и философской неврологии для самой философии.

С. А. Лишаев

**От тела к пространству:
данность и возможность в эстетическом опыте***

Сегодня многие исследователи сознают, что эстетический опыт невозможно заключить в границы, очерченные категориями прекрасного и возвышенного. Человек встречается с различными эстетическими феноменами, но большинство из них до сих пор остаются непознанными, немыми... Их или определяют по ведомству классической эстетики (втискивая в прокрустово ложе красивого и величественного), или не замечают, или оставляют на усмотрение коллег с психологического, антропологического, культурологического, etc. факультетов. Если классическая философия была озабочена познанием прекрасного, означает ли это, что и современная мысль должна ограничить себя этим предметом? Ответ напрашивается сам собой: делать это она не должна; за последние два столетия жизнь стала другой, другими стали и общество, и культура, и философия, которая определяет себя теперь как «неклассическая» или даже как «постнеклассическая». Именно культурная и экзистенциальная ситуация современности побуждает нас обратить внимание на эстетические феномены, которые связаны с восприятием пространства и времени. Об эстетике пространства как об актуальной теме философского исследования и пойдет речь в этой статье¹.

Немой (не мой) опыт. С утверждением, что восприятие пространства способно вызывать сильные переживания, скорее всего, согласятся многие читатели. Кто из нас не испытывал особенного чувства, оказавшись на краешке скального выступа, нависшего над глубоким ущельем, или на уз-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ № 10-03-00472а («Эстетика пространства в горизонте экзистенциальной аналитики»).

¹ Если говорить об исследовании эстетики времени, то определенные шаги в этом направлении были сделаны в следующих работах: Лишаев С. А. Эстетика Другого. СПб., 2008. С. 125–182; Лишаев С. А. Старое и ветхое (Опыт философского истолкования). СПб., Алетейя, 2010. С. 5–166.

кой тропе, вьющейся над обрывом? Какому горожанину, истомленному скитаниями по каменным лабиринтам большого города, не знакома радость от соприкосновения с открытым пространством за городской чертой? И есть ли среди нас люди, которые хотя бы однажды не оказались во власти тающей в голубоватой дымке дали, не поддались ее чарам?

Полагаю, что такие чувства хорошо знакомы всем читателям. Мне даже кажется, что некоторые из нас могли бы, при желании, извлечь из глубин своей памяти немало ярких воспоминаний о встречах с пространством. Длинная витая нить, с нанизанными на нее бусинами воспоминаний... Каждая из разноцветных бусинок — напоминание об одной из манифестаций пространства, встреча с которым когда-то, памятным весенним утром или прохладным осенним вечером, вывела нас из разбитой колеи повседневного «среднечувствия» к чему-то совсем особенному, другому.

Однако если читатель пожелает (а вдруг?) прояснить свои впечатления от randevu с пространством («что это было? что взволновало меня?») и отправится на поиски текстов с философским анализом такого рода состояний, то он рискует вернуться ни с чем. Серьезных исследований по этому предмету он не обнаружит. И если перспектива поисков ответа на пересеченной местности собственного опыта его не пугает, то ему придется вернуться к своим впечатлениям и попытаться осмыслить их самостоятельно.

Впрочем, в одиночестве он не останется. У него будет возможность опереться на описания, оставленные другими людьми. Есть немало текстов (в эпистолярном и дневниковом жанрах, а также в мемуарах, рассказах, повестях и романах, etc.), в которых он найдет свидетельства зачарованности пространством, его особенными формами. Однако все эти описания и рефлексии располагаются за пределами дисциплинарной философии, соответственно, они не могут дать собственно философской дескрипции эстетических расположений, центрированных на формах пространства, а не на формах вещей и тел.

Немного «истории вопроса». Интерес к пространству, рассматриваемому в эстетическом горизонте, стал пробуждаться около ста лет назад. Причем эстетическая действитель-

ность пространства привлекла к себе внимание философов (а также искусствоведов и литературоведов) не напрямую, а через ее преломление в художественном творчестве (репрезентация пространства в живописи, литературе, в пространственной организации архитектурных комплексов, садов и парков, etc.). Речь идет о так называемом «художественном пространстве». В трудах ученых XX века пространство рассматривалась в контексте художественно-эстетической деятельности, а их исследовательские усилия фокусировались на пространственной (а также временной) организации художественных произведений². Однако в последнее время стали появляться первые признаки того, что эстетика пространства привлекает внимание сама по себе, независимо от имеющих «эстетический паспорт» исследований пространственной организации произведений искусства³.

² Развитие данной области эстетических исследований связано с именами П. Флоренского, М. Хайдеггера, О. Шпенглера, М. Бахтина, М. Мерло-Понти, Х. Ортега-и-Гассета и др. Подробное рассмотрение истории изучения художественного пространства в философии XX века можно найти в кандидатской диссертации И. П. Никитиной («Художественное пространство как предмет философско-эстетического анализа», М., 2003).

³ Проблематике пространства в отечественной эстетике посвящена, насколько мне известно, только одна работа. Это кандидатская диссертация А. А. Журавлевой «Эстетика пространства» (СПб., 2005). К сожалению, работа Журавлевой посвящена не столько *эстетике* пространства, сколько его *чувственному восприятию* и его культурно и социально обусловленным трансформациям (автор диссертации понимает эстетическое предельно широко, по сути — отождествляет его с чувственным восприятием как таковым). Основным поставщиком материала для анализа эстетики пространства здесь вновь оказывается искусство (причем А. Журавлева ограничивается преимущественно материалом русского искусства). Хотя по своему содержанию эта работа остается традиционной, внимания и поддержки заслуживает уже сам авторский почин: рассмотреть пространство в концептуальном поле философской эстетики. И пусть данный опыт эстетической актуализации пространства безотносительно к искусству и не удалось развернуть в философско-эстетическую концепцию пространства, он, бесспорно, заслуживает упоминания как свидетельство готовности академического сообщества к эстетической легитимации проблематики пространства по ту сторону философии искусства.

Отсюда вывод: условия для построения эстетики пространства созрели. Пришло время «засучить рукава» и приступить к возведению ее концептуального фундамента. Сознывая всю рискованность этого начинания, я все же попытаюсь, во-первых, осмыслить причины примечательного невнимания европейских мыслителей к анализу пространства в аспекте его эстетического восприятия и, во-вторых, произвести концептуальную разметку феноменального поля эстетики пространства в перспективе его возделывания с помощью отвечающих новой задаче философских инструментов.

Эстетика пространства в контексте истории европейской культуры. Эстетический опыт многообразен, и эстетические переживания, соотносимые с теми или иными формами пространства, людям знакомы издавна. Однако не все из того, что есть в нашем опыте, закрепляется в языке, становится данностью общественного сознания. Не все из особенного, метафизически отмеченного опыта (даже из той его части, которая зафиксирована вербально) попадает в поле зрения философа. Очевидно, что и закрепление за определенным типом переживаний и за их предметами особых терминов, и их осмысление в искусстве, науке и философии, и присвоение им особого ценностного статуса (их «валоризация») зависит от морфологии той культуры, к которой принадлежит носитель особенного переживания.

Каждая культура наделяет человека специфической «вербальной оптикой», корректирующей восприятие мира через ускользающую от субъекта работу вербально-семантических фильтров. Эта оптика позволяет человеку именовать одни из своих чувств и переживаний и препятствует фиксации внимания на том опыте, который не является для культуры релевантным. Только опыт, способный пройти сквозь культурный фильтр, то есть опыт, признанный носителями культурного кода существенным (следовательно, существующим), с легкостью опознается носителями данной Традиции. Он имеет дело с опытом, «прописанным» в культуре и закрепленным на терминологическом уровне, соответственно, такой опыт способен вызвать интерес как субъектов специальных рефлексивных практик, так и художников. Получается, что одни из наших переживаний и влечений предъявляют «про-

пуск», выданный им в комендатуре культуры, и имеют хорошие шансы добраться до сознания в качестве такого-то-вот чувства, влечения, переживания, иные же (и сколь многие!) по-прежнему пребывают в лимбе безъязыкости, скрываются от наших взоров на «темной стороне луны». Однако феномены, которые до поры до времени таятся от света сознания, в какой-то момент (в момент, когда для этого созреют благоприятные условия) способны выйти из тени, стать предметом законного интереса и получить эстетическое признание наряду с феноменами, давно уже признанными в культуре и включенными в ее эстетический тезаурус⁴.

Впрочем, даже те из особенных переживаний, которые поименованы, далеко не сразу становятся предметом эстетической рефлексии. Чтобы невидимое стало видимым, чтобы новый феномен получил имя, а затем вошел в предметное поле эстетической теории, в общественной жизни и в культуре должны произойти сдвиги «на глубине». Отвечая на вопрос, почему философская мысль так долго обходила вниманием пространство как референт эстетического опыта, мы должны обратиться к тем базовым установкам культуры, ко-

⁴ Изменения, происходящие с человеком во времени, способны видоизменять его чувствительность, отодвигая на задний план одни переживания и выдвигая на авансцену душевной жизни другие, прежде не приметные чувства. Так бывает, когда человек взрослеет. Ребенку некоторые чувства и переживания чужды и непонятны. Взрослому же порой нелегко бывает войти в положение ребенка и понять его, хотя когда-то он сам был маленьким и чувствовал нечто подобное. По мере взросления и появления у маленького человека нового опыта он подводит его под то слово, которое *уже знает*, но которое до какого-то момента оставалось для него «пустым звуком» (точнее, пустым означающим). В жизни культуры происходит нечто подобное, с той лишь разницей, что подходящего слова для нового опыта в ней нет. Какое-то время немое чувство, лишенное возможности выйти на свет Божий, требует для себя слова и «мучает изнутри» носителя неназванного переживания. Напряжение между опытом и его немой, невысказанностью приводит, в конце концов, к тому, что ласточка чувства вырывается из чертога теней и, прозревшая, летит на свет Божий: в языке появляется новое слово. Оно или заимствуется из других языков, или старому слову приписывают новое значение, или изобретается новое слово (неологизмы).

торые определяют многообразие ее частных проявлений, в том числе и нашу эстетическую восприимчивость.

И для мифологической архаики, и для Античности, и для Средних веков, и для Европы Нового времени (вплоть до эпохи Просвещения и романтической революции в культуре и искусстве в конце XVIII—начале XIX века) характерно представление о мире как о завершенной данности. Мир дан, он так-то и так-то устроен, в нем (от века) установлен незабываемый порядок, и человеку надлежит следовать ему, исходя из того, что он занимает в космической иерархии определенное место. Человек, существующий в горизонте представлений о мире как о до краев наполненной полноте сущего, ориентирован на познание не изменчивого, не становящегося, *не того, что возможно, а того, что есть*, на использование этого знания как ориентира для приведения собственно существования в соответствие с «музыкальной сферой». Сверяя свою жизнь и жизнь своих близких с этой божественной музыкой, он должен выправлять по ее созвучиям всю земную кривду: все искривления и уклонения от мирового порядка.

Если исходить из мировой данности, из того, что Истина — вечное основание вселенной (в данном случае не важно, именуем ли мы ее Единым, Умом, Богом, Субстанцией, Духом или Абсолютом), *то принцип тождества получит приоритет над принципом различия, общее — над индивидуальным, сущность — над существованием, повторение того же самого над неповторимым (событийным), покой — над становлением, классическая (систематизирующая) метафизика над метафизикой ad hoc (по случаю)*. В перспективе философской аналитики эстетического опыта это означает, что до наступления романтической эпохи (до конца XVIII века) центром эстетической рефлексии могло быть (и было) *тело*: тело человека, а также тела животных, растений и «тел вещей». Эти тела представляли перед рефлексирующим разумом как особенные формы, чей вид обнаруживал их *чтойность*. Тело оказывалось тем привлекательнее, чем совершеннее в его внешней форме был выражен первообраз (идея, сущность, первоформа).

Прекрасное тело находилось в центре внимания народов и духовных элит очень долго: от мифологической архаики

до Нового времени⁵. Только с эпохи Просвещения и романтической революции в культуре внимание к чужой вещи, к совершенству их формы постепенно ослабевает. Европейцев (и чем дальше, тем больше) начинают интересовать пространство и время. Время теперь оказывается «утраченным», тем, что надо искать. Пространство становится «проблемой», которую надо решать, в том числе — решать эстетически. История изобразительного искусства позволяет в буквальном смысле слова *увидеть*, как внимание европейцев смещается с формы тела на форму пространства, увидеть, как меняется чувствительность художника и зрителя к тем или иным пространственным измерениям.

Пейзаж как особый жанр станковой живописи ведет свою историю с конца XVI века, но расцвета своего достигает позднее. Параллельно с развитием пейзажной живописи развивается и садово-парковое искусство, чьим материалом вместе — предметом был природный ландшафт. Планировщик парка работал с конфигурациями пространства как с предположением и инструментом создания видов, способных пленять человеческие сердца.

Итак, философы античной древности и Средневековья, а также мыслители XVIII—XIX столетий (а в значительной мере и XX-го века) в своих размышлениях над особенными («тонкими») чувствами, не выводимыми ни из сферы сакрального опыта, ни из человеческой сексуальности, ни из того, что для человека приятно или полезно, *отправлялись от восприятия прекрасного тела, от его гармоничной формы*. Именно тело, вещь, форма были привилегированным предметом их исследовательского интереса.

На уровне эстетической теории смещение внимания с гармонично оформленного тела к опыту, который располагался за концептуальными рамками эстетики прекрасного,

⁵ Христианство не отвергает телесной красоты, но этот идеал в нем радикально меняется по сравнению с мифологической архаикой и античной пластикой, поскольку для христиан эпохи Средневековья красота — это красота преображенных, одухотворенных тел, а не тел, поврежденных грехом и потому — несовершенных, смертных. Средневековый канон ориентировал художника на изображение одухотворенного, преображенного тела: на иконах мы видим не лица, а лики.

можно заметить уже в построениях сформировавшейся в XVIII веке (точнее, во второй его половине) дисциплинарной эстетики. Примерно в это же время, хотя и не сразу, в поле зрения эстетиков попадает и пространство.

Сегодня, с дистанции более чем двухсот лет, мы можем уверенно сказать, что *появление аналитики возвышенного* как предмета теоретической мысли было одним из симптомов кризиса классической философии и эстетики (и в «имплицитной», и в «эксплицитной» ее формах). Берк и Кант отделили эстетику возвышенного от эстетики прекрасного в качестве новой, «другой» эстетики. С тех пор возвышенное стало своеобразным испытательным полигоном для неклассических подходов к анализу эстетического опыта. Описание предметных референтов возвышенного и анализ возвышенного чувства способствовали включению в сферу эстетической рефлексии новых, непривычных для классической эстетики реалий. В частности, в число эстетически значимых предметов восприятия вошло все то, что *велико по своему размеру, протяженности, по осязательности (явленной) мощи и силе*.

Однако пространство попало в поле зрения Берка, Канта (а вслед за ними — Шиллера, Шеллинга и др.) не само по себе, а *в ряду явлений*, способных пробудить в человеке возвышенное чувство (или быть поводами для него)⁶, и не стало для них предметом самостоятельного интереса, осталось одним из многих *внешних референтов возвышенного переживания*.

Несмотря на то, что в XIX—XX веках художники активно экспериментировали с пространством (а не только с

⁶ Кант акцентировал свое внимание не на пространстве, а на возвышенном чувстве, на его трансцендентальной составляющей (возвышенное толкуется им как «чувство свободы», как «чувство сверхчувственного»). У Канта (да и у Берка) — что существенно в контексте наших размышлений над эстетикой пространства — речь шла об опыте, который эти мыслители отделяли от восприятия прекрасной формы. *Возвышенная предметность мыслилась Кантом как что-то (для нашего восприятия) большее до бесформенности, безмерное по величине и мощи*, как нечто превосходящее возможности человеческого воображения или предстающее перед ним в качестве силы, угрожающей его существованию.

пространственной формой⁷), особого продвижения в его философско-эстетическом анализе мы в этот период не обнаружим. XX век дал нам множество содержательных исследований пространства в живописи, архитектуре и литературе, но пространство по ту сторону художественной практики так и не удостоилось концептуальной проработки⁸.

Ближе всего проблематика эстетического переживания пространства подходит к тематическим полям исследований, которые проводят феноменологи, экзистенциалисты и постструктуралисты. Однако ни феноменологи, ни представители экзистенциализма не проявили интереса к этой проблематике за рамками анализа *произведений искусства*⁹. Это кажется тем более странным, что пространство как феномен восприятия (но не как эстетическое переживание) находилось в центре внимания многих выдающихся мыслителей этого направления¹⁰. Не стала здесь исключением и постструктуралистская традиция. В том, что касается изучения эстетической действительности пространства, постструктуралисты не вышли за рамки философии искусства, а в качестве подходящего инструмента анализа артпрактик XX столетия обратились к

⁷ Особого упоминания заслуживает так называемое энвайронментальное искусство XXI века, которое сделало предметом эстетической деятельности окружающую среду. Художники этого направления создают специально организованные, неутилитарные пространства (чаще это пространство интерьера, но иногда это природные пространства, как в лэнд-арте).

⁸ Эта непроработанность не может не удивлять. Ведь для философии XX века проблематика эстетики пространства должна была бы представлять интерес уже хотя бы потому, что она вполне соответствует тяге ее творцов к дистанцированию от классического наследия и к поиску новой, неклассической парадигмы мышления (от тождества к различию, от сущности к феномену, от общего к единичному, от данности к событию, etc.).

⁹ См. напр.: Хайдеггер М. Искусство и пространство / Время и бытие / М. Хайдеггер. М., 1993; Мерло-Понти М. Око и дух. М., 1992; Ортега-и-Гассет Х. О точке зрения в искусстве / Философия культуры / Х. Ортега-и-Гассет. М., 1991.

¹⁰ Самой яркой фигурой здесь, пожалуй, был Мерло-Понти, феноменологические анализы которого не потеряли своего значения до настоящего времени (см.: Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. М., 1999).

понятиям возвышенного и ужасного (аналитика возвышенного в работах Ж. Лиотара, исследование отвратительного и ужасного в трудах Ю. Кристевой¹¹).

Из сказанного можно сделать следующий вывод: в европейской культуре в целом и в философии в частности давно уже созрели предпосылки для пересмотра привычных представлений о том, какого рода переживания можно рассматривать в качестве эстетических переживаний.

Эстетика пространства в концептуальном поле эстетики Другого. Прежде чем приступить к разметке феноменальной области эстетики пространства и наметить важнейшие направления ее философского анализа, необходимо напомнить об основных методологических опорах «эстетики Другого» как феноменологии эстетических расположений¹², с позиций которой мы планируем провести разметку новой для эстетики феноменальной области. Без их экспликации разметка и разработка эстетики пространства была бы обречена на то, чтобы оставаться неотчетливой в своих исходных принципах.

Исследование ее предметного поля — это еще один шаг, направленный на концептуальное профилирование *эстетики Другого*. Замысел феноменологии эстетических расположений предполагает сохранение смысловых связей с классической эстетикой и, одновременно, радикальное переосмысление ее категорий в методологическом русле *эстетики события*. Такой подход к эстетике позволяет инсталлировать в ее предметное поле те формы чувственного опыта, которые еще никогда ей не рассматривались. Возможность расширения тематического горизонта эстетической рефлексии объясняется тем, что в рамках данной теории эстетическое не связывается (на первом шаге) ни с какой-либо определенной предмет-

¹¹ См.: Лиотар Ж.-Ф. Возвышенное и авангард // Метафизические исследования. СПб., 1997. Вып. 2. С. 111–123; Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Ad Marginem '93. М., 1994. С. 303–323; Кристева Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении. СПб., 2003.

¹² Лишаев С. А. Эстетика Другого. Самара, 2000. *Он же*. Эстетика Другого: эстетическое расположение и деятельность. Самара, 2003.

ностью, ни с какими-то особенными способностями субъекта, ни с его специфической деятельностью. Предметное поле эстетического разворачивается *из точки эстетического события*, которое понимается как *событие чувственной данности особенного, Другого*. Эстетическое событийно, следовательно, автономно. Оно не производится какими-то специфическими свойствами предмета, но к нему невозможно прийти и через произвольную активность субъекта. И предмет с его особенными свойствами, и субъект с его способностями и произвольной деятельностью могут создать *благоприятные условия для того*, чтобы эстетическое событие свершилось, но не могут *произвести* событие. Лишь постфактум, уже после того, как событие свершилось, предмет и субъект, вовлеченные в силовое поле события, получают свою эстетическую определенность.

Данность Другого событийна и может быть концептуализирована лишь апостериори, в форме определенных типов *эстетических расположений*. Апостериорность эстетического оставляет поле философского анализа открытым, ориентируя исследователя не на заранее данную (априорную) категоризацию эстетической предметности и эстетического чувства, а на рассмотрение тех чувств, которые выделяются из потока обыденных состояний в качестве особенных, метафизически углубленных переживаний. Апостериорный подход к вычленению эстетических феноменов делает эстетическую теорию открытой для неизвестных ей форм чувственной данности Другого независимо от того, каким образом и в какой предметности оно себя обнаруживает. В результате совершенствование эстетической теории мыслится не как построение законченного здания, а как прорисовывание карты эстетических расположений, которая остается принципиально открытой для уточнений и расширений.

На эстетическую карту были, в частности, нанесены такие понятия, как «чувственное», «эстетическое», «особенное», «Другое», «событие», «эстетическое расположение», «преэстетическая расположенность», «эстетика утверждения», «эстетика отвержения», «эстетика пространства», «эстетика времени» и др. Понятия эстетики Другого формировались по ходу осмысления эстетического опыта и в то же время оказывались (в дальнейшем) инструментами типологического и экзистенциально-онтологического анализа эстетических событий.

«*Эстетика утверждения*» и «*эстетика отвержения*» — базовые понятия феноменологии эстетических расположений. Они нацеливают на выявление онтологического вектора нашей реакции на чувственную данность условно и безусловно особенного (Другого), с их помощью эксплицируется онтологическая конституция расположений. В точке эстетического события данная человеку предметность вызывает или реакцию притяжения, или реакцию отшатывания (Другое открывается в эстетическом событии или в модусе Бытия, или в модусах Небытия и Ничто, то есть как чувственная данность онтологической дистанции, как переживание ее утверждения или же — отмены, деструкции).

Помимо этого — основополагающего — деления эстетические расположения необходимо различать по предметности, в которой (на которой) кристаллизуются особенные чувства. Ведь эстетический опыт получает (если получает) закрепление в сознании субъекта (а иногда и в сознании культурной традиции) в качестве *эстетической предметности*, с одной стороны, и в качестве *особенного чувства-состояния*, с другой. Эстетический опыт — это опыт со-расположенности субъекта и предмета в точке события явленности Другого. Помимо различия утверждающих и отвергающих расположений были выделены (в качестве особых областей эстетического опыта) расположения *эстетики времени* (ветхое, старое, юное, молодое, мимолетное расположения и феномены циклического времени) и *эстетики пространства* (прекрасное, безобразное, большое, возвышенное, маленькое, затерянное, страшное, ужасное, беспричинно радостное и др.). А уже внутри эстетики пространства была сделана попытка разграничить восприятие пространственной формы и восприятие пространства ее как особых региональных модификаций. При этом в эстетику пространства оказались, с одной стороны, включены феномены, акцентировавшие форму вещей (красивое, прекрасное, безобразное, уродливое) или их величину («большое», «маленькое»), а с другой, те расположения, чьим «действующим веществом» (преэстетической предметностью) пространство вообще не является («страшное», «ужасное»), или те феномены, в которых оно выполняет лишь вспомогательную роль («возвышенное», «затерянное»).

Объединение под шапкой «пространственных эстетических расположений» таких феноменов, как беспричинно радостное, прекрасное/безобразное, красивое/уродливое, большое и возвышенное, затерянное и маленькое, ужасное и страшное, было побочным следствием стремления *отделить эстетику времени как эстетику существования* (эстетику восприятия сущего в горизонте возможности/невозможности присутствия) *от старой, эссенциалистской эстетики* (от эстетики прекрасного). В результате термин «эстетика пространства» не получил в «Эстетике Другого» должной конкретизации. Фактически, он не столько раскрывал специфику данной области эстетического опыта, сколько отсылал к тем весьма разнородным эстетическим расположениям, которые остались по ту сторону эстетики времени.

Дальнейшая работа в концептуальном поле *эстетики Другого* привела нас к мысли, что между эстетикой тела (эстетики пространственной формы) и эстетикой пространства различий никак не меньше, чем между эстетикой пространственной формы (эстетикой прекрасного/безобразного) и эстетикой времени. При ближайшем рассмотрении данного фрагмента карты эстетических расположений¹³ обнаружилось, что область феноменов, которая определялась нами как «эстетика пространства», *распадается на несколько существенных отличных друг от друга областей, в том числе на эстетику тела* (эстетику пространственной формы) и *эстетику пространства* (эстетику его разнородных форм в их непосредственной данности человеку).

Теперь пришло время исследовать предметное поле эстетики пространства более детально. Реализация этого за-

¹³ Осознание необходимости отделения эстетики тела от эстетики пространства возникло у нас по ходу работы над описанием феноменов уюта и простора. См.: Лишаев С. А. Феноменология уютного. Часть I // *Mixtura verborum* 2004: пространство симпозиона. Самара, 2004. *Он же*. Феноменология уютного. Часть II. // *Mixtura verborum* 2005: тело, смысл, субъект. Самара, 2005. *Он же*. Эстетика простора (Простота, пустота, чистота, воля) // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2007. №. 2. *Он же*. К пространственной эстетике Санкт-Петербурга (метафизика простора и порядка) // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2008. №. 2 (3).

мысла потребует проведения целой серии исследований. Их результатом должно стать обоснование эвристической продуктивности конституирования эстетики пространства как особой области на карте эстетических расположений. Такое обоснование предполагает детальный анализ конкретных феноменов эстетики пространства.

Эта статья имеет своей целью конституирование *эстетики пространства* и проведение *демаркационных линий* внутри этой новой области философско-эстетических исследований¹⁴.

Эстетика пространства: места и направления (измерения). В концептуальном домене эстетики пространства мы выделяем *две обширные области: эстетику направлений-измерений* (эстетику пространства как простираения) и *эстетику места*.

В границах последней мы, в свою очередь, различаем *две формы*: 1) переживание *ландшафта, пейзажа* (вида, местности) и 2) переживание *ограниченного пространства (места)*, то есть пространства, воспринятого с позиции человека, находящегося внутри городских (площадь, улица) или внутри домовых (сакральных, государственных и частных) пространств-помещений (вместилищ). *Восприятие пространства как эстетическое событие* неодинаково в тех случаях, когда внешний референт эстетического опыта — определенное место или местность, и в тех ситуациях, когда в воронку эстетического события вовлекаются пространственные измерения (формы).

Пространственная конфигурация места (или местности) и ее переживание как предмета созерцания — это одно, а эстетический эффект, извлекаемый из восприятия *измерения пространства*, — нечто другое. Объединяет их то обстоятельство, что в центре внимания оказывается пространство, а не вещи. Однако в первом случае пространство — это открытость взгляда в том или ином направлении, а во втором — это

¹⁴ В данной статье будут прочерчены только самые общие контуры новой области эстетического анализа, без их конкретизации на базе описания конкретных эстетических расположений. Такого рода анализ, предполагающий углубление и детализацию, — задача будущих исследований, в которых, в частности, будут исследованы феномены уюта, простора, дали, выси и бездны.

«внутренность» помещения или выделенная взглядом местность (вид). Мы встречаемся или с пространством как возможностью перемещения по основным (заданным человеческой телесностью) направлениям, или же с определенным местом (ландшафтом, интерьером).

Местность и помещение — это *пространство в пространстве* (локальное пространство), это пространство *внутреннее*, это *ограниченная возможность* движения, но в то же время это то, что в силу своей *замкнутости* (придающей тому, что *внутри*, форму-границу) представляет собой «мир в миниатюре»: упорядоченное, ограниченное пространство-место, воспринимаемое как завершенное в себе целое. В случае с пространством-как-протяженностью нашим вниманием завладевает сама *возможность движения* (но не *структура вида местности*), та или иная форма открытости.

Несложно заметить, что между эстетическим восприятием местности (ландшафта) и восприятием комнаты, тронного зала и площади есть нечто общее: по сути, и в том и в другом случае речь идет о *восприятии пространства как помещения*, то есть как места, в котором кто-то или что-то находится или может находиться. И место, и местность переживаются нами как территории пребывания, как *местности* тел и вещей.

От ограниченного или закрытого пространства пребывания (места) отлично пространство открытое, пространство движения (измерение пространства). В эстетике измерений мы воспринимаем пространство уже не в горизонте понятия помещения-размещения, а как простираемое, как возможность движения в том или ином направлении. В ее расположениях мы как будто получаем ощутимый (данный в восприятии) **ответ на вопрос «куда? в каком направлении?»**. Этот тип эстетического созерцания раскрывает перед нами возможность *неограниченного перемещения* в определенном направлении. В центре внимания оказывается направление, в котором глаз (а стало быть, потенциально, и человек) может двигаться, не наталкиваясь на преграды. В одном случае такой опыт будет специфицировать возможность движения в глубину пространства (*даль*), в другом — возможность двигаться в любую сторону по горизонтالي (*простор*), в третьем — возможность гипотетического подъема (*высь*), в четвертом — падения (феномен *бездны*, пропасти).

Место, местность, помещение. Эстетика места — та область эстетического, которая хотя и не была еще осмыслена теоретически, но давно уже задействована в практической деятельности (в создании садов и парков, в «ландшафтном дизайне», в искусстве интерьера и т. д.) и закреплена такими терминами, как, например, уют и пейзаж (в значении «природный вид» и в значении «картина, изображающая природный, сельский или городской ландшафт»). В расположениях эстетики места мы имеем дело с тем типом расположений, где предметом, на котором кристаллизуется эстетическое чувство, становится место (то пространство, в котором нечто находится или может находиться). Говоря о месте, мы отвечаем на вопрос «где?», мы говорим не о вещах, а о том, *что вмещает их (нас)*, о том, *где* они находятся. Расположившись «на месте», мы узнаем его **«как оно там, в этом месте?»** Мы перемещаемся в пространстве и в каждый данный момент мы где-то пребываем и как-то себя в этом «где-то» чувствуем. Иногда это чувство бывает из ряда вон выходящим, особенным, запоминающимся, не поддающимся исчерпывающему объяснению. В этом (и только в этом!) случае можно говорить об эстетическом переживании места. Не стоит забывать о том, что простое осознание того, в каком месте я нахожусь (мое ориентационно-прагматическое «где»), существенно отличается от эстетического переживания места. В последнем случае я не просто сознаю свое местонахождение, но я этим местом очарован, удивлен, восхищен. Спрашивается, что же делает то или иное место особенным в эстетическом отношении? Предварительный ответ будет таким: в данном типе эстетического восприятия пространства перед нами (на уровне переживания) раскрывается не возможность или невозможность **движения** в определенном направлении, а то, *как именно сложено (структурировано, организовано) данное место (местность) в плане действительно-го (интерьер) или возможного (пейзаж) пребывания в нем*¹⁵.

¹⁵ Подробное обоснование данного тезиса может быть представлено только в ходе исследования эстетических расположений, относимых к эстетике места. В цикле исследований по эстетике пространства мы предполагаем рассмотреть феномен уюта, продол-

Если мы отличаем *эстетику места* от *эстетики пространственных измерений*, то логично будет и дальше идти по пути дифференциации нашего эстетического опыта и провести разделение уже внутри эстетики места, отделив *восприятие места как закрытого, внутреннего пространства* (уютное расположение — только один из примеров эстетически особенных, выделенных интерьеров) от *восприятия местности*.

Внимание того, кто созерцает *местность*, направлено на строение (форму) земной поверхности, на ее рельеф. Общий вид местности ориентирует нас на восприятие горизонтально расположенного фрагмента пространства в качестве чего-то относительно цельного, выделяющегося на фоне окружающей среды. В фокусе внимания здесь будет уже не пространство, а то, что мы в нем находим (видим как открытое взгляду в том или ином направлении). Вид (пейзаж) представляет собой совокupность так-то и так-то соотношенных в нашем восприятии складок земной поверхности, покрывающей ее растительности и тех искусственных сооружений, которые инкорпорированы в ландшафт человеком.

Душу того, кто созерцает закрытое пространство, захватывает чувство, которое возникает (если возникает) в момент его «погружения» в замкнутое пространство интерьера, в ту атмосферу, которая царит в нем. Место здесь — это пространство, в котором он находится, которое его объемлет, окружает. Интерьер — это не то, что перед нами расстилается (вид местности), а то, во что мы погружены. Когда мы воспринимаем пейзаж, мы находимся вовне, в обнимающем местность пространстве (в «другом месте»), так что его ограниченный фрагмент (то, что видно с того места, где мы находимся) воспринимается не как окружающее нас пространство,

жив работу над описанием этого расположения (см. ссылку 13). Что касается описания эстетических феноменов места и ландшафта, то эта область остается «terra incognita» как для современной эстетики, так и для автора статьи. Впрочем, есть надежда, что в обозримой перспективе «местные» расположения найдут своего исследователя. Мы же хотели бы сосредоточить внимание преимущественно на эстетике пространственных измерений: на феноменах простора, дали, выси и бездны.

а как то, что лежит (расстилается) перед нами. Местность — предмет созерцания и представления, а интерьер — не только предмет скользящего созерцания, но также особая атмосфера, производимая местом, в котором человек находится, это пространство объемное и при этом — ограниченное.

Воспринимая какое-то место как особенное по вызванной им эмоциональной реакции, мы переживаем его «так оно есть», соотнося место (местность) с нашим возможным или действительным в нем (в ней) пребыванием¹⁶. Но когда мы воспринимаем как особенное то или иное измерение (направление) пространства, мы переживаем его как *возможность изменить местоположение*.

Из сказанного следует, что *эстетика места* находится в *большей близости к традиционной эстетике, чем эстетика пространственных измерений*. Восприятие места изнутри (пространство помещения, двора, площади, улицы, участка парка) или извне (местность как то, что видно со стороны, как отграниченный от сопредельных территорий фрагмент мира) строится по логике законченного целого (ландшафт, помещение воспринимаются как нечто целое, как пространство + тело). Внутреннее пространство дома, церкви или расположившегося в долине города, на который вы смотрите с вершины окрестного холма, воспринимается как мир в миниатюре (нечто более или менее цельное, законченное).

Если зафиксировать отличие эстетики места от эстетики формы, то все вышесказанное можно резюмировать таким образом: в эстетике тела совершенная гармония целого обнаруживает себя в форме предмета, в эстетике места в центре внимания находится уже не предмет, а *ограниченное*

¹⁶ Стоит напомнить, что об *эстетических* расположениях, связанных с определенным измерением пространства или с определенным местом, можно говорить лишь в тех случаях, когда эти расположения фиксируют на себе наше внимание в качестве чего-то особенного для нашего чувства. Надо ли при этом напоминать о том, что само эстетическое расположение рассматривается при этом как событие данности Другого? Замечу также, что феномены эстетики пространства, как и другие расположения, рассматриваются нами в перспективе опыта онтологического различия и что эстетические феномены мыслятся как свободные от утилитарно-прагматических, познавательных или этических целей и ценностей.

пространство, воспринимаемое как **образ мира, как упорядоченная и замкнутая на себя протяженность, как вместилище сущего.**

Фигура, фон, место. Восприятие места может быть *сближено с классической эстетикой* еще в одном отношении: *место всегда связывается с представлением о телах и вещах.* Нет вещи без места и нет места без реально или потенциально расположенных в пространстве вещей. Воспринимая вещь, мы имеем дело с предметом, который находится в определенном месте. Однако когда наше внимание акцентировано на вещи, мы не воспринимаем место как специфическую данность, как самостоятельный предмет. Когда мы воспринимаем форму, то место, в котором она находится, оказывается уже **не местом, а фоном**, на котором мы воспринимаем тело (вещь). Но если мы перестанем фиксировать внимание на каком-то определенном предмете, то в фокусе нашего внимания окажется уже не вещь, не отдельная форма, а место как некоторая целостность (будь то интерьер — площадь, двор, горбатая улочка — или местность, ландшафт).

Место, в отличие от фона, имеет *свои* границы точно так же, как имеет границы тело. Оно, в качестве самостоятельного предмета восприятия, имеет собственную структуру. Тело отлично от места, вмещаемое отлично от вмещающего. Место — это *форма* пространства, которую нельзя превратить (в нашем восприятии) в фигуру (в тело)¹⁷. Какую бы структуру не имело место, оно, в отличие от тела, остается для нас тем, что вмещает в себя тела (формы)¹⁸.

В паре фигура-фон восприятие фигуры вводит в поле восприятия и сознания **«чтойность»** вещи, а фон — ее **«где»**

¹⁷ Однако с определенной дистанции (например, с околоземной орбиты) даже Земля предстает как тело на фоне космического пространства, хотя, когда мы находимся на ее поверхности, поверхность эта воспринимается уже как пространство (тот или иной ландшафт), вмещающее тела и вещи.

¹⁸ Даже когда какой-то интерьер или какая-то местность оказываются заполненными (место, в котором нет свободного места), они не перестают восприниматься как *вмещающие формы*, то есть как то, внутри чего располагаются тела как *вмещаемые формы*. Занятое место может быть освобождено, очищено, после чего оно вновь готово к тому, чтобы принимать в себя тела и вещи.

(ее местонахождение). Находясь в комнате, мы можем остановить наше внимание на вазе с цветами («посмотрите, какие красивые цветы!»), а можем, перемещаясь по комнате или скользя по ней взглядом, воспринять и оценить ее в целом («какая уютная комната!»), почувствовав нечто относительно помещения, а не относительно той или другой из наполняющих ее вещей.

В случае с восприятием тела глаз как бы ощупывает предмет, совершая движения в контуре его формы, в том же случае, когда речь идет о восприятии места, он перемещается по всей его площади, по всему его объему (например, по объему комнаты), давая материал для переживания места как целого, как определенной пространственной данности («каково оно, это место?»). Воспринимая тело, мы фиксируем на нем взгляд, так что все находящееся за его пределами оказывается «не в фокусе».

Итак, в паре фигура-фон в центре внимания находится *или* фигура, *или* фон. Причем, когда то, что было фоном, выступает на первый план, оно становится *видом или интерьером*. Фигура, когда дистанция по отношению к ней увеличивается, а внимание перестает на ней фиксироваться, *погружается в пространство*, наполненное множеством вещей, превращается в более или менее выразительную *деталь* пейзажа или интерьера. Это обстоятельство наглядно демонстрирует история европейской живописи. Здесь смена акцентов эстетического созерцания получила институциональное закрепление в жанровых дифференциалах: в портрете и пейзаже, в портрете и интерьере, в натюрморте и интерьере. В этих жанровых парах легко прочитывается инверсия фигуры и фона.

Долгое время в центре внимания европейского изобразительного искусства (с эпохи Возрождения до начала XIX века) находился портрет или многофигурные композиции на религиозные, мифологические, исторические и бытовые сюжеты, а пейзаж и интерьер оставались на периферии «высокого искусства». Однако, если двигаться от XVI-го столетия к XX-му, можно проследить вполне определенную тенденцию: чем ближе к современности, тем более популярным и востребованным становится жанр пейзажа. Интерес живописцев от портрета и многофигурной композиции к пейзажу,

к местам и видам, где человек если и присутствует, то в одном ряду с коровами, собаками и утками, как живописная деталь пейзажа.

Со временем (к концу XIX-го столетия) принципы изображения ландшафтов были перенесены на изображение тел, вещей и даже лиц. Границы фигур стали размываться, так что фигура стала члениться на множество составляющих, причем эти составляющие включались в ассоциативную перекличку с элементами фона. В результате фигура начинала таять в окружающем ее фоне (среде), переходила в него, а фон, соответственно, переставал восприниматься как фон. Такие картины можно воспринимать и как портрет, и как пейзаж, и как натюрморт.

Эстетика пространственных измерений. В отличие от восприятия мест, восприятие направлений (измерений) не отсылает к размещению человека или вещей в каком-либо пространстве (переживание интерьера, пейзажа), но вводит в область чувственно данного *возможность иного*¹⁹. Но что, собственно, может означать на предметном уровне восприятие возможности/невозможности иного, *если речь идет не об эстетической данности времени*, различные модусы которого являют себя через специфическую форму вещей и тел, фиксирующую внимание созерцателя на молодости, юности, мимолетности и ветхости сущего? Эстетический опыт особенно как чистой возможности иного за пределами восприятия вещей в аспекте их временности *предстает как восприятие горизонта возможных перемещений*, как перспектива изменения положения по отношению к другим ве-

¹⁹ Проблематика возможности (свободы, открытости, становления, процессуальности, времени) находится в самом центре философских исканий XX-XXI столетий, она, в частности, занимала таких мыслителей, как Хайдеггер, Сартр, Бердяев, Шестов, Делёз и др. Она актуальна также для заявившей о себе в постперестроечной России «синергийной антропологии» (С. Хоружий) и — с другого конца — для так называемой «философии возможного» (М. Эпштейн). В этом смысле эстетика возможности, развиваемая в рамках «эстетики времени» и «эстетики пространства», представляет собой выражение тех же «глобальных и эпохальных» сдвигов в истории христианской цивилизации, свидетелями и участниками которых все мы являемся.

щам, *как возможность сменить место*. У человека как деятельного существа пространственные представления формируются по ходу предметной деятельности. Различные направления пространства — это направления нашего действительного или гипотетического движения, это возможность/невозможность *перемещения*. Наш глаз только потому произвольно прощупывает окружающее его пространство, что мы имеем опыт движения во всех возможных направлениях как по горизонтали (вправо/влево), так и по вертикали (вверх/вниз). (В своем истоке пространство в его основных измерениях формируется по ходу движения, в процессе тактильного и визуального прощупывания человеком окружающей его среды.)

Простор, даль, бездна и высь воспринимаются нами как *направления движения*, то есть как пространственные измерения, в которых присутствует или отсутствует место для нашего тела. Так, в опыте простора возможность, которая нам открывается, это возможность свободного движения *в любом направлении* по горизонтали, в то время как в опыте дали как эстетического расположения мы воспринимаем возможность перемещения *по горизонтали* и перемещения *в глубину*. В расположении простора главное — это не вид, не местность (хотя на просторе нам, конечно, может быть открыт вид на прекрасный ландшафт), а *возможность иных видов, иных пейзажей, иного бытия*²⁰.

Пространство в его особенных, чувственно воспринимаемых измерениях (направлениях) предстает перед субъектом восприятия не как образ (форма) предмета (не как некоторое «что»), но как определенным образом конфигурирован-

²⁰ Когда я говорю о необходимости отличать эстетические расположения, «завязанные» на восприятие ландшафта, от эстетических феноменов, отнесенных к эстетике пространственных измерений, то здесь требуется пояснение. Для этого повторим то, что было сказано по этому поводу в «Эстетике Другого» в связи с восприятием ветхого и старого, молодого и юного, прекрасного и красивого и др.: необходимо различать *предметный референт* эстетического расположения и *типологическую определенность самого расположения*. Референт может быть тем же самым, а расположения — разными. Одна и та же вещь в одной ситуации может восприниматься как старая, в другой — как ветхая, в третьей — как красивая. Аналогичным образом обстоит дело и с внешним референтом в эстетике мес-

ное поле возможностей. И это не ограниченный набор возможностей передвижения *внутри* какого-то пространства (место и местность), а возможность безусловная, открытая. Когда наш глаз не встречает препятствий в том или ином направлении и внимание захвачено им таким образом, что мы чувствуем что-то особенное, это значит, что мы находимся в одном из расположений эстетики пространственных измерений. В ситуации встречи с измерением выси, перед нами открывается (открывается для зрительного восприятия и, если повезет, для эстетического чувства) возможность восхождения по вертикали. Но если нам дана вертикаль, то нам не даны даль, простор (ширь) и бездна (отсутствует переживание возможности падения в пропасть, переживание возможности не быть). Каждое из измерений пространства, вовлеченное в одно из эстетических расположений, — это опыт безусловной возможности, но возможности в границах, заданных рамками определенного пространственного измерения. Задача эстетического исследования — выяснить специфику каждого из расположений, его онтологическую и онтическую конституцию, а также его эмоционально-чувственный рельеф, неповторимый профиль эстетического переживания.

Вместо заключения. Разрабатываемая автором статьи феноменология эстетических расположений нацелена на осмысление тех перемен в основах европейской традиции, которые, нравятся нам это или нет, уже свершились и суще-

та и в эстетике пространственных измерений: ландшафт может быть воспринят как просторный (внешний предмет эстетического изумления здесь — широта открытого пространства), и он же может переживаться как пейзаж, внушающий, к примеру, чувство возвышенного или, скажем, затерянного.

При том же самом предмете восприятия в одном случае мы будем иметь дело с видом местности, в другом — с той или иной формой пространства как направления возможного движения тела или взгляда. Два художника-пейзажиста, работающие на пленэре бок о бок, могут написать картины, отличные друг от друга по своей эстетической доминанте. Легко предположить, что один из них делает акцент на дали, а другой, возможно, передаст на своем холсте чувство затерянности, охватившее его при взгляде на изломанный силуэт застывшего на скале дерева.

ственно изменили конфигурацию эстетического опыта. Произошла перестановка акцентов с любования телами на обостренную чувствительность к условиям, определяющим наше существование (переход от «что» к «как»). Одной из задач современной эстетики является философский анализ тех эстетических событий, в фокусе которых находится восприятие пространства и времени.

Остается надеяться, что в этой статье нам удалось прописать общие контуры **эстетики пространства** как особой области эстетического опыта, указать на ее положение на карте эстетических расположений и отграничить от сопредельных областей эстетического опыта: от **эстетики предметной формы** и **эстетики времени**. В пределах эстетики пространства были выделены два особых региона: *эстетика пространственных измерений* и *эстетика места*. В этой последней, в свою очередь, *эстетика интерьера* была отделена от *эстетики ландшафта*. Эстетика места была осмыслена как такая область эстетического опыта, в которой восприятие акцентируется на пребывании и на движении в пределах замкнутого пространства, а эстетика измерений — как эстетическое переживание чистой возможности иного (воспринятой как возможность/невозможность движения, пространственного перехода к иному).

Проведенные в работе разграничительные линии, введенные в ней концепты должны получить «проверку боем» в ходе описания и анализа конкретных эстетических расположений, выделенных с их помощью из неопределенного множества особенных чувств и переживаний.

А. Е. Сериков

Казнимое тело: семантика видов смертной казни

Когда я увидел в магазине книгу Мартина Монестье «Смертная казнь. История и виды высшей меры наказания от начала времен до наших дней» и после определенных сомнений все-таки ее купил, я чувствовал, что совершил что-то совершенно для меня необходимое, но при этом постыдное. Книга эта представляет собой напечатанный на глянцевой бумаге объемный том большого формата, каждый разворот которого содержит несколько иллюстраций. Название глав соответствует существовавшим когда-либо видам казни: *умерщвление при помощи животных, перерезание горла, вспарывание живота, сбрасывание с высоты, голодная смерть, заключение в клетку, замуровывание, распятие, закапывание, сажание на кол, сдирание кожи, расчленение, разрезание на куски, раздирание, раздавливание, костры, зажаривание, распиливание, расстрел из лука и протыкание, отравление, дыба, забивание розгами и палками, колесование, четвертование, удушение, гаррота, забивание камнями, утопление, повешение, обезглавливание, головорубки, гильотина, расстрел, газовая камера, электрический стул, смертельная инъекция*¹.

Я долго прятал книгу Монестье от родственников и знакомых, не желая дать им повод подумать обо мне плохо. Я испытывал потребность найти для себя оправдание и нашел его в необходимости оживить реальными примерами и иллюстрациями курс прикладной этики, где обсуждается этическая приемлемость смертной казни.

Это, конечно, рационализация, вполне по Фрейдю. Но она привела меня к тому, чтобы посмотреть на этическую дискуссию в контексте истории казни. И мне показалось, что *современные аргументы «за» и «против» казни воспроизводят более традиционную структуру рассуждений о преимуще-*

¹ Очевидно, что данный список не является строгой логической классификацией, тем не менее, его можно использовать как основу для исторической типологии. Например, существуют разные способы обезглавливания, но гильотинирование настолько специфично, что о нем можно говорить отдельно.



Автор примеряет на себя модель «Нюрнбергской девственницы»

ствах и недостатках ее отдельных видов. В основном речь идет о гуманности, человеческом достоинстве и справедливости. Только раньше говорили о том, как выбрать наиболее подходящий с этих точек зрения способ умерщвления, а теперь доказывают, что уважение достоинства, гуманность и справедливость требуют отказа от казни как таковой..

Этот тезис родился в связи с моим интересом к процессам инновации в самых разных областях человеческой жизни. Мне показалось, что *история смертной казни позволяет выстроить семантическое пространство признаков, на основе которых люди решали вопрос о предпочтениях того или иного ее вида.* После чего можно будет проследить, каким образом происходил и происходит перенос значений с одних действующих лиц, обстоятельств и видов казни на другие. С этой точки зрения особый интерес представляют истории изобретения новых видов казни, таких как электрический стул или смертельная инъекция, наглядно демонстрирующие действие механизмов инновации. И это еще одно оправдание обращения к теме казни.

Интересно, что похожая проблема оправдания выбора темы, которая выглядит неприличной, стояла у самого Моне-

стве. Он говорит, что после многочисленных работ, отвечающих на вопрос «почему?», ему захотелось ответить на вопрос «как?», то есть написать о смертной казни «под столь бесстрастным и смелым углом зрения». То есть просто потому, что это интересно. Но Монестье чувствует потребность в оправдании своего интереса и задает риторический морализаторский вопрос: «Когда же научный, технический и медицинский прогресс прекратит подталкивать общество к варварству?»² Ему вторит автор предисловия к книге Го Бриссоньер: «Историческое исследование видов смертной казни [...] похоже на вызов. Ведь мы привыкли рассматривать этот вопрос скорее с принципиальной точки зрения. Мы “за” или “против”. Однако обзор используемых методов с описанием страданий приговоренного и его возможностей искупления вины приводит к выводу, что на земле царит зло, а упования на прогресс тщетны. Зачем же рассказывать об этом?»³.

Казнь как зрелище

В этой ситуации возникает следующее предположение: сегодня зрелище смертной казни и казнь как тема обсуждения парадоксальным образом содержат в себе *нечто отталкивающее и привлекательное одновременно*. Что же привлекает многих из нас в смертной казни? Смерть как таковая или казнь? Наглядность границы жизни и смерти? Сакральность перехода? Вид казнимого тела? Другой вопрос: всегда ли и всем казнь казалась отвратительной? Это вопрос риторический, так как очевидно, что в течение большей части известной истории человечества она была любимым развлечением толпы. Да и сегодня в некоторых странах репортажи о смертной казни транслируют по телевидению. В фильме Шона Мортон «Смерть в прямом эфире» обыгрывается фантастическая (пока) ситуация телеигры в русскую рулетку как эффективный способ поднятия рейтинга канала. В этом кино все хотят смотреть передачу, в которой один из участников убивает себя перед камерой.

² Монестье М. Смертная казнь : пер. с фр. М. : ИД «Флюид», 2008. С. 12.

³ Там же. С. 7.

Этические и юридические дискуссии о допустимости смертной казни — относительно недавнее изобретение. Одним из первых европейских мыслителей, обсуждавших эту тему в конце XVIII в., был Ч. Беккариа. Первая публичная дискуссия состоялась 1 июня 1791 г. в революционной Франции, когда Робеспьер высказал свои аргументы против казни: во-первых, она несправедлива, во-вторых, не предотвращает дальнейших преступлений, но способствует им⁴. Реально же публичная смертная казнь сохранялась в Европе как что-то само собой разумеющееся до середины XIX века. Если тогда народ и возмущался, то не столько казнью как таковой, сколько несправедливостью применения ее каких-то конкретных видов.

В древности казнь была не только самостоятельным зрелищем, но и элементом театрального представления. В этом качестве она могла быть *либо скучная, рутинная, либо интересная, с творческим подходом*. Ю. Монтепье пишет про Древний Рим: «После утренней охоты, во время перерыва на обед, казнят тех, кого не отдали на растерзание зверям, иногда с затайливыми художественными выдумками, чтобы потешить не только плебс, но и детей, на самых верхних ступеньках с учителями. Устроители жаждут разнообразить скучное сжигание на кострах поучительными сценическими постановками [...] Мы видим машущего крыльями Икара. Он не решается прыгнуть. [...] Крепкая рука толкает его в спину. [...] Он прыгает и с криком разбивается»⁵.

Сегодня для многих казнь *a priori* выглядит омерзительной с моральной точки зрения, и поэтому ее эстетические аспекты не обсуждаются. Но раньше *казнь и все, что с ней связано, могло рассматриваться как своеобразный предмет искусства, быть красивым или нет*. Например, когда головы рубили вручную, красиво исполненным мог быть удар, а когда появилась гильотина, в качестве красивых могли восприниматься какие-то иные части ритуала. «Примером образцо-

⁴ Робеспьер М. Речь об отмене смертной казни / пер. Л. К. Никифоров : репринтное издание 1906 г. М. : Типография т-ва И. Д. Сытина. Редактирование Allpravo.ru, 2004. URL: <http://web1.law.edu.ru/doc/document.asp?docID=1155903> (Дата обращения 18.06.10)

⁵ Цит.по: Монестье М. Смертная казнь. С. 32.

вого обезглавливания может служить казнь Болье де Монтиньи, в июле 1737 года проведенная палачом Прюдомом. Одним ударом палач отсек приговоренному голову и показал ее народу со всех сторон, после чего положил на землю и стал кланяться публике, как актер. «Толпа долго аплодировала его ловкости», — свидетельствует хроника⁶. Брестский палач Ханце имел привычку выкладывать в ряд на краю эшафота отрубленные головы и прославился тем, что 11 декабря 1794 г. выложил в идеально ровную линию 26 голов⁷.

В качестве зрелища казнь может провалиться, как это случилось с первым публичным применением гильотины в Париже в 1792 г., когда казнили вора Жака Пелетье. «Премьера гильотины чисто технически прошла успешно. Пелетье казнили точно так, как описывал, выступая в Учредительном собрании, Гильотен: с двухметровой высоты со свистом упал семикилограммовый нож, и голова казненного скатилась в корзину. Толпа была разочарована: «Как, и это — все?!» Площадь освистала палача, а затем принялась распевать песенку: «Верните мне добрую виселицу»⁸.

Однако первое разочарование гильотиной сменилось ее культом. «Статус жертв спас гильотину», — писал Жильбер Ж.Калландро. «Вязальщицы и санкюлоты с восторгом наблюдали, как сплетают с плеч знаменитые головы: королевы, принцев, генералов. Членов парламента...» [...] Гильотиной и сценами обезглавливания стали украшать игрушки, безделушки, мебель, посуду. Магазины помещали гильотину на вывески. Народ принял ее радостно и непринужденно. Во дворце правосудия сотнями продавали миниатюрные модели гильотины из красного дерева. «Нередко, — пишет в 1793 году депутат Мерсье, — отец семейства, учитель, хозяин мастерской водили детей, учеников или подмастерьев на казнь, чтобы преподать им урок добродетельного поведения»⁹. На казнь толпу зазывали громкими криками уличные торговцы.

⁶ Монестье М. Указ. соч. С. 196.

⁷ Там же. С. 284.

⁸ Как родилась гильотина // По материалам сайта «Эхо планеты». URL: http://emigration.russie.ru/news/8/4607_1.html (Дата обращения 18.06.10)

⁹ Монестье М. Указ. соч. С. 228.

Во время казни толпа оценивала скорость действий палача, подсчитывая количество казненных в единицу времени. Для богатой публики казнь становилась поводом для приемов и вечеринок, заканчивающихся на рассвете у эшафота, когда начиналось гильотинирование.

В Европе второй половины XIX века казнь все еще воспринималась в качестве зрелища. Последняя публичная казнь в Англии состоялась в 1868 г. Публичные казни во Франции были отменены только в 1939 г. «Во время второй Парижской выставки исполнение казни над убийцами Allerto и Seller было как бы одной из приманок иностранцев. Известное английское агентство для путешественников Кука и С° поставило присутствие на казни в программу своих экскурсий по Парижу, и в день казни 7 его громадных экипажей (более чем на 40 человек каждый), переполненных благородными джентльменами и леди, с раннего утра дежурили на месте казни»¹⁰. В 1873 г. на одну из казней в Париже собралось более 60 тысяч человек, в 1878 г. — 30 тысяч. В 1891 г. любители этого зрелища резервировали себе места за три дня до казни¹¹.

Зрелище казни должно было обладать определенными качествами: не быть скучным, но и не отталкивать. Например, в 1790 г. в Англии четвертование за измену заменили для женщин костром, поскольку он, по словам лорда Логборо, «производил на зрителей куда более сильное впечатление, чем простое повешение»¹². То есть повешение скучно, четвертование зрелищно, но слишком шокирует, а костер предпочтительнее в качестве своеобразной золотой середины.

Зрелищность костра семантически связана с *показательностью и назидательностью* этого способа казни. Казнь была как бы сообщением, содержащим моральное наставление и играющим важную роль в воспитании как взрослых, так и детей. В Европе на костры отправляли либо за самые жесто-

¹⁰ Таганцев Н. С. Уголовное право (Общая часть). Часть 2. По изданию 1902 года. Allpravo.ru. 2003. Примечание 10 к главе «Доводы 'за' и 'против' смертной казни». URL: <http://www.allpravo.ru/library/doc101p0/instrum106/item998.html> (Дата обращения 25.06.10)

¹¹ Монестье М. Указ. соч. С. 229.

¹² Там же. С. 89.

кие уголовные преступления, либо за супружескую измену, инцест, содомию, зоофилию, либо за колдовство и преступления против религии. Вообще назидательными считались мучительные способы казни и такие, когда тело казненного выставлялось на всеобщее обозрение. Вероятно, первое связано с надеждой на воспитательный эффект ужаса и сострадания, а второе — на длительность воздействия. Поскольку медленная смерть часто была также и мучительной, эти два эффекта наиболее полно объединялись в таких способах казни, как распятие и сажание на кол, когда жертва могла мучаться на виду у публики от нескольких часов до нескольких дней. С этой точки зрения интерес представляет изменение смысла колесования: сначала колесо использовали как инструмент, на котором ломали преступнику кости, после чего он оставался на колесе для всеобщего обозрения; затем для осуществления казни стали использовать Андреевский крест и другие специальные приспособления, а колесо сохранилось в качестве способа презентации тела и публичного назидания.

Отношение к казни как к зрелищу и элементу карнавала сохранялось в некоторых странах еще в конце XX века. «В Пекине казни обычно проводят на "Народном" стадионе в присутствии пятидесяти тысяч человек и официальных лиц, сидящих на почетных трибунах. Процедура строится на принципах театрального действия. Осужденные стоят перед толпой, опустив головы. На шею у каждого висит табличка с именем, перечеркнутая крестом, что значит, что он уже не принадлежит миру живых. Тип и количество преступлений, фигурирующие на табличке, объявляют через громкоговоритель. [...] В Либерии в 1980 году казнь на пляже Монровиады тринадцати высокопоставленных чиновников и бывших министров прошла в атмосфере веселой ярмарки с народными гуляньями. Заключение провезли на микроавтобусе сквозь толпу любопытных — жестикулирующих и тараторящих мужчин, женщин, детей. [...] Как только официальная казнь закончилась, солдаты приблизились, дали еще несколько очередей по окровавленным трупам, а потом стали фотографироваться на память, позировав и улыбаясь»¹³.

¹³ Монестье М. Смертная казнь. С. 247–248.

Смертная казнь становится новостным поводом и объектом масс-медиа. «В 1870 году больше двадцати пяти тысяч человек собрались посмотреть на казнь Тропмана. Серию убийств, совершенных им в Пантене, в деталях описывала ежедневная газета "Пти Журналь", выходившая во время процесса полумиллионным тиражом. Ответственный редактор господин Мийо устроил после казни праздник для пятисот своих друзей и сотрудников. С удовольствием назвав цифру принесенного отчета дохода, он предложил тост "в память об убийце — благодетеле газеты"»¹⁴.

В XX веке о казнях не только пишут в газетах, но рассказывают по радио, снимают документальное и игровое кино, передают репортажи с места проведения казней и показывают их в прямом эфире. Например, в 1970-1985 гг. в Камеруне, Заире, Эфиопии, Иране, Кувейте, Мозамбике, Судане, Ливии, Пакистане, Сирии, Уганде проводили публичные повешения, которые снимали для показа по телевидению или транслировали в прямом эфире¹⁵. С начала 1980-х казни транслировались по радио и телевидению в Анголе, Камеруне, ОАЭ, Габоне, Экваториальной Гвинее, Ираке, Иране, Сирии, Мозамбике, Пакистане, Уганде, Северном Йемене, Сомали, Либерии, Нигерии, Чаде, Судане, Китае. «Чаще всего таковыми казнями, собиравшими тысячи зрителей, становились расстрел и повешение. В 1992 г. в Афганистане публично повесили 27 человек, в Саудовской Аравии обезглавили 66 человек, в Албании расстреляли 17 человек»¹⁶.

Масс-медиа становятся одним из факторов, влияющих на выбор способа казни: *казнь оценивается с точки зрения того, как она выглядит на экране*. Так, в 1977 г. в Оклахоме и Техасе были приняты законы об использовании смертельной инъекции в качестве официального способа казни. В Оклахоме с самого начала постановили использовать две инъекции: сначала анестезирующую, а затем убивающую. Однако в Теха-

¹⁴ Там же. С. 229.

¹⁵ Об этом тоже рассказывает М. Монестье. Поскольку его книга лежит в основе данного обсуждения, в дальнейшем я не буду на нее ссылаться там, где нет прямых цитат: если какой-то факт приведен без ссылки, значит, он взят из этой книги. — А. С.

¹⁶ Монестье М. Указ. соч. С. 270.

се законодатели первоначально отклонили поправку об использовании анестезии, не желая облегчать смерть преступникам. «В конечном счете поправку приняли после постановления Федерального суда, разрешившего освещать в прессе казни, проходящие в штате: нельзя допустить, чтобы телевидение показывало людям слишком долгую и мучительную агонию»¹⁷.

Казнь как прообраз порнографии

Казнь женщин часто имела сексуальную подоплеку, позволяющую рассматривать ее как прообраз современной порнографии. Думаю, помимо прочего, привлекательность казни в древности могла быть связана и с этим ее аспектом. С этим же связана возможность оценивать казнь как *содержащую или нет сексуальное надругательство* над жертвой.

В Древнем Риме приговоренные к смерти женщины участвовали в театральных постановках, где в соответствии с сюжетом пьесы отдавались на соитие с животными, символизирующими похотливость. Если соитие с медведем, ослом или другим животным не убивало женщину, ее незаметно удушали.

В Древнем Риме перед казнью девственницы ее по обычаю насиловал ликтор¹⁸, чтобы обойти закон, запрещающий казнь девственниц. Эта практика и связанные с ней представления, находят продолжение в последующей европейской истории. Говорят, что уже обезглавленную Марию Стюарт изнасиловал палач. А когда сжигали на костре Жанну д'Арк, ее девственность также привела к тому, что зрелище имело сексуальный аспект. Дело в том, что обычный для Англии и Франции метод сжигания преступника на костре заключался в том, что человека обкладывали поленьями и соломой целиком и поджигали со всех сторон. Таким образом, во время казни осужденного не было видно. Однако для Жанны д'Арк сложили особый костер, чтобы за ней можно было наблюдать снизу, и толпа вдоволь нагляделась на то, как горит ее

¹⁷ Монестье М. Указ. соч. С. 278.

¹⁸ Ликтор в Древнем Риме – это стражник, сопровождающий высших должностных лиц государства и исполняющий приговоры по отношению к римским гражданам, в отличие от карнифекса (буквально – мясника), наказывающего всех прочих.

тело. Суд установил, что она заключила сделку с дьяволом, чего не могла сделать непорочная дева. Поэтому ходили слухи, что пламя над ней не властно. Согласно анонимному автору – современнику событий, регент Бедфорд хотел показать народу, что половые органы Жанны горят, а значит, сделка с дьяволом состоялась. «Он хотел, — пишет Обыватель, — чтобы сгорело платье и жертва осталась нагой, дабы развеять сомнения народа. Пусть на время от нее отведут огонь, чтобы каждый разглядел ее и все то сокрытое, что только возможно и должно быть у женщины»¹⁹.

На примере Жанны д'Арк мы видим, что казнь можно оценивать с точки зрения того, *насколько прилично или неприлично выглядит жертва*. Это всегда казалось особенно важным в отношении казнимых женщин, и особенно в отношении их ног. Когда в XV веке знатным японским женщинам разрешили делать джигай, т. е. вскрывать себе горло кинжалом, их заранее обучали технике исполнения этого ритуала. Один из аспектов заключался в том, что ноги следовало связывать под коленями, чтобы умирающее тело не приняло неприличной позы. Во Франции из соображений благопристойности женщин не вешали до середины XV века. Считалось неприличным смотреть, как дергаются их ноги, поэтому женщин закапывали заживо. Когда в 1448 г. одна цыганка вытребовала на суде право быть повешенной, ей во время казни обвязали колени полами юбки.

Иногда, наоборот, женщину наказывали обнаженной именно для того, чтобы ее дополнительно унижить. Думаю, именно это имело место, когда в Перудже в 1851 г. Марию Биоджи раздели донага и подвергли бичеванию за публичные призывы к отказу от курения. Этот случай — еще и пример того, как в недавнем прошлом жестоко наказывали за действия, которые сегодня являются образцом добродетели.

Очевидным образом содержит сексуальное унижение такая казнь, как сажание на кол, поскольку женщин этим способом казнили через половые органы, а мужчин — через анус. При этом казнь мужчин могла символизировать их гомосексуальность. Так, Р. Вильнев пишет, что дядя иракского короля в 1958 г. «был посажен на кол, чтобы кара настигла

¹⁹ Там же. С. 84.

его через место его греха»²⁰. Другие сексуально унижительные виды казни — перетягивание пениса, а также введение в вагину или анус «груши ужаса» — металлического аппарата с шипами, раскрывающегося изнутри. Символику сексуально-надругательства содержала и такая казнь, как разрезание на куски, которая обычно начиналась с выдирания груди и половых органов.

Казнь достойная и унижительная

Приведенные выше примеры показывают, что казнь может быть *либо достойной, либо унижительной*. Это касается не только сексуального надругательства, но и других аспектов казни. В целом можно предположить, что достоинство или унижительность казни зависела в разные времена и у разных народов от того, каковы были *инструменты* казни, кто выступал в роли *палача*, была ли казнь *публичной или частной*, как выглядело *казненное тело*, сохраняло ли оно целостность и возможность быть похороненным в соответствии с обрядами, от того, в какой мере казнь символизировала *социальное положение* жертвы и *степень аморальности* преступления.

Например, разрывание собаками и другими животными всегда считалось оскорбительным и позорным видом казни. В Древнем Риме так казнили чужеземцев и дезертиров, а затем — христиан, т. е. тех, кто или не считался вполне человеком, или ставил себя вне общества и закона. Более достойной считалась смерть гладиаторов путем рассечения мечом горла, так же казнили врагов, не желавших сдаваться в плен и перешедших в христианство легионеров. В средневековой Европе смерть от клинка считалась единственным достойным видом казни для дворянина. Позже в качестве достойной казни стал рассматриваться расстрел. Нацистские преступники на суде в Нюрнберге, считая себя военнослужащими, добивались замены повешения расстрелом. Но им в этом отказали. Здесь очевиден символизм: достойная казнь — это смерть, подобная смерти солдата в бою, а вешают тех, кто этого не достоин.

В Японии характерно первоначально было не самоубийством, а казнью, когда сам осужденный или его друзья приво-

дили приговор в исполнение. Это было более достойно, чем быть обезглавленным палачом. Существовало несколько способов казни, в зависимости от ранга осужденного. Представитель мелкой знати стоял между двумя офицерами и наклонялся, чтобы взять лежащий перед ним деревянный меч, и в это время один из офицеров отрубал ему голову. Среднепоместный дворянин сам вспарывал себе живот, после чего помощник отрубал ему голову. Дворянин высшего ранга сам вскрывал себе живот, а затем и горло, чтобы избежать отрубания головы.

Аналогичный обычай существовал и в Китае. Когда император выносил смертный приговор, он предоставлял мандаринам выбор между публичным отсечением головы и тихой смертью дома. В последнем случае приговоренному отправляли пакетик с ядом, желтую или белую — в зависимости от сана — шелковую веревку, либо золотую фольгу. Фольга прислонялась ко рту, вдыхалась, и человек задыхался. Очевидно, такая смерть рассматривалась как более достойная, чем публичная казнь.

Способ казни традиционно символизировал, с одной стороны, совершенное преступление, с другой стороны, соответствовал социальному положению осужденного. «Сводникам отрезали пальцы ног, богохульникам — язык, вора отсекали руку или вырывали глаза, насильникам или уличенным в запретной любви — половые органы»²¹. В средневековой Европе разбойников обычно колесовали, цареубийц четвертовали, фальшивомонетчиков варили живьем, воров вешали, еретиков сжигали. Дворянам рубили головы мечом, но иногда им отказывали в этой привилегии, чтобы подчеркнуть тяжесть преступления и дополнительно унижить. Мучительность наказания соответствовала степени вины. Так, когда во Франции ввели дыбу для наказания сначала военных, а затем и гражданских лиц — бродяг, богохульников, должников и нарушителей общественного порядка — тяжесть груза, привязываемого к ногам жертвы, определялась тяжестью преступления.

Символом унижения всегда считалась виселица, причем чем выше находилась перекладина, тем унижительнее была казнь, а повешение головой вниз считалось более унижительным, чем головой вверх. Еще более унижительно подвешива-

²⁰ Монестье М. Указ. соч. С. 59.

²¹ Там же С. 66.

ние вниз головой за половые органы. В дохристианскую эпоху унижительным считалось распятие, но затем в христианской Европе оно было повсеместно отменено, его применение стало рассматриваться как богохульство. В некоторых исламских государствах оно и сегодня является дозволенной и, очевидно, унижительной мерой наказания. Унижительны все виды казни, предполагающие сексуальное надругательство над осужденным, прежде всего, сажание на кол. Унижительным считалось закапывание живьем, так как символизировало развратность жертвы: закапывали за предательство, детоубийство, гомосексуализм, скотоложество. Униительно утопление: топили неверных жен и их любовников, гулящих женщин, отцеубийц, предателей, трусивших на поле боя воинов, заразных больных. По той же причине униительно забивание камнями. В исламских странах, живущих по законам шариата, его применяют за супружескую неверность, гомосексуализм, изнасилование. В средневековой Швеции камнями забивали женщин за те преступления, за которые мужчины колесовали.

Колесование считалось в Европе самым унижительным видом казни. «Даже виселица не так омерзительна, как колесо», — писал Т. Готье²². К колесованию обычно приговаривали злостных уголовных преступников и наказание колесованием за незначительные преступления или преступления по неосторожности народ воспринимал как несправедливость. Считается, что именно после такого случая Людовик XVI упразднил колесование во Франции незадолго до революции. Дело заключалось в том, что молодой кузнец случайно попал брошенным молотком в голову отца и убил его. Когда юношу должны были колесовать, толпа смяла эшафот и освободила его, после чего сожгла обломки эшафота, Андреевского креста и колеса и принялись танцевать фандолу. В итоге юношу помиловали, а колесование отменили как казнь. Я же делаю из этой истории следующий вывод: народ воспринимал в качестве несправедливых не саму смертную казнь и не колесование как таковое, а его применение в случае непреднамеренного отцеубийства. Возможно, что другой способ казни, более достойный и менее жестокий,

²² Монетье М. Указ. соч. С. 134.

был бы воспринят народом как вполне уместный.

Виды казни, таким образом, соответствовали видам и степеням тяжести преступления. *Казнь как таковая сама по себе не рассматривалась как высшая мера наказания.* В этом качестве она стала рассматриваться лишь относительно недавно. Основную роль в этом процессе сыграло *уравнивание всех видов преступления и категорий преступников* перед гильотинной в революционной Франции и уравнивание всех тяжких преступлений перед виселицей в Англии²³. Когда доктор Гильотен убеждал революционных французских депутатов узаконить новый вид казни, он говорил о равенстве перед смертью, независимо от совершенного преступления, чинов, званий и заслуг виновного. В июне 1791 г. они проголосовали за сохранение смертной казни, после чего несколько месяцев обсуждали сравнительные преимущества повешения и обезглавливания и склонились к последнему, потому что оно традиционно считалось привилегией благородного сословия.

В дополнение к тому, что гильотина сама по себе была своеобразной привилегией, приговоренному к казни на ней гарантировались особые права: отдельная камера, освобождение от работы, дозволение курить, читать и писать без ограничения, дополнительное питание и неограниченное число передач, а также то, что казнь не состоится в воскресенье, во время религиозного праздника или 14 июля. Таким образом, гильотина не унижала, а символизировала равенство и достоинство всех граждан.

Англия же долгое время оставалась страной виселиц, в которой «к повешению приговаривали без учета смягчающих обстоятельств за любую провинность вне зависимости от степени тяжести»²⁴. Еще в 1823 г. число преступлений, за которые в Англии приговаривали к виселице, превышало 350. В 1837 г. их оставалось 220, в 1839 — 15, в 1861 — 4.

²³ С точки зрения современного права, существует деление смертной казни на квалифицированную и некавалифицированную. При квалифицированной смертной казни за разные преступления могут назначаться разные её виды, при некавалифицированной — законодательство предусматривает один вид смертной казни для всех преступлений, за которые может быть вынесен смертный приговор.

²⁴ Монетье М. Указ. соч. С. 178.

Публичное повешение детей в Англии просуществовало до 1833 г., когда к виселице приговорили девятилетнего мальчика за то, что он украл чернила. Общественное мнение посчитало тогда приговор несправедливым, и он был отменен.

Унизительность утопления в воде и жестокость смерти на костре семантически связаны с верой в очищающую силу воды и огня. Многие виды смертной казни, вероятно, ведут свое происхождение от обрядов жертвоприношения, где *огонь и вода — средства очищения* не только тела жертвы, но и ее души. Очевидно, поэтому они выбирались как средства казни наиболее аморальных преступников, чьи души требуют очищения в особой степени. Это, таким образом, особого рода гуманизм по отношению к жертве. Возможна и противоположная ситуация: *казнь может не очищать душу, но еще более осквернять ее морально*. Например, кальвинисты во время религиозных войн в Европе рекомендовали «связывать католиков парами и оставлять умирать от голода, чтобы они съедали друг друга»²⁵.

Происхождение казни от жертвоприношения подтверждается верой в магические свойства мест и предметов казни, а также особым социальным статусом палачей. Особые магические свойства традиционно приписывались виселицам и повешенным. Считалось, что части тела повешенного, куски веревки и виселицы помогают в лечении болезней и приносят удачу, а под виселицей растет корень мандрагоры. Целительные способности приписывались и палачам.

Казнь мучительная и милосердная

Раньше часто специально заботились о том, чтобы казнь была как можно более мучительной. С этой целью казнь *продлевали* и делали ее, по возможности, *болезненной*. В Древнем Риме, например, с целью продления зрелища отдавали жертву на растерзание медведям, которые убивали медленнее, чем львы или тигры. Согласно преданию, во время распятия святого Андрея, ему не стали прибавлять руки и ноги гвоздями, но привязали их веревками, чтобы пытка продлилась дольше. Существовали специальные способы медленного и мучительного повешения. Например, повешение за под-

²⁵ Монестье М. Смертная казнь. С. 37.

мышки гарантировало длительную агонию. В XVIII—XIX вв. в Китае применяли удушение специальной шейной колодкой, которое могло длиться часами и даже сутками. Мучительной была смерть от голода и жажды средневековых католических священников, которых подвешивали в клетке перед собором или ратушей, потому что закон запрещал проливать их кровь. Также мучительной была смерть от голода с «маской голода» на лице или с «грушей ужаса» во рту.

Костер считался более мучительным и унизительным, чем смерть от голода. Так, в 1485 г. во Франции король помиловал женщину, убившую своего мужа, и вместо сожжения ее замуровали живьем. Несмотря на мучительность кастра как такового, его могли модифицировать с целью усиления мучений. «При Франциске I осужденного привязывали к концу длинной балки, закрепленной на верхушке столба, раскачивая эту балку, человека то опускали в огонь, то поднимали обратно, чтобы растянуть казнь»²⁶. Иногда осужденного не сжигали на костре, а сажали на раскаленные угли, варили или поджаривали в масле. Так, например, пытали католиков гугеноты во время религиозных войн во Франции. Аналогично, смерть на колу, мучительная сама по себе, могла быть растянута на несколько дней путем применения особого тонкого кола с закругленным концом.

Мучительной была казнь путем распиливания тела, особенно продольного, начинаемого не с головы, а с промежности. Гугеноты распиливали католиков с помощью натянутой веревки, кладя обнаженную жертву на нее животом. В Индии, Китае и Персии для продления предсмертных пыток голову не рубили, но медленно отпиливали мечом, постепенно погружавшимся в плоть под тяжестью собственного веса. В XX веке красные кхмеры в Камбодже применяли медленное распиливание горла пальмовым листом.

Мучительно четвертование, сдирание кожи, разрезание на ремни, расчленение. «Одно время китайцы практиковали расчленение, но потом оставили этот метод, отдав предпочтение разрезанию, которое, по их мнению, было куда более болезненным и изощренным»²⁷. Мучительна смерть с приме-

²⁶ Там же. С. 85.

²⁷ Там же. С. 66.

нением специальных орудий пыток, таких как «Нюрнбергская девственница» — вертикальный саркофаг с длинными и острыми шипами, которые пронзали все части тела, не затрагивая ни одного жизненно важного органа.

Длительность и мучительность казни могла гарантироваться специальными правилами. «В 1979 году в Иране была провозглашена Исламская Республика, и в уголовный кодекс вернулось забивание камнями. Законом определено, что смерть не должна наступить после первого удара. “Камни не должны быть крупными, чтобы осужденный не умер, получив один-два удара, но и не должны быть мелкими, чтобы никто не мог назвать их камешками”»²⁸.

Иногда во время расстрела взвод получает специальную команду не убивать первым выстрелом. «Так, в 1986 году военный правитель нигерийского штата Нигер приказал, чтобы заключенных, приговоренных к смерти за кражу при отягчающих обстоятельствах, казнили последовательными очередями, при первом залпе целясь в лодыжки. По словам официального представителя, “это было необходимо не только для того, чтобы вооруженные грабители искупили свою вину, но и чтобы страдали перед смертью”»²⁹.

Милосердие по отношению к осужденному в древности проявлялось в том, что его убивали *быстро* или, по возможности, *безболезненно*. Эти два признака постепенно составили основу представления о *гуманной* казни. Уже у древних иудеев был обычай облегчать смерть распятым на крестах. Смерть на кресте наступала от удушья, а не от голода, жажды или потери крови, как думают многие. Если распятый мог приподниматься на руках и ногах, чтобы продолжать дышать, его агония продлевалась. Поэтому ему из милосердия ломали ноги и предлагали питье, притупляющее чувствительность к боли.

В средневековой Европе во время колесования к обычным восьми ударам, ломающим руки и ноги, палач мог добавить два-три удара в грудь, завершив ими казнь. Они назывались «удары милосердия». Судьи, приговаривавшие к колесованию или костру, могли принять во внимание особые обстоятельства дела и указать в приговоре, что осужденный

²⁸ Монестье М. Смертная казнь. С. 157.

²⁹ Там же. С. 244.

заслуживает *retentum* — особой милости, состоящей в том, что палач незаметно удушал жертву в самом начале казни. Эта приписка к приговору не оглашалась, ее держали в тайне как от публики, так и от самого осужденного.

В разных странах существовали обычаи, согласно которым палачу нужно было дать взятку, чтобы казнь прошла безболезненно. Вот рассказ о публичной казни в Китае в период между мировыми войнами. «Перед каждым осужденным палач взмахивает саблей и наносит удар. Голова замирает будто в нерешительности, а потом катится по земле. [...] Только один осужденный не был обезглавлен сразу. Его голова скатилась с плеч лишь после пятого удара, жертва страшно кричала”. По словам военного атташе, это произошло потому, что осужденный не заплатил “чаевых” палачу»³⁰.

Казнь иногда оказывалась мучительной вследствие *неквалифицированности* исполнителей или несовершенства инструментов. Такие случаи обычно воспринимались как особо жестокие, безобразные и антигуманные, что нередко давало толчок к поиску нового вида казни. Возможно, что неудачная казнь графа де Шале в 1626 г. стала причиной того, что уже в 1632 г. герцогу де Монморанси голову отрубили с помощью специальной машины.

Графа де Шале невинно обвинили в заговоре и, чтобы несправедливая казнь не состоялась, истинные заговорщики подпоили палача. Однако на роль палача в тюрьме нашли висельника. «Не затыгивай, дружище», — шепнул палачу 26-летний граф. Однако вышло иначе. Палач-дилетант не знал, что меч перед казнью полагается наточить. Первым ударом он лишь сбросил несчастного на помост, после чего начал беспорядочно тыкать его по шее. Из толпы, пришедшей поглазеть на зрелище, стали подавать советы. “Вот, держи, может, хоть этим доконаешь!” — крикнул некий бочар и бросил на эшафот долото. Растерявшийся палач взял его, но только с 34-го удара голову Шале удалось отделить от туловища. До 29-го он еще кричал...»³¹

³⁰ Там же. С. 196.

³¹ Как родилась гильотина // По материалам сайта «Эхо планеты». URL: http://emigration.russie.ru/news/8/4607_1.html (Дата обращения 18.06.10).

Это далеко не единственный случай неудачных попыток быстро и безболезненно отрубить голову мечом. Например, в 1766 г. к смерти приговорили французского графа Лалли-Толландаля, и случилось так, что молодой палач Шарль-Анри Сансон еще ни разу в жизни не казнил дворянина и не имел практического опыта обращения с мечом. «Шарль-Анри поднял меч и, сделав три оборота в воздухе, обрушил его на шею старика. В этот миг его длинные седые волосы развязались, и лезвие меча скользнуло по ним, разбив осужденному челюсть. Лалли-Толландаль упал, но тотчас же поднялся и снова встал на колени. Огромная толпа взорвалась, послышались оскорбления и угрозы. Один из слуг схватил осужденного за уши и приказал другим перепилить затылок зазубренным от предыдущего удара лезвием...»³²

Гильотина в этом контексте воспринималась не только как способ казни, который всех уравнивал, но и как надежный способ, предотвращающий превращение казни в пытку. С этой точки зрения интересно, что революционный закон 1791 г. одновременно запрещал пытки во время следствия и предписывал любому приговоренному к смерти рубить голову. Для того, чтобы практически реализовать эффективный механизм гильотины и не превратить гильотинирование в резню, палачу требовался помощник, которого позже прозвали «фотографом». Он следил за тем, чтобы осужденный лежал прямо, не втягивал и не наклонял голову, при необходимости оттягивая ее за волосы или за уши.

Жестокие казни постепенно стали восприниматься в Европе как признак неразвитости общества, а быстрые и эффективные казни — как признак *цивизованности*. Так, декабристы были первоначально приговорены к четвертованию, но Николай I заменил его на «менее варварское» повешение. Пример того, как в России XIX века понимались милосердие и цивилизованность, дает история отмены смертной казни при Елизавете Петровне. В 1744 году в заговоре была уличена Наталья Федоровна Лопухина. «Приговор был ужасен: Лопухину с мужем и сыном, вырезав языки, колесовать. Елизавета Петровна отменила смертную казнь: Лопухину с мужем и сыном, по вырезании языков, велено

³² Монестье М. Смертная казнь. С. 203.

было бить кнутом, прочих — только бить кнутом»³³. Кроме того, у Лопухиных конфисковали имущество, а после отрезания языка и бичевания сослали в Сибирь. С одной стороны, это был акт гуманизма, с другой, наказание кнутом часто обозначало смерть. По этому поводу пишут, что отмена смертной казни Елизаветой Петровной на деле обозначала замену некавалифицированной казни квалифицированной. Бичевание в России проводилось специальным кнутом из тонких кожаных ремней с металлическими шариками на концах либо из ремней, выделанных желобком, с твердым кожаным «когтем» на конце. В 1845 г. такой кнут был официально заменен на плети, применяемые до 1863 г.³⁴ Этот акт также рассматривался как проявление гуманизма.

Постепенно под гуманной цивилизованной казнью стали понимать казнь эффективную, *гарантирующую* быструю и безболезненную смерть. Парадокс заключается в том, что гуманность казни теперь обеспечивалась заменой палача-человека на бездушный механизм, построенный с использованием новейших достижений науки. *Человечность казни гарантировалась ее механизацией.*

В разных странах существовали собственные мнения о том, какой механизм наиболее эффективен в качестве инструмента гуманной казни. Так, в Португалии³⁵, Испании и их

³³ Елизавета Петровна // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. URL: <http://readr.ru/a-saharov-redaktor-elizaveta-petrovna.html> (Дата обращения 02.07.10).

³⁴ Аргумент цивилизованности казни — одни из самых очевидных примеров того, как обсуждения способов казни перерастают в разговоры о ее недопустимости. Сегодня российские противники смертной казни пишут о том, что вся цивилизованная Европа запретила смертную казнь, а в варварской России так и не ратифицировали Протокол №6 к Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод.

³⁵ Следует заметить, что Португалия была одной из первых стран, запретившей смертную казнь как таковую. Это произошло в 1867 г. — когда в других странах Европы еще практиковали публичные казни. Впервые в истории смертная казнь была отменена в 1744 году в России в период правления Елизаветы Петровны. В 1846 г. смертная казнь была запрещена американским штатом Мичиган. Первой западноевропейской страной, запретившей смертную казнь, была Сан-Марино (1848 г.).

колониях традиционно предпочитали гарроту — устройство для удушения, состоящее из закрепленных на столбе веревки и рычагов, с помощью которых она затягивалась вокруг шеи привязанного к столбу человека. Постепенно в целях достижения эффективности веревку заменили железной цепью, а затем — железным обручем, который затягивался специальным винтом. Для гарантии смерти к столбу крепился металлический выступ, раздавливающий мозжечок жертвы. В таком виде гаррота применялась в Испании еще в начале XX века. Затем процесс гуманизации гарроты продолжился.

«Поскольку эта последняя модель гарроты по-прежнему не отвечала гуманистическим идеалам, изобретателей попросили усовершенствовать систему.

Они справились с задачей, предложив устройство из двух колец.

Благодаря действию хитроумного механизма винт, отводил первое кольцо назад, а второе толкал вперед. Воздействие на позвонки двух разнонаправленных сил приводило к разрыву спинного мозга и почти мгновенной смерти»³⁶. Но и это не стало пределом совершенства. В 1962 году применили новейшую модель, ставшую чудом эффективности. «Когда винт поворачивали, он не только стягивал обруч, как в традиционных гарротах, но одновременно выдвигал тонкое лезвие, которое прорезало спинной мозг между двумя позвонками, что вызывало мгновенную смерть»³⁷.

Во многих странах мира наиболее эффективным, то есть гуманным, способом казни считался и продолжает считаться расстрел. Кроме того, смерть в результате расстрела — достаточно достойная смерть. Хотя организаторы казней, предпочитающие расстрел, часто заботились не о достоинстве жертвы, а о своих удобствах. Расстрел позволяет производить казни очень быстро, без предварительной подготовки, в массовом порядке. Расстреливать можно как публично, так и скрыто от публики. Это самый *производительный и недорогой* способ умерщвления. Именно поэтому его предпочитали другим видам казни многие революционные и тоталитарные режимы в XX веке.

³⁶ Монестье М. Указ. соч. С. 152.

³⁷ Там же.

Англичане считали наилучшим свой способ казни — повешение с использованием длинной веревки на эшафоте с раздвижным полом — и с сомнением относились к иноземным традициям и нововведениям, хотя постоянно создавали комиссии для их изучения. Они искренне полагали, что в Великобритании «изначально варварская казнь повешением успешно превращена в гуманный метод»³⁸. Например, Королевская комиссия в 1953 г. изучила все виды казни по критериям «человечности, надежности и приличия»³⁹ и пришла к заключению, что повешение должно быть сохранено. Что касается расстрела, эта комиссия отмечала, что он неприемлем, поскольку «не удовлетворяет главному принципу искомого метода эффективной и пристойной казни, не гарантируя мгновенной смерти»⁴⁰. Похожий упрек — неопределенность точного момента наступления смерти — эта комиссия высказала и относительно казни на электрическом стуле.

И еще один аспект гуманности наказания, как ее понимали в XX веке: гарантировать эффективность инструментов и наблюдать за осужденным должны люди с медицинским образованием. Так, согласно Пакистанскому уголовному кодексу конца XX века, вору ампутировали кисть правой руки, а за повторную кражу — руку и ногу. «Современный гуманизм» заключается в том, что «ампутацию проведет уполномоченный врач...»⁴¹. А в Иране на основе консультаций с медиками в 1987 г. была создана автоматическая машина по отрезанию рук.

Эта тенденция распространяется и на смертную казнь. Так технология и оборудование для смертельной инъекции очень сильно напоминают медицинские аналоги, на основе которых они созданы. Сторонники данного вида смертной казни видят ее достоинство в том, что эффективность и безболезненность гарантируются передовой медицинской наукой. Многие думают, что специалист по применению этой казни должен быть медиком. Это вызывает возражения ме-

³⁸ Там же. С. 179.

³⁹ Там же. С. 169.

⁴⁰ Там же. С. 243–244.

⁴¹ Там же. С. 67.

дицинской общественности. «Английская Королевская комиссия, долго изучавшая этот метод умерщвления, заявила, что подобную казнь может провести лишь квалифицированный врач. Это заявление глубоко оскорбило медицинскую ассоциацию и вызвало бурный протест. Королевская комиссия учла мнение медиков и высказалась за сохранение повешения. [...] Ввиду упорных слухов Американская ассоциация врачей сделала официальное заявление: “Смертельная инъекция не имеет ничего общего с медицинской практикой. Нет никакой необходимости привлекать представителя нашей профессии для проведения данной операции”»⁴².

Отношение к палачам

Отношение к палачам можно рассматривать как один из аспектов отношения к казни. Палачи могли быть отверженными или обладать привилегиями, но всегда считались людьми не от мира сего, находящимися в особых отношениях с загробным миром. В этом смысле они напоминают служителей религиозного культа. А в той мере, в какой религиозный культ заменяется культом государства, палачи являются его неотъемлемой частью.

Палачей презирали и, одновременно, их боялись. В «Законах Ману» о палачах написано следующее:

«10.51 Местожительство чандалов и швапачей должно быть вне селения. Утварь, используемая ими, это утварь, выброшенная по причине изношенности достойными. Имуществом их могут быть только ослы и собаки.

10.52 Одеждами — одеяния мертвых, пища должна им даваться в разбитой посуде, украшения их должны быть из железа, и они должны обязательно кочевать.

10.56 Им полагается всегда, по приказу царя, согласно шастрам, умерщвлять приговоренных к казни; они могут забирать одежды казенных, ложа и украшения»⁴³.

В традиционных обществах верили, что душа жертвы, не нашедшая успокоения в загробном мире, может стать при-

чиной неприятностей для того, кто лишил ее жизни. «В итоте обязанности палача возлагались на представителей так называемых “отбросов общества”. Причем, приветствовалось наличие умственных отклонений или животный образ жизни. Подобное предпочтение проистекало вовсе не из ханжеского прагматизма — мол, душа казнённого будет охотиться на того, кто заслужил сие своей мерзкой жизнью. Причина кроется в другом. Согласно представлениям традиционной культуры, так называемые “отверженные” — это посланцы “иного” мира в “нашем”. Такие же, как шаманы, колдуны или медиумы. Разве что способности у них иные. В любом случае, они “нездешние”, в силу чего обычные люди их и сторонятся. Именно пятно “нездешности”» позволяет им избежать ответственности за совершение казни: душа убитого зачастую просто не способна различить их на “этом” свете. [...] В случаях же, когда казнь проводили “обычные” люди, важнейшим условием безопасности являлась необходимость ограждать их от последнего взгляда умершего (считалось, что первый, попавший в поле его зрения после смерти, последует за ним). Отсюда берет начало традиция палачества многих народов мира — надевать жертве на голову мешок или завязывать глаза»⁴⁴.

В контексте обсуждаемой проблемы интересно то, как смещается значение последнего обычая: повязка, призванная охранять исполнителя казни, в наше время рассматривается как проявление гуманизма. Теперь жертве завязывают глаза, чтобы ей не было страшно, но не только для этого. Забота об исполнителях казни сохраняется, но теперь стараются спасти не столько их бессмертную душу, сколько притупить их совесть. Отношение к казни изменилось: *казнить в наше время не столько опасно, сколько стыдно*.

Палач может не вынести морального груза своей профессии. Так, Монестье пишет о палаче штата Нью-Йорк Т. Гилберте, который за несколько минут до казни отбросил электроды и выстрелил себе в голову. В 1923 г. отошел от дел палач Д. Эллис, поскольку не мог более смотреть на лица своих жертв; после этого он стал парикмахером, но в 1932 г. покончил с собой. Впрочем, среди палачей встречались и аб-

⁴² Монестье М. Указ. соч. С. 279–280.

⁴³ Цит. по: Медведев П. П. Смерть и воинская традиция. URL: <http://bear-loka.spb.ru/books/wardeath/page12/> (Дата обращения 21.06.10).

⁴⁴ Там же.

солютные циники: когда шведского палача Шелина в 1823 г. отстранили от казни на том основании, что один из осужденных был его сыном, он жаловался, что его лишают заработка. А палач Д. Берри, осуществивший с 1884 г. по 1892 г. более 200 казней, оставался при этом проповедником, любившим призывать слушателей к отмене смертной казни.

Отношение к палачам как к изгоям в какой-то мере имело место и в средневековой Европе. Монестье рассказывает, что палачам запрещалось причащаться в церкви. Так, в 1517 г. особо набожный палач Г. Вормс специально просил у Папы Римского разрешения причащаться, и тот разрешил ему делать это только 2 раза в год. Однако известный российский юрист Н. С. Таганцев, ссылаясь на «Исследования о смертной казни» Кистяковского, на историка Соловьева и другие источники, пишет, что в средневековой Европе палачи занимали высокое положение, в Германии их даже могли возводить в дворянское достоинство. В России Петр I и его приближенные Ромодановский, Голицын, Меншиков в 1698 г. сами рубили головы.

В конце XIX — начале XX вв. ситуация совершенно другая: палач — лицо отверженное и в Европе, и в России. В Сибири доходило до того, что даже среди тяжких преступников, которым сулили освобождение и очень большие деньги, трудно было найти желающего быть палачом. Многие предпочитали плети и каторгу исполнению обязанностей палача⁴⁵. Подобное отношение к палачам, как мы знаем, сохраняется в России и сегодня.

С этой точки зрения интересно посмотреть, как происходит перераспределение ответственности за исполнение казни. Традиционно казнь проводил палач, на котором полностью лежала ответственность за исполнение воли государства. Иногда он был судьей и палачом в одном лице, иногда — просто ответственным исполнителем. Он выполнял свою работу открыто, на глазах у всех, и именно он отвечал за то, что лично отправил осужденного в мир иной. Он же отвечал за качество подготовки инструментов и эффективность осу-

⁴⁵ Таганцев Н. С. Уголовное право (Общая часть). Часть 2. По изданию 1902 года. Allpravo.ru. — 2003. URL: <http://www.allpravo.ru/library/doc101p0/instrum106/item997.html> (Дата обращения 18.06.10).

ществления казни. У него могли быть помощники, но ответственность на них не перераспределялась.

Со временем появляются две тенденции. С одной стороны, в ряде стран запрещаются публичные казни и палачи начинают действовать анонимно. Это работа, подробности которой в современной Европе могут скрываться от соседей, друзей и родственников. Они могут знать, что человек работает в системе исполнения наказаний, но не подробности того, что и как он там делает. Стало неприлично показывать публике казни и стыдно публично называться палачом.

С другой стороны, широкое распространение расстрела приводит к пониманию, что он может быть эффективным только в случае исполнения наказания целым взводом. Но во взводе ответственность распределяется. Командует офицер или сержант, который сам не стреляет или осуществляет лишь контрольные выстрелы. А те, кто непосредственно расстреливают, никогда не знают, чья именно пуля оказалась смертельной для осужденного. Более того, в США, Франции и, возможно, в других странах существовала практика, согласно которой солдаты получали ружья, одно из которых было заряжено холостым патроном.

С тех пор, как казнь стали осуществлять с помощью сложных механизмов, подготовка которых к работе требует специальных знаний, ответственность стала распределяться в еще большей степени. Одни специалисты изготавливают механизм, другие готовят его к работе, третьи фиксируют на нем осужденного, четвертые нажимают по команде рычаги и кнопки. В итоге никто конкретно не отвечает за казнь, все как бы просто выполняют совместную работу, а казнит сам механизм. Думаю, что итогом этой эволюции рано или поздно станет осуществление казни специальным роботом, получающим команду от специального компьютера на основании введенной в него информации о соответствующем решении суда.

Экономика казни

Услуги палача в Европе всегда стоили довольно дорого. Это была не самая престижная, но хорошо оплачиваемая работа. В средневековой Франции заработок палача складывался из гонорара за проведение казни, личных вещей осуж-

денного, находящихся с ним в момент исполнения приговора, а также «командировочных», если палачу приходилось ехать к месту проведения казни. В столице расценки были в 2-3 раза выше, чем в других городах. Так, в Париже в середине XVIII в. повесить осужденного стоило 15 ливров, сжечь на костре — 90 ливров, отрубить голову — 100 ливров. Из этого примера видно, что *более достойная смерть обходится более дорого*. В конце XX в. накануне отмены смертной казни в 1981 г. французский палач получал зарплату, составляющую после выплаты налогов около 40000 франков в год.

Мы видим, что французские палачи зарабатывали неплохо, хотя денег и им порой не хватало. Монестье рассказывает историю палача А. С. Сансона. В 1847 г. он «вышел из тюрьмы, куда попал из-за долгов, и занял денег, заложив свою гильотину. Министру Эберу пришлось погашать заем палача, чтобы тот мог приступить к своим обязанностям»⁴⁶.

Гонорары палача — лишь малая часть той суммы, из которой складывается стоимость казни. И чем зрелищнее и эффективнее казнь, тем она дороже. Так, в сумму казни на костре входила стоимость столба, дров, соломы, хвороста, аренды телег. Согласно положению, принятому в 1757 г. в провинции Артуа, количество горючих материалов для костра устанавливалось «в размере пяти вязанок дров по 40 ливров каждая, триста вязанок хвороста по 18 ливров за сотню и три мешка с углем по 6 ливров за мешок»⁴⁷.

Когда казни стали проводить с помощью современного оборудования, а заключенных подолгу содержать в тюрьме в ожидании казни, стоимость наказания выросла неимоверно. В американском штате Мэриленд подсчитали, что одна казнь в газовой камере стоила 7 миллионов долларов. Стоимость казни на электрическом стуле немного меньше. Во Флориде общая сумма затрат на одного приговоренного к электрическому стулу в 1980-е годы была оценена в 3,17 миллиона долларов, в Теннесси — в 3-5 миллионов долларов, в штате Нью-Йорк — в 1, 8 миллиона долларов. Эти суммы включали стоимость содержания заключенных, ожидающих исполнения приговоров, оплату персонала, юристов, работающих с

⁴⁶ Монестье М. Указ. соч. С. 284.

⁴⁷ Там же. С. 86.

апелляциями, и т.п. Сам стул стоил в 1966 г. 30 000 долларов, через 10 лет — в 2 раза больше.

В этом контексте деньги становились одним из важных факторов при изобретении и решающим аргументом при узаконивании новых способов казни. Когда в 1977 г. впервые в США в Оклахоме узаконили смертельную инъекцию, она была представлена как новый безболезненный и эффективный способ казни. «На самом деле одним рассуждений о гуманизме для появления смертельного укола было недостаточно. Важную роль в этом решении сыграла цена вопроса: в то время, по оценкам экспертов, электрический стул обходился в 65 000 долларов, а строительство газовой камеры — в четыре раза больше. В ту пору в Оклахоме ожидали казни двое приговоренных. Выбор дешевого вида казни служил доказательством неподдельной заботы о сохранении средств налогоплательщиков»⁴⁸.

Изобретение способов казни

Как и все другие изобретения, новые казни появляются, когда люди используют в изменившихся условиях уже существующие образцы, что приводит к обновлению смысла и новым способам действия. В изобретении всегда объединяются наличие образца и случайность нового смысла. Чаще всего либо сам изобретатель, либо общество получают не тот результат, на который рассчитывали вначале. А иногда получают то, на что вообще не рассчитывали.

Приведу несколько наиболее очевидных примеров. Изобретение гильотины было результатом постепенного усовершенствования головорубок, возможно, применявшихся уже в Римской империи. Первые тексты, в которых они описаны, датируются XIII-XIV вв. Первоначально они представляли собой раму с двумя стойками, покоящимися на плахе. В пазах стоек крепилось полукруглое лезвие, которое опускалось на шею осужденного. Палач бил по нему молотом, и оно отрезало голову. В XVI в. появляются машины, напоминающие гильотину, в которых лезвие скользит вниз под весом камней или металлического груза. При их использовании осужденный стоял на коленях, опираясь кадыком на нижнюю

⁴⁸ Там же. С. 278.

часть рамы, голова его специально не закреплялась. Основные усовершенствования, внесенные докторами Жозефом Гильотеном и Антуаном Луи, заключались в неподвижной фиксации головы специальным кольцом и в том, что осужденный ложился на живот. Говорят, что еще одно усовершенствование — лезвие в виде трапеции — добавил сам Людовик XVI, когда утверждал проект новой машины в марте 1792 г. Неожиданный для него как изобретателя смысл этого усовершенствования состоял в том, что уже в январе 1793 г. действие машины он испытал на себе.

Второй пример: газовая камера была изобретена в США как инструмент цивилизованного правосудия в результате совместного творчества медиков и технологов. Образцами, породившими идею, были использование боевых газов во время первой мировой войны и последующие опыты с ними. Впервые газовую камеру в качестве орудия законной смертной казни применили в штате Невада в 1924 г. Одним из неожиданных следствий этого события оказалось то, что уже вскоре немецкие нацисты использовали газовые камеры для массового истребления заключенных в концлагерях. Как следствие, в некоторых американских штатах отказались от газовых камер в пользу других методов.

Один из новейших методов казни — смертельная инъекция — также был разработан на основе образцов, применяемых, с одной стороны, для лечения людей, с другой — для считающегося гуманным «усыпления» животных.

Поражающим воображение примером является история появления электрического стула. Фактически электрический стул был изобретен в ходе конкурентной борьбы между производителями электрической энергии разного типа. Его случайное изобретение и последующее внедрение в практику было частью того, что сегодня назвали бы черной PR-кампанией, направленной на дискредитацию конкурентов. С одной стороны, эффективность электрического стула как орудия убийства была призвана продемонстрировать опасность для потребителей той энергии, которую они используют. С другой стороны, для его внедрения необходимо было убедить общественность в гуманности и цивилизованности нового вида смертной казни по сравнению с другими, более традицион-

ными ее способами. Отсюда вытекает двусмысленность многих событий данной истории.

Все началось с того, что в 1882 г. Томас Эдисон построил первую электростанцию и начал поставлять потребителям постоянный электрический ток. В 1886 г. Джордж Вестингауз основывает свою электрическую компанию, производящую и поставляющую переменный ток. Энергия переменного тока оказывается более эффективной с технической точки зрения, и Эдисон начинает сдавать позиции на рынке. Он инициирует PR-кампанию, чтобы убедить потребителей в том, что переменный ток более опасен в использовании, чем постоянный. Исполнителем идеи Эдисона становится Гарольд Браун, который публикует в газете статью об опасности переменного тока и предпринимает поездку по США с представлением, в котором с помощью переменного тока убивает собак, кошек, обезьян, лошадей. Он демонстрирует следующий номер: животные, которые выживают при ударе в 1000 вольт постоянного тока, погибают при ударе в 300 вольт переменного. В конце поездки Браун созывает большую пресс-конференцию, на которой казнит собаку весом 38 кг и заявляет, что переменный ток годится только для уничтожения собак на скотобойне, а затем шутит: «Или для казни приговоренных к смерти». Так в 1888 г. случайно появляется мысль об использовании электрического тока для казни людей.

Накануне в штате Нью-Йорк состоялось несколько казней через повешение, которые своей жестокостью вызвали возмущение публики. В результате губернатором была создана комиссия, работающая над тем, чтобы найти более гуманный способ казни. В 1881 г. в прессе освещалась гибель одного из жителей штата от случайного удара электротокком, где его смерть описывали как скорую и безболезненную. В этом контексте законодатели восприняли шутку Брауна всерьез.

Вскоре Эдисон свидетельствует перед специальной комиссией, что смерть от электротока наступает быстро и безболезненно, если использовать переменный ток Вестингауза. Компания Эдисона завозит из Таиланда 6 орангутангов, которых демонстративно убивают переменным током, чтобы поближе познакомить законодателей с «чудесным миром электричества». Верховный суд США проводит обсуждение и

заключает, что данный вид казни не нарушает поправок к конституции, запрещающих жестокие и бесчеловечные наказания. В 1889 г. в штате Нью-Йорк узаконивают казнь с помощью электричества и для решения технической стороны вопроса приглашают Брауна. В результате серии экспериментов над животными он решает, что казнь должна проводиться напряжением в 300 вольт в течение 15 секунд. Проблема здесь следующая: мораль гуманной казни требует *сохранить целостность тела*, но при достаточно высоком напряжении тело сгорает, а низкое напряжение, сохраняя тело, не убивает быстро и гарантированно.

Фирма Вестингауза отказывается продать Брауну свои генераторы. Он покупает генераторы Вестингауза у торговца подержанной техникой и создает первый электрический стул. Для апробирования нового метода казни выбирают преступника Ф. Кеммелера. Вестингауз нанимает адвокатов, подающих апелляцию в Верховный суд, утверждая, что казнь электричеством жестока и бесчеловечна. На судебном слушании Браун и Эдисон в очередной раз официально заявляют, что смерть на электрическом стуле наступит быстро и безболезненно. Адвокатам в апелляции отказывают.

Ф.Кеммелера казнили 6 апреля 1890 г. После первого разряда, который длился 17 секунд, он все еще был жив. Вторым разрядом длился 3 минуты, тело покраснело и начало обугливаться, но осужденный все еще был жив. Снова включили ток, по телу заметался огонь, и только тогда осужденный скончался. Одна из газетных статей на следующее утро называлась «Кеммелера вестингаузировали».

После этой неудачной казни от Брауна и Эдисона потребовали улучшить технические показатели стула. От 300 вольт они перешли к 770, затем к 1100, потом к 1780 вольтам. Также использовали разные варианты крепления электродов. Каждое техническое нововведение испытывали во время очередной казни, многие из которых оказались ужасными.

Ужасной, по мнению многих, казнь на электрическом стуле оставалась всегда, пока она применялась. С начала XXI в. подавляющее большинство казней в США осуществляется путем инъекции. Одним из последних штатов, использовавших электрический стул, была Небраска, но в 2008 г. Верховный

суд Небраски постановил, что этот метод казни является жестоким и противоречащим Конституции США.

Заключение

Подведем итоги. Казнь может быть сакральной или профанной, узаконенной или противозаконной, достойной или унижительной, зрелищной или скучной, привлекательной или отвратительной, рутинной или креативной, красивой или безобразной, назидательной или развращающей, публичной или скрытой, квалифицированной или дилетантской, справедливой или несправедливой, символизирующей совершенное преступление и статус преступника или не соответствующей им, дешевой или дорогой, проливающей кровь или без кровопролития, сохраняющей тело жертвы в целостности или обезображивающей и уничтожающей его, очищающей или оскверняющей душу жертвы, с сексуальными надругательствами над жертвой или без них, быстрой или медленной, гарантированной или нет.

Эти семантические признаки взаимосвязаны в рамках каждого конкретного вида казни и переносятся друг на друга, например, назидательная казнь должна быть зрелищной, мучительная — длительной, а гуманная — быстрой и безболезненной. При выборе вида смертной казни для преступника, облегчении смерти и замене способа казни в рамках помилования, в ходе изобретения и узаконивания новых видов казни, все перечисленные признаки всегда принимались во внимание. То есть дискуссии о моральных свойствах казни велись всегда, соседствуя с обсуждением ее эстетических, педагогических, экономических и чисто технических свойств. Некоторые из свойств, которые долгое время оценивались как положительные и служили аргументами за выбор какого-то конкретного вида казни, позже рассматривались как антигуманные и становились причиной отказа от одного способа казни и предпочтения другого. Идеальная казнь в XX веке имела следующие признаки: быстрая, безболезненная, исполненная механизмом, чистая — без кровопролития и неприятных запахов, сохраняющая целостность тела, оставляющая его в благопристойном виде, без пыток и сексуального надругательства, недорогая, узаконенная, квалифицированная.

Идеи равенства привели к тому, что европейские государства постепенно останавливались на каком-то одном виде казни, уравнивающим социальные категории преступников и виды тяжких преступлений. Как правило, с точки зрения соответствующих законодателей и национальных традиций, это был один из наиболее гуманных или достойных видов казни. В США понимание свободы и демократии стало включать право приговоренных к казни самим выбирать из нескольких способов ее осуществления. В целом в европейской культуре смертная казнь как таковая, а не ее отдельные виды, стала восприниматься как высшая мера наказания. Поэтому обсуждение свойств смертной казни постепенно сместилось из области предпочтительности ее отдельных видов в область ее допустимости. Допустимость мучительных публичных казней больше не обсуждается. Речь теперь идет о моральной оправданности казни как таковой, но структура аргументации и семантика основных аргументов сохраняется.

Проблема тела в философской иммунологии

Похоже, что тело снова стало проблемой. Во второй половине XX века в постструктурализме тело с восторгом принималось как носитель «неструктурного»; оно жило собственной жизнью, несло в себе надежду на освобождение. Теперь же тело стало проблематичным потому, что существуют сложности с его определением в полидискурсивной ситуации. Сегодня слишком много различных тел. Так, открылось, что даже у короля как минимум два тела, причем совершенно разных, одно из них, «естественное», — единичное и смертное, а другое, «политическое», — универсальное и бессмертное¹!

По-видимому, о теле можно говорить только во множестве смыслов, нахождение некоторого всеобщего знаменателя оказывается невозможным. Как учит нас Ж.-Л. Нанси, тело — это «corpus»: «каталог вместо логоса»². Французский философ все время собирает корпус через перечисление, притом, что детали плохо подгоняются друг под друга и поэтому просто полагаются рядом, без какой-либо претензии на полноту. Кроме того, приходится выявлять *конструкции, образы, модели и интерпретации* тел, но не тело *само по себе*³.

Итак, без особого труда выявляются, как минимум, пять различных образов тел:

1. Тело обозначает некоторую глобальную органическую целостность, равную миру. Тело здесь — все, что есть, или все, что было, или все, что будет, — Пуруша, Пань-Гу, церковь как Тело Христово, Левиафан.
2. Тело субъекта, тело отдельного человека, «мое тело», экзистенция, тело действующее и страдающее.
3. Тело индивидуальное, калькулируемая отдельная единица; такое тело подвергается дисциплине, контролируется, определенным образом маркируется, сжигается в печах и т. п.

¹ См.: *Kantorowicz E. The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology. Princeton, 1997.*

² *Нанси Ж.-Л. Corpus. М., 1999. С. 80.*

³ См., например: *Саразин Ф. Открыто видимые тела. От анатомического спектакля к «психологическим курьезам» // Логос. 2010. № 1 (74). С. 53.*

4. Тело как пассивный объект, любая вещь, претерпевающая на себе действие различных сил. Это тело может быть, например, телом-снаружи — черным ящиком, поверхностью или телом-внутри — машиной.

5. Тело как инобытие, тело как Чужой (Alien) — то, что радикально отличается от тебя и в то же время является тобой, то, что субъект не может вынести в самом себе и поэтому от-чуждает.

Понятно, что любая классификация является неполной и «китайской». Это выражение «как минимум» оставляет неудовлетворенность и, возможно, надежду. В любом случае, разговоры о теле, попытки определить эту телесность, соотносить образ и реальность (есть ли она?) представляют собой движение между двумя крайностями: тела либо слишком много, либо чего-то в нем не хватает. Избыток и недостаток тела здесь определяется по отношению к границам привычного повседневного тела. Смысл метафизического движения заключается в межевании таких границ. Собственно телесность представлена как осцилляция между двумя крайностями, как изменение от избытка до нехватки и обратно⁴.

Избыток тела определяется, например, множеством образов — существует «много тел». Причем такая вариативность не только в воображении метафизики, но и в строгом и конвенциональном научном дискурсе. Так, например, можно обнаружить множество исторических метафор или социальных конструкций тела, которые наслаиваются одна на другую и смешиваются друг с другом в постсовременности⁵. В медицине, как показывает Аннемари Мол, в действительности выявляются различные представления об атеросклерозе, которые приводят к различному пониманию тела в рамках одной языковой игры⁶.

Избыток тела также в том, что тело как бы продлевается за счет некоторых дополнительных органов. Данная стра-

⁴ Избыток и нехватка рассмотрены С. Жижекком на примере фильмов Андрея Тарковского. См.: *Жижек С. Вещь из внутреннего пространства* // Художественный журнал. 2001. № 32. С. 25–35.

⁵ *Synnott A. Tomb, temple, machine and self. The Social Construction of the Body* // *The British Journal of Sociology*. Volume № 43. Issue № 1. March 1992. P. 79–110.

⁶ *Mol A. The Body Multiple. Ontology in Medical Practice*. Durham: L., 2002.

тегия осуществляется в рамках критики индивидуализма, а также в пересмотре принципа субъекции. Известно, что Хайдеггер открыл у Декарта субъекта как автономную единицу. Через «о-предмечивающее представление» или рефлексию субъект создает дистанцию, необходимую для освобождения и последующей манипуляции над объектом⁷. Однако после Делеза, Фуко и Альтюссер, субъект понимается как под-лежащее — то, что становится субъектом не через автономию, а через подчинение, суб-ординацию чему-то внешнему. Именно внешняя власть позволяет субъекту стать собой, обрести свою субъектность⁸.

При этом в данной концепции подчинения эмансипация субъекта от природы и иных порядков бытия здесь иллюзорна. В «Диалектике просвещения» хорошо показано, как насильные системы продолжают действовать в субъекте в неузнанном виде. Субъект наивно полагает, что освободился от природы, однако природа все равно подчиняет его через насилие⁹. Таким образом, субъект составляет с объектом взаимодействующую систему, а применительно к телу — тело продолжается за счет окружающей среды¹⁰. Как сказали бы Делез и Фуко, субъект — это складка на поверхности, а не отдельная самостоятельная единица.

Нехватка тела проявляется в том, что телесность как раз редуцируется к некоторой части, органу или фетишу. Телесность обнаруживается где-то внутри, в глубине как код или свод правил, либо на поверхности в границе, в кромке —

⁷ См.: *Хайдеггер М. Европейский нигилизм* // *Время и бытие* / М. Хайдеггер. М., 1993. С. 63–176; *Рено А. Эра индивида: к истории субъективности*. СПб., 2002.

⁸ См.: *Батлер Дж. Психика власти. Теории субъекции*. М.; Харьков, 2002.

⁹ *Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика просвещения. Философские фрагменты*. М.; СПб, 1997. См. также: *Фромм Э. Бегство от свободы*. М., 1995.

¹⁰ В сетевой теории акторов (ANT), тело понимается как сложная сеть, включающая в себя множество действующих лиц: *Latour B. How to Talk About the Body? The Normative Dimension of Science Studies* // *Body & Society*, Vol. 10, No. 2-3, 2004. P. 205–229; *Mol A., Law J. Embodied Action, Enacted Bodies. The Example of Hypoglycaemia* // *Ibid.* P. 43–62.

как у Нанси. Телесность как сущность является ключевым и выделенным элементом, который должен быть обнаружен, например, шишковидной железой, как у Декарта. Избыток и недостаток тела отменяют привычные границы тел. Подробнее смысл избытка и недостатка в понимании тела можно выявить на примере философской иммунологии.

Философская иммунология (ФИ) — это достаточно разнородное междисциплинарное направление, лучше даже сказать, зона обмена между собственно иммунологией, философией и обыденными представлениями. Известно, что иммунология — это биомедицинская дисциплина, в которой изучаются механизмы защиты организма от внешней среды на различных уровнях: клеточном, молекулярном, биохимическом. ФИ, во-первых, выступает как философия наук, выявляющая философские идеи в самой иммунологии¹¹. Иначе говоря, иммунология как бы нуждается в некой метафизической оснастке, поэтому проводится философская ревизия научных идей и выявляется влияние на иммунологию тех или иных философских концепций. При этом постоянно подчеркивается, что сама иммунология развивается от классической науки к неклассической науке.

Во-вторых, в самой философии выявляются те или иные иммунологические схемы, связанные с различением «своего» и «чужого», а также с принципами солидарности и индивидуализма. Так, например, считается, что в метафизике создаются иммунитеты для субъектов¹². В этом смысле иммунологические концепты приобретают универсальный и даже вечный характер и могут быть обнаружены на различных уровнях.

¹¹ См, например, работы: *Tauber A. The Immune Self. Theory or Metaphor? Cambridge, 1994;*

Tauber A. Historical and philosophical perspectives concerning immune cognition // Journal of History of Biology 1997. № 30. P. 419–440; Varela F. On the Conceptual Skeleton of Current Cognitive Science // Beobachter. Konvergenz der Erkenntnistheorien? Muenchen, 1990. S. 13–22; Ulvestad E. Defending Life. The Nature of Host-Parasite Relations. Dordrecht, 2007.

¹² *Слотердайт П. Сферы. Т. I. Микросферология. СПб., 2005. С. 63–66. Анализ иммунологического смысла некоторых философских концепций см в: Esposito R. BIOS. Biopolitics and Philosophy. Minneapolis, L., 2008.*

Вообще говоря, в философии всегда осуществляется поиск невидимой силы (бытие), которая, как уверяли Хайдеггер и Гераклит, скрывается и оказывает воздействие на все вещи. Хайдеггер, кстати, предлагает вслед за Новалисом определять философию как «ностальгию, тягу повсюду быть дома»¹³. Несложно выявить иммунологический смысл данного определения: каждое место во Вселенной становится тождественным любому другому месту благодаря настрою рассматривать Вселенную как целостность, как дом — известное и обитаемое пространство. Подобное понимание философии имеет еще одно важное иммунологическое следствие. Экзистенциальное желание «быть повсюду дома» означает, что человек хотел бы иметь иммунитет, то есть быть защищенным в любом месте своего пребывания.

В-третьих, существуют различные исследования иммунологического характера, в которых исследуются повседневные и культурные представления о влияниях, заражении, эпидемиях, вирусах и т. п.¹⁴ В подобных исследованиях стремление к защите от влияний и к самим влияниям считается универсальной антропологической характеристикой¹⁵. Вообще говоря, идея тотального заражения актуальна для того, что называют глобализацией и постмодерном, когда все со всем оказывается связанным не только в пространстве, но и во времени. Именно ФИ призвана выработать положения, которые могли бы помочь в объяснении данной ситуации¹⁶.

¹³ *Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 330.*

¹⁴ Здесь следует упомянуть известную работу М. Дуглас (Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. М., 2000). См. также: *Joffe H. Risk and 'the Other'. Cambridge, 2004; Plagues and Epidemics. Infected Spaces Past and Present. Ed. by D. Ann Herring and Alan C. Swedlund. Oxford, NY, 2010.*

¹⁵ Хорошо сказал П. Слотердайт в контексте своей Всеобщей Иммунологии: «Души — это захваченные и захватывающие сущности». См.: *Sloterdijk P. Foreword to Theory of Spheres. Interview with Jean-Christophe Royoux // Cosmograms. N.Y., 2005. P. 223.*

¹⁶ Об актуальности иммунной парадигмы в контексте сетевой реальности см.: *Featherstone M. The State of the Network. Radical Anxiety, Real Paranoia and Quantum Culture // Journal for Cultural Research. Vol. 12. № 2. April 2008. P. 181–203.*

Наконец, в рамках ФИ можно также выделить собственно попытки рефлексии по поводу обмена между наукой, философией и литературой. Говорится о том, что иммунная система — это сложный объект, существование которого так или иначе определяется социокультурной ситуацией, зависит от общества, эпохи, способа производства, метафизики и т. п. «Иммунная система является исторически специфической территорией, где с интенсивностью, сравнимой, может быть, только с биополитикой секса и воспроизводства, взаимодействуют: глобальная и локальная политика, исследования, получившие Нобелевскую премию; многоязычные культурные производства — от популярных диетических практик, феминистской научной фантастики, религиозного воображения и детских игр до фотографических техник и военной стратегической теории; клиническая медицинская практика; рискованные стратегии капиталовложения; изменяющие мир разработки в бизнесе и технологии; и глубинные личностные и коллективные переживания воплощения, уязвимости, власти, и смертности. Иммунная система является и иконическим мифическим объектом в культуре высоких технологий, и субъектом исследования, и клинической практикой первостепенной важности. Миф, лаборатория и клиника тесно переплетены»¹⁷. В дальнейшем нас будет интересовать именно это третье направление в ФИ.

Как уже стало ясно, ключевым в ФИ является понятие иммунитета. При этом иммунитет предлагается понимать предельно широко. Иммунитет, как известно, происходит от латинского слова *immunis*, которое противостоит по смыслу слову *communis*. Общий корень здесь *munus* — связанный с дарением, передачей. *Immunis* первоначально означало неблагоприятного субъекта, того, кто не отвечает на дар, а *communis*

¹⁷ Haraway D. The Biopolitics of Postmodern Bodies: Constitutions of Self in Immune System Discourse // Haraway D. Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature. L., 1991. P. 204. См. также: Martin E. Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture From the Days of Polio to the Age of AIDS. Boston, 1994. Здесь статья Харауэй дается в неопубликованном пока переводе А. Г. Кузнецова. О гибридизации иммунологических дискурсов см. также: Social and cultural lives of immune systems / Ed. by James M. Wilce, Jr. L.; N.Y., 2003.

применялось к тем, кто разделяет общие обязательства. *Immunis*, таким образом, относилось к лицу, свободному от обязательств обмена дарами. Иммунитетом тогда обладал тот, кто мог позволить себе не отвечать на дар, или тот, кто мог противопоставить себя общине (*communitas*)¹⁸. В этом смысле, когда говорится об иммунитете, то подразумевается также то, как соотносятся часть и целое, где проходит граница между ними, обладает ли часть автономией от целого, способно ли единичное не раствориться во всеобщем и т. п.

Таким образом, ФИ связана с когнитивными проблемами распознавания и с социальными проблемами автономии и включенности. Т. е. речь идет о распознавании себя и внешнего, выявлении отличия своего от чужого, правильной классификации «врагов» и поиске адекватного «оружия» для превентивных или деструктивных мер. Также ФИ показывает необходимость индивидуального или солидарного в зависимости от концепции, конструирования социокультурного иммунитета.

Итак, в ФИ тело редуцируется к иммунной системе. Редукция эта подвижная. Тело то полностью отождествляется с иммунной системой, то иммунная система является выделенным элементом тела¹⁹. В некотором смысле индивидуальное тело и иммунная система используются как синонимы²⁰.

Смещение тела и иммунной системы означает не конец тела, а новый образ тела²¹. Более того, избыток телесности определяется наложением нескольких образов: тело как фор-

¹⁸ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 80.

¹⁹ См.: Haraway D. Op. cit.; Martin E. The End of the Body? // American Ethnologist. Vol. 19. No.1. Feb. 1992. P. 121–140.

²⁰ Отношения между телом и иммунной системой сложные и запутанные. Так, например, Франциско Варела говорит о том, что СПИД сделал «идентичность тела хрупкой и подвижной, а иммунную систему называет «ключевым телесным феноменом». При этом само тело «может считаться (структурной) окружающей средой для разнообразных и в высшей степени интерактивных популяций белых кровяных клеток, или лимфоцитов, что составляют иммунную систему» (Varela F., Anspach M. The Body Think. The Immune System in Process of Somatic Individuation // Materialities of Communication. Ed. by Gumbrecht H.-U. and Pfeiffer K. L. Stanford, 1994. P. 273–274).

²¹ Martin E. The End of the Body? P. 121.

дистская система, в которой осуществляется контроль над всеми элементами, а также тело как система гибких разнообразных ответов, нестабильный объект, быстро реагирующая на изменяющуюся ситуацию.

Само тело/иммунная система при этом является выражением или образом сложной социальной системы. Тело материально и текстуально одновременно, находится на пересечении множества дискурсов. Телесность постоянно выходит за пределы Я, граница тела подвижна и неопределенна. Как пишет Харауэй: «Что в постмодерном, биотехническом, биомедицинском дискурсе конституируется в качестве индивида? На этот вопрос нет простого ответа, поскольку даже самые надежные западные индивидуализированные тела, мыши и люди в хорошо оборудованных лабораториях, не начинаются и не заканчиваются кожей, которая сама является чем-то вроде кишашщих джунглей, угрожающих опасным слиянием [клеток], особенно с точки зрения сканирующего электронного микроскопа»²². Напекают даже на то, что иммунная система включает в себя не только «средства защиты», но и собственно самих «врагов». Франциско Варела и его коллеги развивали идею, что «Я» и «не-Я» в иммунологии не разделяются, а образуют некую единую сеть²³.

Итак, мы наблюдаем экспансию тела вовне, однако расширение происходит и вовнутрь. Иммунная телесность не ограничивается кожей, а таится где-то в глубине. Как пишет Харауэй, при рассмотрении фотографий компонентов иммунной системы, «в предполагаемом земном пространстве наших собственных внутренностей, мы видим непохожих на человека чужаков, считающихся средствами поддержания целостности и индивидуальности наших тел, фактически нашей человечности перед лицом мира других. Оказывается, что мы захвачены не только угрожающими «не-Я», от которых нас защищает иммунная система, но еще более основательно — нашими собственными странными частями»²⁴. Внутри происходит нечто пугающее и неизведное, тело уменьшается до некоторых клеток. Как показал Ричард Докинз, смыслом

²² Haraway D. Op. cit.

²³ См. подробнее: Varela F., Anspach M. Op.cit.; Varela F. Op. cit.

²⁴ Ibid. Н. 222.

существования организма, огромной машины, является воспроизводство, репликация некоторого кода²⁵.

Миниатюризация телесного приводит к феномену «тела в теле». Эмили Мартин замечает, что «невообразимо большое и невообразимо малое соединяются в одном и том же образе, действие обитает в клетках, персону становится наблюдателем действия чего-то иного внутри него или внутри нее. «Я», которое привыкло носить тело как множество хорошо подогнанных одеяний, теперь миниатюризируется и придавливается телом. Я становится пассивным и бессильным свидетелем поступков компонентов тела. Где-то в системе происходит действие; «Я» может только наблюдать»²⁶.

Таким образом, в философской иммунологии происходит рефлексия над деконструкцией классических форм телесности. Биомедицинская иммунология и философский дискурс поставляют друг другу новые образы, которые существенно изменяют и дополняют представления о теле. Данная рефлексия связана с пониманием смыслового смещения, миграцией телесности от избытка к недостатку и обратно.

²⁵ Докинз Р. Эгоистичный ген. М., 1993. Комментируя Докинза, Харауэй, в частности, пишет: «Многочлеточное тело является машиной по производству одноклеточных пропагун. Большие тела, как у слонов, лучше всего рассматривать как энергоемкие заводы и машины, временную непроизводительную растрату ресурсов, инвестированных с тем, чтобы впоследствии улучшить производство пропагун» (Ibid. P. 217).

²⁶ Martin E. Op. cit. P. 125.

Т. В. Филатов

Клонирование человека как фундаментальный экзистенциальный проект

1

Осознание человеком себя начинается с осознания телесности. Детские, точнее, младенческие впечатления ужасно хрупки и неустойчивы, так что впоследствии люди замещают их в своей памяти некими интерпретационными фантазмами. Но телесность — это первое, что приходит на ум, когда достаточно ясно осознающий себя индивид стремится проникнуть в свое отдаленное прошлое.

Здесь в сознании философа всплывает фихтеанская схема самопознания Я¹, которое структурирует внешний по отношению к себе мир, попутно разрушая собственную целостную самость. Действительно, для человека вещи и их субъективное восприятие представлены в неразрывном единстве, так что одно отделимо от другого только теоретически, но не практически или чувственно. Между тем мои восприятия — это часть меня самого, вследствие чего мы приходим к парадоксальному выводу: «Я есть Я»², то есть по ходу своего существования индивид может иметь дело только с самим собой. Таково, по-видимому, младенческое состояние невинности, когда человек еще не выделяет себя из мира, поскольку еще не имеет для этого достаточных концептуальных средств.

Вместе с тем, согласно одному из ключевых положений классической философии, к которой относится и Фихте, сущность человека заключается в мышлении³, которое объективирует себя в процессе познания, сводящемся, в конечном итоге, к самопознанию познающего индивида. Оно же, по Фихте, требует самоограничения, т. е. конструирования некоего не-Я, которое должно противостоять Я в качестве внешнего фона, тем самым определяя его посредством придания

¹ Фихте И. Г. Соч. в 2 т. Т. 1. СПб. : Мифрил, 1993. 687 с.

² Там же.

³ Декарт Р. Рассуждение о методе с приложениями: Диоптрика, Метеоры, Геометрия. М. : Изд-во АН СССР, 1953. 655 с.

ему некой финитной формы. Это как скульптура, создаваемая путем отсечения от изначальной бесформенной глыбы всего лишнего.

Первая, очевидная интуиция подобного отсечения структурируется в максиму: «Я есть тело». Такова личностная посылка материализма, начиная с индийских чарваков⁴, веривших в то, что с разрушением нашей телесной оболочки полностью прекращается и существование нашего Я.

Конкретизируем эту первичную, деструктивно-материалистическую интуицию. Я есть средоточие потока ощущений. Подобно тому, как все дороги России ведут в Москву, все ощущаемое отсылает нас к телесному, и ничто из ощущаемого не может ощущаться помимо него. Это то самое «кощеево яйцо», в котором заключены и индивидуальное бытие, и индивидуальная смерть. Только уничтожение тела непоравимо, тогда как все остальное еще не фатально. Пусть гибнут страны и континенты, взрываются звезды и сталкиваются галактики: все это не имеет ко мне никакого отношения до тех пор, пока не затрагивает моей телесной оболочки.

Увы, тело оказывается весьма уязвимым в беспорядочном потоке убийственных случайностей. Как говорил Вольт в романе Булгакова «Мастер и Маргарита»⁵, «человек не просто смертен, он смертен внезапно!». Масло, случайно разлитое Аннушкой на рельсах, неудачно проглоченная косточка, внезапная радость, пьяный водитель и ошибшийся пилот — все это может стать причиной уничтожения тела — средоточия моей индивидуальной жизни. Отсюда — маниакальная забота о себе, о своей телесной оболочке, на которой жестко завязано все индивидуальное экзистирование. Только сохраняя свое тело, я продолжаю быть в мире, выражаясь словами Хайдеггера⁶. И это уже не инстинкт самосохранения, как у животных, ни одно из которых не знает, что оно умрет. Это вполне осознанная экзистенциальная программа, придерживаясь которой, индивид интуитивно планирует бесконечно длить свое бытие.

⁴ Чаттерджи С., Дата Д. Индийская философия. М. : Политиздат, 2009. 368 с.

⁵ Булгаков М. Мастер и Маргарита: Роман. Рассказы / Михаил Булгаков ; послесл. В. Татарина. М. : ЭКСМО-пресс, 1999.

⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. М. : Ad marginem, 1997. 452 с.

Увы, накопление знания рано или поздно открывает перед человеком новые печальные экзистенциальные перспективы. Минуя вершину своей жизни, он с тоской начинает замечать, как его тело начинает необратимо рушиться, причем без всяких деструктивных воздействий со стороны внешнего мира. С предельной емкостью данное ощущение выразил Ларошфуко, заметивший как-то, что старость — это преисподняя женщины⁷, которая по ходу жизни ощущает, что ее тело, первоначально вызывавшее у окружающих бурю эмоций, с течением времени все менее и менее привлекает внимание, зримо деградируя, жирея, покрываясь морщинами, так что на исходе дней уже не может вызвать никаких чувств, кроме глубокого отвращения.

Аналогично обстоит дело и с особями мужского пола. Правда, они деградируют не столько внешне, сколько внутренне. Как писал по этому поводу советский поэт Евгений Винокуров:

«Нет, потом будет старость. Она
Постучит к тебе в полдень осенний;
Удивительная новизна
Притупления всех ощущений!
И как край одеяла отбрось,
Холод старческий чувствуя в теле,
То, что жизнью когда-то звалось,
То, чего, знать, и нету на деле»⁸.

Связи мужчины с внешним миром постепенно слабеют и, наконец, полностью обрываются. Перефразируя Ницше⁹, можно сказать, что молодость женщины психологически продолжается до тех пор, пока она чувствует, что ее хотят, а молодость мужчины — пока он чувствует, что он хочет. Соответственно старость психологически осуществляется тогда, когда женщину больше не хотят, а мужчина больше никого не хочет.

⁷ Ларошфуко Ф. Максимум; Паскаль Б. Мысли; Лабрюйер Ж. де. Характеры. М.: Худож. лит.-ра, 1974. 544 с.

⁸ Винокуров Е. Избранные произведения. В 2 т. Т. 2. М.: Худож. литература, 1976.

⁹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990.

Примечательно, что перспектива старости пугает человека гораздо больше, нежели даже внезапная смерть, главным образом вследствие своей неотвратимости. Если даже в пограничной ситуации между жизнью и смертью у индивида всегда остается шанс сохранить свое тело, то зримое и последовательное разрушение его по мере приближения старости не оставляет нам никаких экзистенциальных шансов, даже гипотетических.

Именно в этот период, осознавая неотвратимость тотальной деструкции телесного, составляющего сердцевину индивидуального бытия, человек судорожно пытается оттягивать свой конец. Стареющие мужчины вдруг начинают вести здоровый образ жизни, периодически садясь на диету, чтобы сбросить тянущий вниз слой жира, посещают тренажерные залы и даже бросают пить и курить. Что же касается склонных к обману женщин, то они активно прибегают к липосакциям и пластическим операциям, надеясь таким образом скрыть от посторонних глаз разрушительный процесс, подобно тому, как рачительный хозяин замазывает трещины, образовавшиеся на фасаде его дома, толстым слоем штукатурки.

Однако более всего в данном отношении преуспели индийские йоги, парадоксальным образом реализующие экзистенциальную программу, диаметрально противоположную программе сохранения телесности. Путем систематической практики асан они укрепляют свое тело, делая ее практически неуязвимым для болезней и прочих неприятных случайностей. В то же время практика пранаямы позволяет им контролировать дыхание и сердцебиение, существенно замедляя обменные процессы в организме, вследствие чего йог стареет значительно медленнее, нежели обычный человек, и в 50 лет выглядит на 25-30.

Увы, борьба с неотвратимо наступающей старостью, в конечном счете, обречена на поражение, вследствие чего все подобного рода практики удержания смерти завершаются трагически. В этой связи приходит на ум печальный опыт академика Амосова¹⁰, который пытался победить старость путем ежедневной практики силовых упражнений с гантелями. Провал этой методики он впоследствии описал в одной из последних своих статей.

Удержание смерти в принципе невозможно и потому бессмысленно. Необходимы более сильные средства, одно из которых — магия. Тело необходимо сохранить и после смерти, что дает ему шанс на последующее воскресение, пусть даже в некоей новой экзистенциальной реальности, отличной от нашего мира. Именно так рассуждали древние египтяне, мумифицировавшие своих покойников. Ведь если сохраненное зерно способно прорасти спустя многие годы, то почему нечто аналогичное не способно осуществить сохраненное человеческое тело?

По мнению египтян, человеческую личность составляло смешение шести структурных элементов: физического тела, тени, имени, *ka* (духа), *ba* (индивидуальности) и *akh* (бессмертия). Первые пять из них структурируются в личность уже в момент рождения, шестой — бессмертие — может быть присоединен к человеку после смерти. При этом без сохранения физического тела ни о какой загробной жизни не могло идти речи, поскольку именно к нему структурно прикреплялись тень, имя, *ka*, *ba* и *akh*¹¹.

Египтяне очень серьезно относились к своему экзистенциальному проекту, вследствие чего их земная жизнь превращалась в перманентную подготовку к смерти. Например, фараоны начинали строить свои усыпальницы практически с момента рождения. Отголоски означенного египетского проекта слышатся и в христианском культе мощей. Тело святого нетленно, как бы продолжая экзистировать даже после физической смерти соответствующего индивида.

Именно поэтому большевики когда-то поместили своего вождя в мавзолей: чтобы доказать всем, что Ленин — жив. Сегодня означенный египетский проект существенно измельчал и пошел в массы в форме криогенных технологий, когда человека в момент клинической смерти заливают жидким азотом с тем, чтобы он имел весьма смутную теоретическую возможность воскреснуть в глубоком будущем, когда наука, наконец, достигнет уровня, достаточного для его воскрешения.

¹⁰ См., напр.: *Николай Амосов*: «Бога нет, он придуман, но идея Бога, заложенная в мозгах миллионов, материальна и управляет людьми» — <http://www.gordon.com.ua/books/heroes/amosov/>

¹¹ *Рак И. В.* Легенды и мифы Древнего Египта. СПб., 1997.

Если говорить о философской стороне соответствующего проекта, то она с наибольшей силой представлена в учении Н. Ф. Федорова, в т. н. «философии общего дела»¹².

Как известно, этот оригинальный русский философ призывал человечество объединиться с целью осуществления программы глобального восстановления телесности посредством воскрешения всех людей, когда-либо живших на нашей планете. Иначе говоря, он планировал вечно длить индивидуальное экзистирование путем перманентного воссоздания материальных оболочек наших давно умерших предков.

3

Здесь следует отметить, что любой экзистенциальный проект с необходимостью порождает свое диалектическое отрицание, и египетская идея сохранения тела с целью его последующего воскрешения для продолжения прерванного экзистирования в новой реальности в этом отношении, конечно же, не представляет собой исключения.

Дело в том, что многие люди уже рождаются старыми, либо становятся таковыми. Едва осознав себя. При этом речь идет не только об инвалидах детства, но и о любых людях, чья телесная оболочка не соответствует принятым в данном социуме эстетическим нормам. Болезненность и некрасивость отчуждают тело от соответствующего индивида. Он начинает смотреть на себя со стороны, как на другого, испытывая при этом неудовлетворенность и раздражение, а неудовлетворенность, согласно Фрейд¹³, есть необходимая предпосылка всякой культурной деятельности. В результате ненавистное тело из объекта заботы и сохранения превращается в средоточие садомазохистских комплексов. Человек, страдающий в своей телесности, уходит от наивно-материалистического отождествления себя с телом, переходя к более изощренной установке, представляющей собой следующий кардинальный шаг в деструктурировании изначально целостного и тотального фихтеанского «Я».

¹² *Федоров Н. Ф.* Философия общего дела. М. : ЭКСМО, 2008.

¹³ *Фрейд З.* Неудовлетворенность культурой // Основной инстинкт : пер. с нем. / Ф. Фрейд. М. : Олимп, 1997. С. 431–511.

Глядя в зеркало на свою ущербную, хилую и болезненную телесную оболочку, человек приходит к выводу, что тело — это тоже не-Я; Я — нечто невидимое и нематериальное, впоследствии ставшее именоваться душой. Последняя, как нетрудно это заметить, структурируется в качестве антитезы телу. Душа — вечна и неразрушима, тело — временно и тленно; душа — чиста и прекрасна, тело — скопище пороков и страстей; тело — мерзкая темница, в которой страдает и мучается наша замечательная душа.

В результате в сознании индивида рождается новый экзистенциальный проект, который можно назвать платонистическо-христианским. Тело спасти нельзя, да и не нужно. Все экзистенциальные усилия следует сосредоточить исключительно на спасении души. И наиболее действенный путь для этого — умерщвление плоти. Чем более страдает и мучается тело, тем более просветляется душа. Забота о теле осуждается в христианстве как грех; здесь достаточно вспомнить хотя бы о двух из семи смертных грехов, носящих явно телесное происхождение: о чревоугодии и блуде. В дантовом аде жирные туши чревоугодников покоятся в грязи, и хищные птицы разрывают их своими когтями¹⁴.

Примечательно, что одним из первых против культа телесности, принятого в античном мире, выступил внешне безобразный Сократ, противопоставивший телесной красоте интеллектуальную добродетель мудрости. Еще более болезненным было отношение к телесности у Канта, что нашло свое выражение в работе «Религия в пределах только разума»¹⁵, повлекшей за собой отлучение престарелого профессора от преподавательской деятельности. Будучи хилым и болезненным ребенком, имевшим весьма мало шансов дожить до глубокой старости, Кант пожизненно тяготился своим несовершенным телом, представлявшим главную опасность для его экзистирования. Опасаясь внезапного его предательства и наступления смерти, он подчинил свою жизнь унылому единообразному ритму, подобно тому, как педантичные люди в

¹⁴ Данте. Божественная комедия / пер. М. Лозинского. М. : Правда, 1982.

¹⁵ Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты / И. Кант. СПб. : Наука, 1996.

одно и то же время заводят часовой механизм, надеясь таким образом подольше уберечь его от изнашивания.

Среди работ Канта есть трогательная статья-некролог¹⁶, посвященная одному одаренному юноше, который, вследствие слабого здоровья, умер очень рано, так и не реализовав своих творческих потенций. Очевидно, что, скорбя о нем, Кант примеривал его печальную судьбу на себя. Это одна из психологических причин того, что, пытаясь добиться рационального понимания религии, престарелый философ отвращается на непонятный метафизический бунт, отвергая христианский догмат воскрешения умерших во плоти как противоречащий разуму.

Постоянно имея перед глазами ущербное тело, доставлявшее его обладателю столько эстетических неудобств и физических страданий при жизни, невозможно полноценно вкушать райское блаженство. Скорее, наоборот: телесное убожество способно превратить любой рай в самый натуральный ад. В этой связи вспоминается одно из самых загадочных стихотворений молодого Блока, как ни странно, посвященное Канту, которого поэт, по понятным причинам, никогда в жизни не видел:

«Сижу за ширмой. У меня
Такие крохотные ножки...
Такие ручки у меня,
Такое тесное окошко...
Тепло и темно. Я гашу
Свечу, которую приносят,
Но благодарность приношу...
Меня давно развлечься просят,
Но эти ручки... Я влюблен
В мою морщинистую кожу...
Могу увидеть сладкий сон,
Но я себя не потревожу:
Не потревожу забытья,
Вот этих бликов на окошке...
И ручки скрещиваю я,
И также скрещиваю ножки.
Сижу за ширмой. Здесь тепло.

¹⁶ Кант И. Мысли, вызванные безвременной кончиной высокогородного господина Иоганна Фридриха фон Функа // Соч. в 6 т. Т. 2. М. : Мысль, 1964. С. 49–59.

Здесь кто-то есть. Не надо свечки.
Глаза бездонны, как стекло.
На ручке сморщенной — колечки»¹⁷.

Примечательно, что Кант на протяжении всей своей жизни усиленно избегал контактов с женщинами, поскольку стыдился своих маленьких ручек и ножек. Только вера в бессмертие души, внутренняя красота которой должна контрастировать с внешним убожеством тела, могла примирить Канта с миром, наполнив глубоким смыслом его повседневное существование. В этой связи с Кантом сближается Толстой, выступивший в свое время с критикой федоровского проекта глобальной телесной реконструкции человечества. Толстого интересовала одна простая вещь: когда последователи Федорова, собрав атомы, из которых состояли ранее умершие отцы, воскресят соответствующие тела, где будут находиться души этих умерших ранее людей?

Действительно, сами по себе телесные оболочки еще не тождественны исходной человеческой личности, поскольку, помимо телесного, необходимо реконструировать еще и духовное. Последнее, однако, по мнению Толстого, заведомо невозможно, вследствие чего мир будет заселен не нашими воскресшими предками, а бездушными монстрами, напоминающими людей чисто внешним образом.

В целом, противостояние Толстого и Федорова, концепций нетленной души и нетленной телесности, идеализма и материализма, позволяет выявить слабые стороны обоих означенных экзистенциальных проектов. «Философия общего дела» — мероприятие очевидно некрофильское. Восставшие из гроба покойники — это ходячие трупы, поскольку духовная составляющая их личности не может быть оживлена, будучи утраченной для вновь экзистирующего тела безвозвратно, поскольку ему придется сызнова, с чистого листа структурировать свой экзистенциальный мир.

С другой стороны, экзистирование заключенной в телесную оболочку бессмертной души, продолжающей быть вне и независимо от своего тела, само по себе ничем не подтверждается, кроме слепой иррациональной веры соответствующей

¹⁷ Блок А. Собр. соч. : в 8 т. Т. 1. М.-Л. : ГИХЛ, 1960. С. 294.

щего индивида, проистекающей из принципиальной невозможности непротиворечиво помыслить бытие мира после прекращения процесса индивидуального экзистирования.

Например, человек может вообразить собственные похороны, но при этом, будучи воображающим, он помещает себя вне пределов своей телесности в тот самый мир, который он только что якобы покинул. Получается, что, с одной стороны, в этом мире его уже нет (как телесного объекта), но, с другой стороны, он обозревает этот мир и свое погребенное тело в нем как бы со стороны в виде некой духовной сущности, способной периодически покидать еще живое тело.

Возвращаясь теперь к египетскому экзистенциальному проекту, следует указать, что он предполагает интерпретацию умершего как уснувшего, которого рано или поздно можно будет вновь пробудить к жизни. В рамках же платонистически-христианского экзистенциального проекта умерший вечно бодрствует, только, в отличие от живого, его духовная и телесная субстанции разделены. Он продолжает присутствовать в мире, но нематериально, вследствие чего, будучи в мире, он не взаимодействует с ним физически, вследствие чего чисто телесные существа никак не могут ощутить его присутствие.

Платонистически-христианский проект организован так, что мертвые знают о живых все, но живые ничего не могут знать о мертвых. Между тем сомнения относительно продолжения индивидуального бытия после смерти фигурируют уже в Библии, в Книге Екклесиаста, или Проповедника¹⁸. Тем более сомнительным представляется означенный проект для современных людей, с ног до головы пропитанных картезианским скепсисом¹⁹. Не случайно цинически настроенный по отношению к религии Ленин определил богоскателя Толстого как помещика, юродствующего во Христе²⁰. Федоровский экзистенциальный проект предельно материалистичен, настолько, что его трудно ассоциировать с философией, особенно с

¹⁸ «Потому что участь сынов человеческих и участь животных — участь одна; как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом; потому что все — суета! Все идет в одно место; все произошло из праха, и все возвратится в прах». Книга Екклесиаста, или Проповедника, гл. 3, ст. 19-20 // Библия. Ветхий и Новый заветы. Синодальный перевод. М., 2006.

религиозной. Воскрешение отцов абсурдно и бессмысленно как с христианской точки зрения, потому что Федоров пытается присвоить человечеству функции Бога, так и с точки зрения утилитарно-практической, поскольку подобного рода воскрешение представляет собой тот же процесс деторождения, только повернутый вспять. Смысл, однако, в том, что естественное движение человеческой жизни — от колыбели к гробу — не удовлетворяет Федорова, который превращает гроб в исходную точку повторного человеческого бытия. Толстой гениальным чутьем большого художника постиг глубинную некрофильско-извращенческую суть федоровского проекта.

Своеобразие нашего времени заключается, однако, в том, что египетское экзистенциальное проектирование, в отличие от платонистически-христианского, сегодня как никогда близко к своему окончательному осуществлению. Речь идет о клонировании человека — последнем продукте генной инженерии, потенциально позволяющем вечно сохранять телесные оболочки умерших живых существ путем их многократного воспроизведения. Тем самым египетское зерно, похоже, наконец-то проросло, спустя многие тысячелетия и в рамках экзистенциального проекта другой озабоченной бессмертием цивилизации. Пройдет весьма непродолжительное время, и мир наполнится многочисленными телесными копиями ранее умерших людей. Более того, можно одновременно создавать неопределенное множество копий усопшего, например, по одному Пушкину на каждый российский город.

Следующим этапом данного процесса может стать расшифровка генетической предыстории ныне живущих индивидов, что в буквальном смысле позволит воскресить телесные оболочки их отцов, воссоздав, тем самым, копии копий, а затем — дедов, прадедов и далее по возрастающей, что, по существу, превратит федоровский проект из антима-

¹⁹ «Человеку, исследующему истину, необходимо хоть один раз в жизни усомниться во всех вещах — насколько они возможны». Декарт Р. Первоначала философии // Сочинения в 2 т. Пер. с лат. и франц. Т. I / сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. М.: Мысль, 1989. 654, [2] с, 1 л. портр. (Филос. наследие; Т. 106).

²⁰ Ленин В. И. Лев Толстой как зеркало русской революции // Полн. собр. соч. Т. 17.

учной утопии в техногенную реальность. Примечательно, однако, что генно-инженерное воплощение федоровского проекта оказывается противоестественным не только религиозно, но и биологически. С точки зрения элементарной биологии клонирование представляет собой вегетативную форму размножения по типу почкования, характерную для простейших одноклеточных организмов (например, для потенциально бессмертных амеб). Означенная форма воспроизведения себя еще наличествует у растений. Так, поместив веточку, отсеченную от ствола дерева, в воду, можно дожидаться, пока оно пустит корешки, чтобы затем пересадить ее в грунт, получив, тем самым, точную копию (или клон) родительского растения.

Показательно, что у животных подобного рода механизм размножения уже отсутствует, и это свидетельствует о его эволюционной нецелесообразности. Дело в том, что половое размножение обеспечивает большую степень генетического разнообразия в популяции, что делает ее значительно более устойчивой в плане естественного отбора. Клонирование — это экзистенциальный тупик, некая метафизическая противоестественность. Воспроизводя телесные копии уже бывшего, мы не обеспечиваем, тем самым, продолжение его экзистирования, которое всякий раз будет начинаться с чистого листа. Умершую личность нельзя таким образом извлечь из небытия, равно как подарить ей вторую жизнь. Единственное, что позволяет реально осуществить клонирование, — синтезировать некий живой памятник, который будет символизировать умершего вследствие полного с ним генетического сходства.

Впрочем, подобного эффекта можно добиться и без генетических ухищрений, так сказать, лапидарно. Достаточно вспомнить многочисленных двойников, наводнивших улицы российских городов в постперестроечные годы, которые, в силу известной российской специфики слепого чинопочитания, по большей части склонны изображать сакральные начальственные фигуры типа Ленина и Сталина.

4

В данной связи приходит на ум непонятное тяготение отечественных (и не только) поэтов к разработке некрофильской темы собственного памятника. Кто в России не знает величественных пушкинских строк:

«Я памятник себе воздвиг нерукотворный,
К нему не зарастет народная тропа,
Вознесся выше он главою непокорной
Александрийского столпа»²¹.

Впрочем, к федоровскому учению, наиболее точно выразившему метафизическую сущность египетского экзистенциального проекта сохранения телесности, в гораздо большей степени подходит странный опус малоизвестного ныне поэта начала XX века Василия Каменского: «Василий Каменский — живой памятник»:

«Комитрагический моей души вой
Разлитен будто на Каме пикник
Долго ли буду стоять я — Живой
Из ядерного мяса Памятник»²².

Здесь самое время вспомнить еще один экзистенциальный проект — древнегреческий, который в свое время активно конкурировал с древнеегипетским. Это была другая магия — магия подмены — не менее изошренная, чем магия мумифицирования.

Наивно-материалистические греки возвели телесность в культ, служа которому греческие юноши шлифовали свои тела в гимназиях, первоначально ориентировавшихся преимущественно на телесное, а не на духовное совершенствование индивидов. Те же олимпийские игры были замыслены не как противоборство индивидуальных и национальных честолюбий, а как агонально-экстатическое стремление к достижению божественного совершенства.

Именно к грекам восходит представление о калокагатии — сочетании красоты, доброты и ума. Причем, во главу угла всегда ставилось нечто чувственно очевидное и осязаемое — красота. Соответственно, красивый индивид автоматически причислялся к умным и добрым, тогда как относительно некрасивого подразумевалось, что он глупый и злой. Впоследствии внешне безобразный Сократ, причисляемый Ницше к нигилистам²³, опрокинул эту интуитивно ясную иерархию,

²¹ Пушкин А. С. Собр. соч. : в 10 т. Т. 2. М. : Художественная литература, 1974. С. 385.

²² Каменский В. Стихи. М. : Художественная литература, 1977. 270 с.

²³ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / пер. с нем. Е. Герцык и др. М. : Культурная Революция, 2005. С. 250–254.

противопоставив высшую добродетель мудрости более низким добродетелям доброты и красоты. Причем, последняя вообще интерпретировалась им как низменная. В качестве одного из наиболее действенных аргументов против стремления к телесному совершенству, использованных им в диалоге с Алкивиадом²⁴, было указание на недолговечность красоты, которая по ходу жизни безвозвратно утрачивается, вследствие чего сосредоточивать усилия на ее культивировании не имеет ни малейшего смысла.

По аристотелевским понятиям, тело есть единство формы («морфе»), которая активнее и важнее содержания, образуемого пассивной материей²⁵. Памятник — это попытка конструирования иного, более прочного тела, изоморфного живому, но отнюдь ему не изосодержательного. Структурируя себя из бронзы или из мрамора, я, по существу, транслирую свой образ в вечность, ибо, в отличие от хрупкой и недолговечной белковой оболочки, мраморные или бронзовые изваяния способны пережить века. Но что такое клон как не образ умершего, транслируемый в вечность? Как не вечно возрождаемый «Василий Каменский, из ядерного мяса памятник»?

Тем самым греческая скульптура оказывается до некоторой степени некрофильской и магической. Подобно бедным слоям египетского общества, которые не могли позволить себе мумифицирование, замещая в гробах неотделенные от разложения тела их изображениями, греки замещали покойника его статуарной копией, подсознательно полагая, что в таком виде — как статуя — покойник способен практически вечно длить свое экзистирование в виде образа, постоянно запечатлеваемого в коллективном бессознательном социуме. Не случайно Шпенглер определил созданную греками античную цивилизацию как статуарную²⁶. Тот же Цезарь, убиваемый заговорщиками, озабочен исключительно тем, чтобы принять красивую позу, которая сделала бы саму мучи-

²⁴ Платон. Алкивиад I // Собр. соч. в 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 1990. 860 с.

²⁵ Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 3. М. : Мысль, 1981. 613 с.

²⁶ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки мифологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. М. : Мысль, 1993. 663 с.

тельную смерть неким эстетическим актом, своеобразным остановленным мгновением, которое, как известно, прекрасно²⁷.

Основной недостаток древнегреческого экзистенциального проекта вполне очевиден: изваяние покойника вечно, но при этом неподвижно, подобно бытию Парменида²⁸, и потому мертво. Художественное выражение данного обстоятельства мы, например, встречаем в «Портрете Дориана Грея» О. Уальда²⁹, где видоизменялось, т. е. экзистировало, неся на себе тяжелые отпечатки проживаемой жизни, нарисованное художником изображение, тогда как сам герой телесно оставался вне времени и, соответственно, вне экзистирования. Примечательно, что попытка героя в финале произведения уничтожить стареющий портрет оборачивается его собственным мгновенным старением и смертью, а художественное произведение обретает при этом первоначальную чистоту и великолепие когда-то изображенной на нем молодости.

Исходя из сказанного выше, может показаться, что древнегреческий экзистенциальный проект замещения непрочной и разлагающейся телесности более устойчивой во времени материальной структурой еще менее осуществим практически, нежели древнеегипетский. Последнее, однако, не вполне верно. Можно попытаться функционально приблизить памятник к своему биологическому источнику, сделав его подвижным, мыслящим и, в конечном итоге, реально экзистирующим, на манер памятника пушкинскому Командору, который сошел с пьедестала с тем, чтобы пожать руку коварному Дон Жуану³⁰.

Так постепенно в культуре формируется идея робота, представляющего собой не что иное, как оживший памятник, т. е. попытку практической реализации древнегреческого экзистенциального проекта.

²⁷ *Гете И. В.* Фауст / пер. Б. Пастернака ; вступ. ст. и коммент. Н. Вильмонта. М. : Государственное издательство художественной литературы, 1960.

²⁸ *Парменид.* О природе // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М. : Наука, 1989. 576 с.

²⁹ *Уальд О.* Портрет Дориана Грея. М. : АСТ, 2007. 320 с.

³⁰ *Пушкин А. С.* Каменный гость // Собр. соч. в 10 т. Т. 4. М. : Художественная литература, 1975.

Само слово «робот» было придумано в 1920 году чешским писателем Карелом Чапеком и впервые использовано им в пьесе «РУР» («Россумские универсальные роботы»)³¹. Впрочем, если искать концептуальные истоки соответствующей идеи, то на ум, прежде всего, приходит древнегреческий миф о кипрском царе Пигмалионе, влюбившемся в статую Афродиты и умолившем богиню оживить холодный мрамор³². Вспоминается также легенда о Големе — глиняном изваянии, оживленном каббалистами при помощи тайных заклинаний. Что же касается практических попыток воплощения соответствующей идеи, то уже в XII веке арабский ученый Аль-Джазари (1136—1206) сконструировал механических музыкантов, которые якобы могли играть на бубнах, арфе и флейте.

Здесь самое время вернуться к упоминавшемуся выше сакраментальному вопросу Толстого, адресованному им Федорову: где будут пребывать души людей, чьи телесные оболочки будут воссозданы по Федоровской технологии? В свое время Декарт сформулировал знаменитую максиму «Cogito, ergo, sum» («Мыслю, следовательно, существую»), согласно которой сущность человека сводится отнюдь не к телесности и ее проявлениям, а исключительно к чистому мышлению. Пока я мыслю, я существую, даже в случае полной утраты своей телесной оболочки, либо в случае ее перемены, как это случилось с одним из героев Кафки, Грегором Замзой, который по ходу жизни превратился в рыжего таракана³³.

Следуя логике Декарта, можно предположить, что, воссоздав процесс человеческого мышления, постигнув его сущность и механику, мы, тем самым, получаем возможность воссоздать человеческую душу. Не это ли, однако, в конечном итоге, рано или поздно позволит осуществить компьютер, который один из отечественных философов остроумно определил как протез головного мозга³⁴?

³¹ *Чапек К.* РУР. — <http://lib.ru/SOCFANT/CHAPEK/rur.txt>.

³² *Кун Н. А.* Легенды и мифы Древней Греции. М. : Мартин, 2008. 544 с.

³³ *Кафка Ф.* Превращение. Рассказы. М. : АСТ, 2001.

³⁴ К сожалению, не могу вспомнить, кому принадлежит это гениальное прозрение.

В этом суть. Ущербность федоровской философии и являющейся ее органическим развитием философии клонирования заключается в том, что сущность человека отнюдь не сводится к голой телесности. Это — духовность, проявляющаяся исключительно в мышлении, но не в чувствовании. В конечном счете, идеализм оказывается правее ущербного материализма, поскольку он приводит к более глубокому и потому более адекватному пониманию человеческого Я, которое в действительности есть душа, заключенная в темницу тела, а не тело как таковое. Но, сводя духовность исключительно к мышлению, как это делали все классические философы — от Декарта до Канта и Гегеля, мы, тем самым, получаем возможность практически реализовывать древнегреческий статуарный проект продления экзистирования после физической смерти тела, технически воссоздав мыслительный процесс соответствующего индивида.

Таким образом, бессмертное Я есть бестелесное. Это отнюдь не клон, копирующий умершего индивида исключительно внешне; это компьютерная программа, загруженная соответствующей экзистенциальной информацией, воссоздающей человеческую память, и способная в точности имитировать процесс человеческого мышления. Это Я можно будет копировать на внешние носители памяти, переинсталлировать, распространять по сети и т. п.

Что-то, однако, подсказывает нам, что бестелесное бытие в сети не будет полноценным. Машинное Я должно обладать возможностью считывания сенсорной информации из внешнего мира, т. е. не только мыслить, но и ощущать. Без этого восстановленное экзистирование не будет полноценным. Следовательно, необходимо перейти от стационарного компьютера к самодвижущемуся роботу, представляющему собой полное механическое воссоздание человеческой телесности, т. е. живой и подвижный памятник.

Но робот — это не обязательно ходячий кусок железа. Рано или поздно технологии шагнут так далеко, что означенных роботов можно будет собирать из биологического материала, например, клонируя и загружая мозг клона соответствующей экзистенциальной информацией о прожитой ранее жизни, точнее, о прожитых жизнях. Поскольку индуистские

представления о перманентном переселении душ рано или поздно, в соответствии с железной логикой истории, должны превратиться из метафизических в технические.

Таким образом, человечество сегодня стоит у порога реализации всех своих основных экзистенциальных проектов: от древнеегипетского и древнегреческого до христианско-платонистического и индуистского. Через некоторое время, по историческим меркам весьма незначительное, возможно будет перманентно воссоздавать не только тело человека путем его клонирования, но и душу — путем считывания, закачивания и копирования экзистенциальной информации, содержащейся в сознании конкретного индивида. При этом «душа» может существовать вне тела, скажем, в пространстве Интернета как соответствующая компьютерная программа, равно как можно представить себе существование тела без «души», скажем, в форме клона с чистым сознанием, куда не закачивается информация о прошлых жизнях индивида.

Возможны даже совершенно невероятные вариации. Например, я могу поместить в собственный клон чужую «душу», скажем, мечтаю быть таким же гениальным, как Эйнштейн, либо складывать стихи подобно Шекспиру, либо сочинять музыку в стиле Бетховена. Другой вариант: моя «душа» переселится в чужое тело, например, в тело выдающегося спортсмена или киноактера, на которого я хотел быть похожим в своей прошлой жизни. Памятуя о Канте и о многих миллионах подобных ему людей, которые всю жизнь стеснялись ущербности собственного тела, можно высказать предположение, что через какой-то исторический период люди научатся исправлять свои тела и даже проектировать их, пользуясь услугами своеобразных телесных дизайнеров. Однако и это еще не все: аналогичным образом люди будут исправлять и проектировать собственные души.

5

Вернемся, однако, к федоровскому экзистенциальному проекту воскрешения отцов. Сто лет спустя после смерти Федорова бесконечное продление экзистирования будущих человеческих поколений уже представляется вполне вероятным. Но как быть с бесчисленными поколениями уже умер-

ших людей и что ждет нас самих, поскольку мы-то явно не дождемся наступления светлого федоровского завтра?

Сегодня вся наука однозначно свидетельствует против подобного предприятия. Время необратимо, и потому прошлое вернуть нельзя. Невозможно восстановить отцов, попросту собрав составлявшие их атомы, как это механистически мыслил себе Федоров. Клонировать можно только те тела, о которых сохранилась определенная генетическая информация, например, лежащего в мавзолее Ленина и, возможно, даже древнеегипетские мумии. Но как быть с миллиардами тех несчастных, от которых не осталось даже могил?

Впрочем, воссоздание отцовских телесных оболочек — это только первая, самая простая часть предприятия. Гораздо труднее воссоздать информационную составляющую отцовских личностей, их «души». Сегодня не вполне понятно, как вообще можно подойти к этому. Впрочем, по аналогии с палеонтологическими исследованиями, можно предположить, что когда-нибудь восстановление информационной составляющей индивида можно будет осуществлять по сохранившимся после него фрагментам и обрывкам информации. В этом отношении наибольшие шансы на восстановление имеют творческие люди, оставившие после себя море вербального материала. Например, с очень большой точностью может быть когда-нибудь восстановлена личность Ленина, осчастливившего человечество многотомным собранием сочинений, или личность Маяковского с его томами «партийных книжек».

Получается, что люди, ведущие дневники, поступали не столь уж глупо, хотя и не знали о том, что тем самым они информационно клонировали себя. В этом смысле для ныне живущих целесообразна некая информационная экология. Необходимо целенаправленно сохранять любую информацию, оставшуюся после умерших людей, рассматривая ее не в утилитарном плане интересности или пригодности для ныне живущих, а как необходимую предпосылку для последующего воссоздания информационной составляющей этих личностей.

Параллельно с этим необходимо создать специальные хранилища, где будет аккумулироваться генетический материал всех ныне живущих людей. Последнее необходимо для того, чтобы иметь в будущем практическую возможность их

воссоздания посредством клонирования. Конечно, подобного рода мероприятия — дело отдаленного будущего. Соответствующая философская идея все еще не овладела массами, без чего невозможно начало даже первых робких движений в этом направлении. Сегодня ситуация такова, что запрещение клонирования человека осуществилось на уровне декларации ООН³⁵. Следует, однако, констатировать, что в наши дни федоровский экзистенциальный проект уже не представляется абсолютно безумным, как это было сотню лет назад.

И все-таки исторический спор между Толстым и Федоровым все еще не закончен. Абстрагируясь от технической стороны дела, которая, в свете современных технологий генной инженерии и искусственного интеллекта, уже не представляется абсолютно непреодолимым препятствием, следует сосредоточиться на морально-этической стороне вопроса. У Федорова человек не дожидается, когда Бог сочтет нужным завершить историю и воскресить всех умерших во плоти; он сам своевольно берется за дело воскрешения отцов. Последнее, однако, превращает христианскую религию из откровения невидимого Бога в глобальный экзистенциальный проект человечества на манер фундаментального проекта Сартра³⁶, требующего от человека стать Богом.

С религиозной точки зрения учение Федорова — это сциентистская ересь человеческого индивида, возомнившего, что он способен практически осуществить то, на что реально способен только Бог.

Впрочем, уже бэконовская утопия «Новой Атлантиды»³⁷ была аналогичного рода ересью, поскольку, по существу, предполагала построение рая на Земле сугубо человеческими силами и средствами. Федоров просто довел соответствующую утопию до ее логического завершения, а развитие технологий искусственного интеллекта и генной инженерии во второй

³⁵ Декларация ООН о клонировании человека. http://www.un.org/russian/documen/declarat/decl_clon.htm

³⁶ Сартр Ж. П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. 640 с.

³⁷ Бэкон Р. Новая Атлантида // Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1972.

половине XX века открыло реальные пути для практического осуществления федоровского некрофильского проекта.

Допустим, что когда-нибудь это, наконец, свершится. Конечно, трудно предположить, что биоинформационное прошлое будет восстановлено реально, во всех деталях, большая часть которых перманентно утрачивается по ходу экзистирования. Однако его можно будет восстановить виртуально, т. е. в гораздо большем объеме, нежели это имело место в прошлом. В результате мы получим некую версификацию, т. е. мир симулякров, только подобный миру нашего реального прошлого, аналогично тому, как всякая историческая реконструкция есть всего лишь одна из возможных версий когда-то имевшей место быть действительности. Сама же эта действительность, как таковая, нам недоступна, подобно кантовской вещи в себе³⁸, что, по существу, превращает наше прошлое в нечто, столь же неопределенное и изменчивое, как и будущее³⁹.

В данной связи возникает резонный вопрос: зачем вообще нужна вся эта спектральная развертка истории? Поколения отцов некуда будет эволюционировать, потому что соответствующее место уже занято их детьми. В результате обитателям пещер каменного века придется совершить непонятный прыжок через тысячелетия, что, по меньшей мере, странно и противостоит естеству. Выход, однако, заключается в том, что история по определению многовариантна, поэтому воскрешенные отцы не будут в точности повторять свою уже осуществившуюся жизнь, эволюционируя в ином направлении, вследствие чего мы получим невозможную ранее полностью исторического бытия, бытие в вечности, когда вся история человечества будет явлена нам одновременно и, кроме того, параллельно будет разворачиваться неопределенное множество потенциально возможных историй, непрерывно получающих свою актуализацию.

Гораздо труднее пережить иное. Всякая экзистенция рано или поздно исчерпывает себя, так что бесконечно длить свое существование становится бесконечно скучно. Когда человек

³⁸ Кант И. Критика чистого разума // Соч. : в 6 т. Т. 3. М. : Мысль, 1964. 799 с.

³⁹ Филатов Т. В. Неопределенность и изменчивость прошлого // Философия культуры '96 : сб. Самара, 1996.

не успевает чего-то сказать или сделать — это трагично, но когда все уже сказано и сделано, человеку нет смысла экзистировать далее, тупо смотря в телевизор и подсознательно настраиваясь на то, что скоро все это безобразно должно, наконец, куда-то завершиться. С подобного рода затруднениями столкнулся уже Данте, когда он попытался описать времяпровождение праведных душ в раю. Не случится ли как у Мисимы⁴⁰, что, построив Золотой Храм, человек, в конечном итоге, сожжет его? Ведь жизнь дорога нам лишь вследствие своей необязательности, и потому, превращая ее в обязанность, мы, тем самым, лишаем ее всякой экзистенциальной ценности, в отличие от смерти, исключительность которой в обществах будущего заставит ее ценить.

Дело в том, что рассмотренные выше экзистенциальные проекты не предполагают развития Я, перехода его из состояния невинности, задаваемого, по Фихте, формулой «Я есть Я», и падения (= познания), задаваемого формулой «Я не есть не-Я», в царство разума, дверь в которое открывает формула «Я есть не-Я и не-Я есть Я». Отделяя себя от мира посредством конструирования себя, человек, тем самым, разрушает себя, навеки заключая свое Я в тюрьму телесности. Критикуя Сократа, провозгласившего когда-то: «Познай самого себя!»⁴¹, Ницше через века грустно констатирует: «Познавший себя — собственный палач!»⁴². Последняя тайна экзистирования заключается в том, что духовность — это такая же тюрьма для индивида, как и телесность. Предаваясь болтовне и растворяясь в людях, человек оказывается прикованным к определенному виду духовности, подобно тому, как, будучи брошенным в этот мир, он прикован к определенному виду телесности. И потому «телесный» материализм и «духовный» идеализм, в конечном счете, преодолеваются нигилизмом, стоящим по ту сторону добра и зла⁴³, и ведущим к Золотому Храму Мисимы.

⁴⁰ Мисима Ю. Золотой Храм. СПб. : Симпозиум, 2000.

⁴¹ Кессиди Ф. Х. Сократ. СПб. : Алетейя, 2001. 352 с. (Античная библиотека. Исследования).

⁴² Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом. Соч. в 2 т. Т. 2 М. : Мысль, 1990. С. 556—631.

⁴³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // соч. в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1990. С. 238—406.

Возвращаясь к экзистенциальному проекту Федорова, следует констатировать, что преодоление христианства осуществляется вовсе не за счет его пародирования путем практической реализации заложенных в нем идей, включая главную — воскресение. Человек, как учил Ницше, есть то, что следует превозмочь⁴⁴, но его замещение сверхчеловеком представляет собой всего лишь один из промежуточных этапов подобного преодоления. Окончательным оно становится только тогда, когда преодолевается индивидуальность как таковая.

Обозревая западную философию XX столетия, мы находим только одного мыслителя, который, по степени безумия выдвигаемых им идей, не только приближается к Федорову, но и значительно превосходит его. Это — Пьер Тейяр де Шарден с его космической утопией, изложенной в книге «Феномен человека»⁴⁵. Сущность Я заключается в его абсолютной автономии, в полной отделенности внутреннего мира Я от внешнего мира не-Я. В себе Я абсолютно суверенно⁴⁶, потому что оно единственно. Никто не может непосредственно включиться в процесс моего мышления, и когда это невозможно все-таки случается, мы говорим о жуткой болезни души, именуемой безумием или, медицински более точно, шизофренией⁴⁷. Даже Декарту, несмотря на все его философские ухищрения, так и не удалось корректно доказать, что, помимо моего Я, в мире существует еще какое-то другое Я, например, Бог⁴⁸. Подобного рода доказательство нельзя найти логически, а только практически, разрушив собственную индивидуальность, сломав защитные стены, отделяющие Я от не-Я.

Именно это и осуществится, согласно постхристианскому проекту Шардена, в тот момент, когда рухнут грани меж-

⁴⁴ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Соч. в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1990.

⁴⁵ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М. : Наука, 1987. 240 с.

⁴⁶ О суверенности Я говорил еще Эпиктет // Беседы Эпиктета. М. : Ладомир, 1997. 312 с.

⁴⁷ Барбара О'Брайен. Необыкновенное путешествие в безумие и обратно (Операторы и Вещи). М. : Класс, 1996.

⁴⁸ Декарт Р. Метафизические размышления // Избр. произведения / Р. Декарт. М. : Гос. издат. политич. лит., 1950.

ду индивидуальностями, и человечество, представляющее ныне хаотическую совокупность атомарных Я, в единое мультителесное существо, именуемое Шарденом «Духом Земли». По нашему мнению, переход от монотелесного к мультителесному существованию не будет мгновенным. Грани между индивидуальностями и телесностями будут стираться постепенно, когда люди, как об этом уже говорилось выше, станут свободно конструировать свои души и тела, тем самым, избавившись от жесткой привязки к тому и другому. Это будет более высокий уровень интеграции, аналогично тому, как хаотически разномыслящиеся одноклеточные, в конечном итоге, трансформируются в качественно более сложный многоклеточный организм.

Далее логика Шардена довольно прозрачна. Сверхчеловеческое и сверхдуховное единство мультителесного, «Дух Земли», будучи последним этапом планетарной эволюции, по идее, не может быть последним звеном эволюции Вселенной, в которой складывается общность более высокого порядка — космическая. И если это действительно так, то она уже есть, ее породили разумные миры, возникшие когда-то вокруг звезд первого поколения, ныне практически переставших светить. Наш мир, сформировавшийся вокруг звезды второго поколения, сравнительно молод, но, пребывая в локальности, он должен был дозреть до подключения к сети космических миров.

Так это или не так, станет известно только в точке Омега⁴⁹, когда информационный поток, генерируемый «Духом Земли» и устремленный в космос, внезапно соединится с другим, более мощным потоком, идущим из глубин космоса. Так, по Шардену, явит себя Космический Христос. Последнее и будет своеобразным моментом истины для религии, окончательным подведением итогов ее тысячелетней эволюции. Тогда только и выяснится, была ли вера многих поколений людей истинной, либо одинокому и ограниченному в своих пространственно-временных масштабах человечеству придется экзистировать с опорой исключительно на собственные силы. Как написал по этому поводу Маяковский:

⁴⁹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М. : Наука, 1987. 240 с.

«Эй, вы!
Небо!
Снимите шляпу!
Я иду!

Глухо.

Вселенная спит,
положив на лапу
с клещами звезд огромное ухо»⁵⁰.

* * *

Клонирование и искусственный интеллект — это начало конца человечества. Это как стояние на краю обрыва, где открываются перспективы страшные и манящие. Человечество, по большей части, еще не понимает этого, но его экзистенциальный инстинкт заставляет сегодня осуществить наиболее очевидное движение — отшатнуться от края. Именно поэтому ООН, как указывалось выше, по существу призвала человечество навеки отказаться от самоклонирования. Насколько действенным окажется этот призыв, покажет уже ближайшее будущее, однако анализ истории науки заставляет усомниться в эффективности подобного рода охранительных мероприятий. Человеческая телесность и духовная индивидуальность рано или поздно будут преодолены самим человеком, потому что такова наша экзистенциальная судьба.

⁵⁰ *Маяковский В. В.* Облако в штанах // Полн. собр. соч. в 13 т. Т. 1. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1955. С. 196.

Виктор Пелевин: слово и тело

Виктору Пелевину уже много лет отдают то первое, то второе место в рейтинге популярности среди серьезных писателей. Здесь у него есть могучий конкурент — Владимир Сорокин, и состязание идет на равных. Но где Пелевин первенствует неоспоримо и превосходит всех — это в области социальной диагностики и прогностики. Прогностический дар даже заставил его бросить недописанной одну из повестей: предсказанный в ней взрыв башен-«близнецов» произошел на самом деле. Пелевин испугался, что программирует реальность. Он ведь и кризис 1998 года описал задолго до кризиса.

Но его диагнозы еще интереснее: тут не заподозришь, что «попадание» было случайным. Когда сразу после выхода был раскритикован роман «Поколение П», у его немногочисленных защитников был один несокрушимый аргумент: Пелевин писал не книгу «для вечности» (что старается сделать большинство авторов), а «книгу года» — поразительно точный портрет России-2002, с ее проблемами и менталитетом именно этой поры — ни раньше, ни позже.

Если Виктор Пелевин и впрямь писатель-барометр, особый интерес представляет то, как со временем меняется его взгляд на вещи: можно ожидать, что и эта динамика тоже отражает изменения окружающего нас мира. Например, отношение прозаика к телесно-предметной стороне бытия за 20 лет стало принципиально другим. Из главной помехи человеческой свободе она превратилась у Пелевина в «искомое» — утраченную, но необходимую опору индивидуального существования. Как и почему это произошло?

В ранних рассказах автора мир — это «наседающая» на человека, густая физически осязаемая реальность. В ней каждый предмет — полномочный представитель некоторого порядка, угрожающего человеческой жизни. Предметное олицетворяет его недобрую тяжесть, то бремя, которое надо сбросить. Главный пелевинский герой этого времени — беглец, повторяющийся сюжет — бегство из такого мира. Шансы на спасение человеку дает то, что натиску этой гнетущей пред-

метности может противостоять предметное же: вещь может сопротивляться вещи.

Например, в «Затворнике и Шестипалом» два бройлерных цыплёнка на ленте конвейера неумолимо приближаются к разделочному столу, но предугадывают ход событий и успевают натренировать крылышки, поэтому спасаются — улетают в последний момент. Вещи играют здесь достаточно важную роль (сюжет может быть представлен как победа крыльев над конвейером и ножами), но они остаются орудиями чьей-то идеи и воли: ножи — коллективной человеческой, крылья — индивидуальной «цыплячьей».

В это время союз идеи и вещи выглядит у Пелевина нерасторжимым: всякая идея нуждается в материализации, своём закреплении в предметном мире. Идея хочет быть «материальной силой», буквально по Марксу. Так же обстоит дело и в повести «Амон Ра», где широко афишированный полёт советских космонавтов на Луну оказывается спектаклем, разыгранным и заснятым на телекамеры в московской подzemке, но гибель «космонавтов» предусмотрена неигровая, настоящая. И если реальный полет в космос невозможен из-за финансовых проблем (у страны на него просто нет денег), то «людоедская» часть операции не является вынужденной: собственно, ради неё и осуществляется эта псевдокосмическая афера. Люди *должны* страдать и гибнуть: без жертвенного ореола идея меркнет.

Еще в начале повести возникает один из самых злоецих пелевинских гротесков: ночью спящим курсантам училища имени Маресьева (именно там готовят космонавтов) ампутируют ноги, — они обязаны походить на Маресьева во всем. Здесь все по Некрасову: «...Дело прочно, Когда под ним струится кровь».

Идея и телесность бытия в этих произведениях тесно связаны, но, с точки зрения прозаика, это лишь «варварская фаза» в развитии их отношений. Могущество идей в советскую эпоху только набирает силу.

Дальнейшее демонстрирует их разгул, и телесно-предметный мир отражает эту свистопляску. Резкая смена идеологии — советской на постсоветскую — удваивает реальность, и пелевинские герои начинают жить в двух мирах

одновременно. Темой рассказов Пелевина в 90-е гг. становятся метаморфозы — головокружительные скачки из одного в другой, чудесные преобразования физической реальности.

Например, героини рассказа «Миттельшпиль» — валютные проститутки Люся и Нелли — в советской жизни были партийными работниками. Чтобы приспособиться к произошедшим в стране переменам, они поменяли не только профессию, но и пол. Одна из девушек — Нелли — признается другой, что раньше она была секретарем райкома комсомола Василием Цирюком. И тут же выясняется, что Люся в прошлой жизни тоже была мужчиной и служила под началом этого Цирюка.

«Усы, значит, были, — сказала Люся и откинула упавшую на лицо прядь. — А помнишь, может, у тебя зам был по оргработе? Андрон Павлов? Еще Гнидой называли?»

— Помню, — удивленно сказала Нелли.

— За пивом тебе ходил еще? А потом ты ему персональное дело повесила с наглядной агитацией? Когда на агитстенде Ленина в перчатках нарисовали и Дзержинского без тени?»¹

Здесь предметность становится пластичной, ее трансформации — самыми неожиданными. Но новое тело помнит свое прежнее состояние, сохраняет в себе след прежнего, поэтому хоть прошлое и ушло — обиды остались. Метаморфоза оказывается частичной, а отмененная реальность живучей.

Эта реальность мучительна, и позже все важнейшие перипетии пелевинской прозы будут связаны с попытками ее укрощения. Задачей добрых и недобрых сил у Пелевина в равной степени станет *покорение* телесно-предметного мира.

В 90-е гг. пелевинские *беглецы* все настойчивее ищут возможности вырваться, покончить со всякой от него зависимостью. Герой романа «Чапаев и Пустота» научается управлять реальностью, создавая нужный ему мир в своем сознании. Но не только он: романы «Поколение П» и «Ампир V» — о том, как кошмаром обернулось это достижение.

То, о чем мечтали пелевинские протагонисты, в «Поколении П» осуществляется: мир отрывается от материальной основы и становится проекцией чьего-то (правда, неведомо чьего) сознания. В нем — в современной России — даже

¹ Пелевин В. Миттельшпиль // Relix. Ранее и неизданное / Виктор Пелевин. М. : Эксмо, 2005. С. 96–97.

присутствует некая целесообразность — экономическая. Но эта экономика работает в пространстве ирреальности, которое сама же себе и создает. В ней цепочка «товар-деньги-товар» заменена на «деньги-реклама-деньги». Абсолютно неважно, что продается и вообще есть ли, что продавать. Как одна из клеток экономического организма человек поглощает деньги (доход) и выделяет деньги (трата); остановиться ему не дают: телевидение, реклама подгоняют его на этом пути, «обкатывая, — как выразилась Ирина Роднянская, — до поглотительного-выделительного состояния»². В ходе этого процесса человек не способен быть даже помехой: им управляет телереклама, и из homo sapiens он превратился в homo sapiens, человека переключаемого (от англ. zapping) — переключение телевизора с одной программы на другую»³.

Власть знака в таком мире абсолютна: знаки управляют телами и блокируют их сопротивление. «Телевизор, — пишет Пелевин, — превращается в пульт дистанционного управления телезрителем. ...Положение современного человека не просто плачевно — оно, можно сказать, отсутствует...»⁴

То же происходит с вещами: они теряют свою неотъемлемость, связь с фундаментальными основами бытия. Они уж никак не «первичны» по отношению к идеям и даже не «прикреплены» к ним сколько-нибудь прочно. Их, как и людей, можно не принимать во внимание. В одной из лучших сцен романа героя приглашает в гости шеф, обещая показать коллекцию приобретенных шедевров искусства, и ведет в галерею, где выставлены в рамках документы о приобретении, с указанием стоимости (во всех случаях баснословной). Показать сами шедевры ему не приходит в голову: кому они нужны, они пылятся где-то в подсобке!

Мир превращается в место символических операций, проводящихся при полном безразличии к тому, какая реальность скрыта за знаками, что символизируют символы. Противостоит естественность происходящего в том, что живой, оплот-

² Роднянская И. Этот мир придуман не нами // Новый мир. 1999. № 8. Электронный ресурс: http://magazines.russ.ru/noviy_mir/1999/8/rodnyan.html

³ Там же.

⁴ Пелевин В. Generation «Р». М.: Вагриус, 1999. С. 113.

нённый человек помещен в чуждую ему среду — пространство, населённое исключительно знаками. Он неуместен и противен сам себе: тело, погружённое в семиосферу, — как голый на маскараде.

Основная интонация романа — «воюющее отчаяние» (Д. Быков). Кажется, атмосфера полной безысходности парализовала даже творческие силы самого автора: роман написан каким-то «замороженным» языком. Из этого паралича Пелевину долго не удается выйти: следующие тексты окажутся римейками «Поколения П».

В последнем романе Пелевина (он называется «Т») эта ситуация, как кажется, еще и гротесково заострена. Фабула такова: граф Т ничего о себе не знает и объясняет это амнезией после сильного потрясения (его пытались убить). Но вскоре выясняется, что и помнить-то ему особенно нечего: у него нет прошлого, он всего лишь персонаж книги. Мало того — книги, возникающей в условиях современного книжного рынка и по его законам. А это значит, что ее сочиняет целая команда авторов: один отвечает за секс, другой — за «мочилово» (драки и перестрелки), третий — за психические девиации, четвёртый всё это склеивает. Причем в условиях кризиса они не знают, кто купит их продукт, и на ходу «меняют концепцию»: то рассчитывают на государство и придумывают историю о Толстом, примиряющимся с церковью (в надежде, что похвалят и дадут «пилить бюджет»); то надеются, что их проспонсирует церковь (в кризис только она разбогатела: смертей и отпеваний стало больше), — тогда это должен быть роман об отлучённом от церкви Толстом — негодяе и развратнике, умирающем страшной смертью; то ищут заказчика за рубежом.

Герой переживает происходящее как человек — болезненно остро, страдая от жутких поворотов своей судьбы и от бессилия что-то изменить. В результате он решает вести свою игру — ищет возможности *самосотворения*. Он должен обрести реальное существование не как образ, а как человек, а для этого пройти обратный путь, нарушающий обычную логику превращений, ведущую от тела к знаку. Ему надо добиться обратного: он (знак) должен стать частью реальности, телом. Персонаж сначала мечтает стать автором, потом — читателем, чтобы только выйти из-под абсолютной власти

слова. В результате добивается гораздо большего. После длинной череды разочарований и прозрений, графу открывается истинное знание о мире: он начинает понимать, что иерархия Автор — Герой — Читатель — ложная: весь мир — это текст (Книга Жизни), и он существует в сознании Бога, который видит написанное глазами живущих. Это превращает каждого участника мистерии в воплощение триединства Автор — Ты — Читатель, то есть одновременно в участника описанных событий, их демиурга — союзника Творца (коль скоро мы его воплощения) и Реципиента, единственно способного оценить воплощение его замысла.

Обретенное знание воскрешает героя, примиряет с миром, где если он и персонаж, то не более, чем все, а если Бог — то наравне с другими. «Т» — одна из немногих пелевинских книг, где есть хэппи-энд.

Но самое интересное даже не то, что Пелевин впервые выстраивает модель мировой гармонии, а то, что в ней совмещается несовместимое. Мир — Книга Жизни, — при таком пансемиотическом мышлении, в этой семиотической конструкции, куда помещены мы все, знаки, как ни странно, оказываются неравноправными: им приписывается разная степень реальности. Знаки тел (вещей, предметов) объявляются более «реальными», чем прочие. Например, один из героев (тех, что приблизили графа Т к истине) объясняет, что «природа — это мысль, которая заставляет себя долго думать». Это удивительно: значит, природа, физический мир, обладает какой-то властью над сознанием, её продуцирующим?

Если все в этом мире знаки и помимо них ничего не существует, можно ли говорить, что одни «реальнее» других? Между тем, у Пелевина это так: он создает свою классификацию знаков, и они различаются тем, насколько «реальны»: выше прочих находятся «живые знаки» — от человека до букашки — и знаки вещей (например, слова «палка», «рука», «олень») — за ними скрыта неподдельная, подлинная действительность. «Вещи — это тоже мысли, — формулирует Пелевин, — просто они делятся дольше и общие для всех <...> Смысл как раз в том, что какая-то пылинка, прах — оживает, осознаёт себя и доходит до самого неба. Таков путь вещей...»⁵.

⁵ Пелевин В. Т. Роман. М. : Эксмо, 2009. С. 314.

Далее следуют «слова-призраки». Пелевин сам составляет перечень — «я», «эго», «душа», «ум», «дао», «бог», «пустота», «абсолют» — и поясняет: «У них нет никаких конкретных соответствий в реальности, это просто способ организовать нашу умственную энергию <...>. И дальше наша жизнь протекает в этом саду прибудных смыслов, под сенью развесистых умопостроений, которые мы окучиваем с утра до ночи»⁶. Существование «знаков-призраков» не лишено смысла: мышление выводит человека на истинный путь. Графа Т оно привело к осознанию своего привилегированного места в мире. Но знаки эти — эфемериды, которые сами собой исчезают, если цель достигнута, и им не надо в этом мешать.

Наконец, есть «семиотические опухоли» вроде порождений книжно-рыночной индустрии, и по отношению к ним требуется хирургическое вмешательство (граф Т в конце концов уничтожает их физически).

Высокий статус, которым наделены знаки вещей, подтверждается тем, что они участвуют в сюжете едва ли не как сознающие себя существа — и обычно на стороне добра. Как волшебные предметы в сказке, подсказывают герою путь, защищают его: показательно, например, что оружие, которым пользуется граф Т, неизменно его выручает, а хитроумное вооружение врагов не помогает им никогда. Предметы (или «знаки предметов») словно выбирают, кому служить.

По ходу действия между знаками разной природы ворачивается настоящая война: знаки-вещи ведут героя к цели, знаки-слова от неё уведут. Например, подаренный графу Т талисман с изображением книги подсказывает, какова природа бытия, а спрятанный в нём текст — дезориентирует.

В решающий момент героя спасает магическая процедура: он сжигает только что написанный текст, растворяет пепел в воде и выпивает. Слово, таким образом, превращается в вещь (пепел), а затем — в человеческое тело. Движение к подлинному существованию связывается с тем, что так похоже на разлучение мира, возвращение ему физических свойств, на восстановление в правах предметного, материального.

В финале романа граф Т на фоне среднерусского пейзажа едет на телеге домой с полной уверенностью, что сам

⁶ Там же. С. 310, 308.

сотворил этот мир. Неожиданно с ним заговаривает его лошадь. Даже читает стихи — свои, ею же сочинённые. Лошадь — всего лишь тело, вещь, гужевого транспорт, а в системе понятий этого романа и того меньше — знак вещи. Но «знаки вещей» в этой книге своевольничают, ведут себя непредсказуемо, причём непредсказуемо для сознания, которое, как утверждается, создало этот мир. Значит, претендуют на свою от него независимость.

Общая картина оказывается очень причудливой: автор этого романа не может отказаться от представления о мире как тексте: оно возвращает веру в осмысленность происходящего, ведь текст — целостное целое. С другой стороны, физический мир вызывает у писателя гораздо большее доверие, чем знаковый: предметно-телесное выступает противоположностью фантомных, химерических порождений человеческого ума, искалечивших современную жизнь. Значит, чтобы происходящее наконец-таки обрело привлекательность, исчезающая в прежних пелевинских романах реальность должна снова проступить, кристаллизаться, и чёткие контуры ей может придать только предметность. Вещь, тело способны служить опорой, надёжным ориентиром — это заставляет автора высоко ценить реальность физическую и видеть в ней основание бытия. Пелевин не хочет поступиться ни тем, ни другим — ни представлением о знаковой, ни представлением о физической природе сущего. Для этого автора история и семиозис — не разнопорядковые явления, а вполне себе общающиеся сосуды. Это как в детской песенке, где каравай должен быть «вот такой» (максимальной) вышины, но при этом «вот такой» (предельной) «нижины» — все сразу.

Конечно, роман «Т» — это утопия, но утопия особого рода: не социальная (к чему мы привыкли), а, наверное, философская. Пелевин создаёт своего рода альтернативную онтологию — не хуже идеи Фёдорова о возрождении мертвых. Ассоциации именно с ней возникают из-за того, что современный прозаик тоже ведет речь о воскрешении: показав в «Поколении П» и «Ампире V», как исчезает реальность, расплываясь в знаковом мареве, он теперь пытается каким-то алхимическим путем возродить, оживить ее, вылучить из знака, заполнить назад. И тем самым покушается на приро-

ду вещей. Еще одна возможная параллель — проза Андрея Платонова, герои которого, в своём революционном экстазе, пересматривают физические законы, ведут наступление не столько на социальные порядки, сколько на само устройство мира. Пелевин напоминает именно персонажей, а не автора «Котлована» и «Чевенгура»: он также беспощаден ко всему, что есть.

Бряд ли то, с чем мы здесь сталкиваемся (готовность отменить неотменяемое), продиктовано самомнением модного автора, скорее — отчаянием человека, ощутившего, как почва уходит из-под ног. Хорошо известно, что перпетуум мобиле обычно изобретают в глухой провинции — где нет надежды на естественное изменение жизни, поэтому больше потребность в чуде. Похоже, что новый роман Пелевина — устройство такого же рода. Его не стоит воспринимать как попытку создать некое новое вероучение — для этого он слишком противоречив. Он интересен прежде всего как симптом, как свидетельство очень странного, но, наверное, не одному Пелевину свойственного состояния — столь неприязненного отношения к происходящему вокруг, что стойкое отвращение вызывает не только оно, это наличное бытие, но и все, чем оно может стать. Приемлемым кажется только невозможное.

Есть над чем задуматься, не правда ли?

В. П. Руднев

Ко мне подошел человек

I

Ко мне подошел человек. Как этот факт может стать философской проблемой? И почему мне хочется, чтобы он стал философской проблемой? Ну, положим, я хочу написать книгу об основаниях жизни, и поэтому мне все равно, с чего начать. Я мог бы начать с того, что каждый человек смертен. Но почему же я выбрал предложение «Ко мне подошел человек»? Наверное, я действительно хочу, чтобы он подошел и сказал что-то важное. Но это еще не философия. Это проблема моего одиночества или моего любопытства. Ведь я даже не знаю, скажет ли он мне что-то, попросит сигарету или попробует узнать, как пройти к вокзалу.

Но я психолог, и мне интересно понять, что это за человек, с которым, может быть, я никогда больше не встречу или, может быть, наоборот, он станет мне ближайшим другом. Это еще не философия. Где же начинается философия в случае, когда ко мне подошел человек? Философия — это нечто необычное, нечто трансцендентное обыденной жизни. Но ты именно хочешь изучать обыденную жизнь. Один человек подошел к другому. Что необычного в этом факте? Какую философию здесь можно вычленишь? Наверное, именно тот факт, что так философией обычно не занимаются.

Положим, он говорит мне: «Я хочу спросить, разделяете ли вы философию Хайдеггера или Витгенштейна». Тогда бы я ответил: «Нет, мне это совершенно не интересно». Моя философия состоит в том, чтобы изучить предложение «Ко мне подошел человек». Тогда он может сказать: «Но вот же я подошел — изучайте» Но я не знаю, с чего начать. Более того, я не понимаю, для чего это нужно. А он ответит: «Это

вы должны решить сами». Но ведь это он *первый* ко мне подошел.

Но ведь это неправда. Это все только написано на бумаге. Мне просто почему-то важно проанализировать это предложение, а на самом деле ко мне никто не подходил. Но это уже близко к философии. В каком смысле? В том, чтобы решить, подошел ли он на самом деле или это просто написано на бумаге. Допустим, он действительно подошел ко мне и попросил прикурить. А я ему говорю: «Нет, простите, Хайдеггер мне непонятен, а Витгенштейн скучен». Какова может быть его реакция? Он может сказать: «А, понятно!» Или он может сказать, что я сумасшедший. Я могу сказать на это: «Нет, я не более сумасшедший, чем все остальные, просто я философ. Я отвечаю на вопрос, который, как мне казалось, вы могли мне задать». В этом случае он может сказать: «Ну тогда другое дело». И добавить: «Хайдеггер, признаться, тоже скучноват».

Как можно так откровенно разговаривать с незнакомыми людьми?

Но он может сказать, что просто хотел спросить дорогу на вокзал. И в этом случае имею ли я право ответить цитатой: «У меня ты хочешь узнать дорогу? Не надейся!»

Откуда мне знать, что за человека я встретил.

<...>

Трудно с этим не согласиться.

II

И все же проблема не в том, что ему нужно от меня, а в самой феноменологии того, что ко мне подошел человек. Он ведь мог и не подойти. Можно ли сказать, что в этом случае мое исследование не состоялось бы? Но он уже подошел, и от этого факта уже не отказаться. Это безусловное начало философского исследования, каким бы вымученным оно поначалу ни показалось. Ни ему, ни мне обратной дороги нет. Встреча произошла. И дальше можно пойти разными путями. Мы можем просто поговорить и пойти каждый своей дорогой. Но этого не происходит, потому что это феноменология подхода, а не ухода. Здесь в каком-то смысле термодинамическое время останавливается и включается психодинамическое

кое время, время диалога (возможно, с закрытыми глазами), нечто наподобие того, что произошло с Арджуной и Кришной.

Но это не философия встречи. Это феноменология приближения. Никакой встречи пока не произошло. Вернее, она могла бы произойти, если бы в этом состояла суть дела. Но она состоит не в этом. В чем же? В особой модальности. В становлении из пространства там пространства здесь. Ведь особенностью пространства здесь является тот факт, что объект не обязательно находится здесь. Это лишь возможность. Но где же он может находиться, если он подошел сюда? А если его образ лишь запечатлен на листе бумаги, то стоит ли вообще говорить о там и здесь?

Но допустим, он действительно подошел ко мне. Что из этого следует? Что я могу сказать о нем и что он может сказать обо мне? Обрати внимание на глагол «сказать». Если бы ко мне подошло животное, оно ничего не могло бы мне сказать. Но ко мне подошел человек. Его речь может быть пустой, но может быть и полной. И дело не в разговорах о Хайдеггере и Кафке. И не в том, могут ли понять друг друга два незнакомых человека. Как бы это сказать, дело обстоит в том, проблема состоит в том, как это вообще может быть, что два одушевленных тела встретились (возможно, встретились) в одной точке пространства и что им теперь делать. Они могут говорить, потому что они умеют говорить. Было бы гораздо менее естественно, если бы они стояли и молчали.

Но почему мне так важно, что он подошел ко мне? Вероятно, в этом таится какая-то надежда на неожиданность и перебой в жизни. Все-таки это скорее Кафка, а никакой не Хайдеггер. Он мог бы сказать, например: «Хотите я вас сделаю счастливым?» Дело не в том, что маловероятно, что встретились два философа. Дело в другом. Что я могу сказать ему в ответ. Хотите я определю ваш характер? А зачем это мне? Я вам предлагаю счастье, а вы мне характер, который я и сам, возможно, знаю. Это неэквивалентный обмен. Что вы можете предложить еще?

Здесь могла впервые возникнуть неловкая пауза. Не то чтобы я подумал (не сказал, а подумал): «Я вас совсем не знаю». Я ведь его уже успел узнать, насколько можно узнать человека за несколько минут. Так вот неловкая пауза. Чем

она могла бы быть вызвана? Ведь он сам подошел ко мне, как говорится, «он первый начал». Нет, это неверно, это я притянул его к себе. Это я создал (возможно, вымученную) философскую проблему того, что происходит, когда «ко мне подошел человек». Что же тут неловкого?

Почему не то чтобы неверно, но неточно и стыдно или примитивно, я имею в виду. Почему мне не сказать, что ко мне подошел Другой или Тело без органов или что-нибудь в таком роде? Да нет же, я ведь хотел исследовать ситуацию «ко мне подошел человек», возможно, тот самый, не тело без органов, не шизофреник, а самый обыкновенный человек, может быть, совершенно средних способностей и обычных наклонностей. Я просто выбрал из огромного числа обыденных фактов один факт и пытаюсь понять, что при совершении этого факта происходит или могло бы произойти.

С таким же успехом я мог бы сказать «трамвай подошел к остановке», или «он нежно поцеловал ее», или «я умираю». Но это и не верно было, что с таким же успехом я мог бы выбрать любую фразу естественной речевой деятельности. Если из всех я выбрал именно эту, то возникает вопрос, почему именно эту? Почему?

Ну что же. Диоген ходил по городу при солнечном свете со свечильником и говорил: «Я ищу человека». Но он целенаправленно искал Человека, Человека с большой буквы. И именно поэтому к нему, возможно, никто не подошел, а ко мне подошел. Почему ко мне и почему именно он из миллионов людей? И разве не важно, кто этот человек, как его имя, профессия, сколько ему лет? И кажется, что это совершенно не важно. Пойми, это не художественная проза, а философское исследование. Поэтому не может быть никаких имен и профессий, может быть лишь гипотетическое рассуждение. Это самое трудное. Очевидно так, но все-таки, почему мне так важна эта ситуация «ко мне подошел человек»?

От любого человека может исходить как тепло или опасность, так и безразличие. Может быть, мне просто показалось, что он подошел ко мне, может быть, он обозначался, или просто шел мимо, и я для него не имел никакого значения. Просто прохожий, у которого можно просит папиросу. Но все равно и этот случай тоже важен и актуален. Гораздо

более актуален, чем то, как его зовут и какая у него профессия. Феноменология подхождения, а не встречи, хотя неожиданная встреча была бы тоже возможна.

В сущности «ко мне подошел человек» — это ожидание чуда.

Он преградил путь собой не только моему одиночеству, но и моему страху, тревоге, нерешительности. Даже если бы ему не сказал, что всю жизнь ждал, что он подойдет, и даже если бы он в ответ молча не пожал бы мне руку, все равно это было бы чудом.

А *может* быть чудом содержание фразы «трамвай подошел к остановке»? Конечно, может.

И важно ли, как я стоял в тот момент, когда он подошел ко мне? Размышлял ли я о чем-нибудь? То есть это, конечно, было бы важно, но при других обстоятельствах в другой истории. Я просто стоял, и он просто подошел. И все. И больше ничего не было в тот момент. Но так не может быть. Ведь на нем и на мне была какая-то одежда, и было какое-то время дня и года. Или это тоже не важно? Не знаю.

Зачем люди подходят друг к другу? Он что, захотел со мной познакомиться? С какой стати? Тебе бы хотелось, конечно думать, что он узнал тебя в толпе и подошел именно к тебе, что именно ты ему оказался нужен. Но ведь я исследую факт не того, что он подошел *ко мне*, а что *он* подошел ко мне. Не важно, почему ко мне, важно, что подошел. Почему он подошел? Мне кажется, что он просто не мог не подойти, потому что прочитал на моем лице его ожидание. Он мог бы быть просто пьяным мужиком, это не важно, он мог бы подойти шатаясь и сказать пьяным голосом: «Брат, не горюй!», и это все равно было бы чудо. Но что бы я мог сказать ему в ответ? Просто сказать «спасибо», пригласить его к себе домой, ничего не ответить и отвернуться? Нет, все это, конечно, важно и значимо, но тогда то была бы уже не феноменология подхода.

В сущности, эта фраза «ко мне подошел человек» проигрывалась у меня в уме тысячу раз. Это были тысячи людей. Самых разных людей с самыми разными намерениями, молодых и старых, интеллигентных и простых.

И, конечно, среди них были и женщины. Но это уже точно совершенно другая история.

Но, скорее всего, это был мужчина.

Версия «он подошел ко мне» интересна следующим моментом. Я бы мог стоять и загадывать на разных людей. Вот этот подойдет ко мне или нет. Так я мог бы простоять целый час, и никто ко мне не подходил бы я бы, никого не притягивал.

О чем я думал в тот момент, когда он подошел? Я мог думать, например, что такое реальность и зачем она вообще нужна, если можно ограничить себя размышлением, но ведь без реальности нет размышления. О чем можно размышлять? О своем горе, о вкусном обеде, о ненаписанной статье. Но все это так или иначе — размышления о реальности. И мысль о том, что вымысел — это тоже часть реальности, если и недостаточно проработана, то она сама тоже является частью реальности.

Зачем ко мне подошел этот человек? Вернее, зачем он ко мне мог подойти? Может быть, если и не объяснить мне, что такое реальность, то хотя бы натолкнуть на какое-то объяснение. Например, что эта любая реальность есть вымысел или галлюцинация? Но этот человек явно не мог быть галлюцинацией. Потому что если я сумасшедший и вся моя проблема в том, что я сумасшедший, то я не сомневался бы что не галлюцинация, а скорее мог бы подумать, что это преследователь или, наоборот, божество, посланное мне свыше (опять-таки проблема Арджуны и Кришны).

Представь себе, что он действительно подошел. Зачем он подошел, неизвестно. Проблема состоит, повторяю, не в том, чтобы понять, зачем он подошел. В этом случае можно было бы его просто спросить, зачем он подошел и что ему нужно. Нет, он просто подошел, и нужно понять, что это такое в философском смысле — просто подошел человек.

Но ведь он подошел *ко мне*, и это значит уже *не просто* и значит беспредметными разговорами о реальности и галлюцинации не отделаешься.

Представь себе, что этот человек подошел просто прикурить сигарету. Представь себе, что он вынул из кармана пистолет и потребовал у меня денег. Представь себе, что это твой бывший школьный товарищ, который через сорок лет случайно узнал тебя. Что дают эти предположения?

Если бы я занимался феноменологией самого этого человека, эти вопросы были бы нужны, но я занимаюсь просто

тем, что ко мне подошел человек. Почему он подошел ко мне и хотел ли я, чтобы он подошел? Я, безусловно, хотел, чтобы он подошел, и я хотел, чтобы эта встреча была бы чрезвычайно значимой как для меня, так и для него, хотя вероятность такой встречи, конечно, близка к нулю. Потому что ко мне подошел *незнакомый* человек. Но что значит *незнакомый*?

Ведь на самом деле я не стою на улице, когда действительно понятно, что это значит. Но я просто сижу за компьютером и пытаюсь философствовать. Я пытаюсь философствовать как-то по-новому. *На самом деле ко мне никто не подошел и не подходит.*

Вот я представляю, только представляю, что я стою на улице и ко мне подходит человек. Что я хочу этим сказать? Почему для меня это так важно? И действительно ли это так важно для меня? Я просто хочу показать, что в каждой фразе языка содержится чрезвычайно трудная, может быть, неразрешимая экзистенциальная проблема.

Но почему я выбрал именно эту фразу?

Вместо того, чтобы размышлять о незнакомом человеке, который подошел ко мне на улице, я бы мог позвонить знакомому и попроситься к нему в гости, это не было бы (хотя могло бы и быть) философской проблемой, но это был бы какой-то выход из одиночества. Дело, стало быть, не в моем одиночестве. Во всяком случае, не в экзистенциальном одиночестве. Это другое одиночество. Это одиночество мысли.

Мог ли бы этот человек разделить или развеять одиночество моей мысли? Наверное, я хотел бы показать в своих размышлениях, если это вообще можно назвать размышлениями, что уже одно то, что я задумался над такой странной и в то же время обыденной проблемой — миллионы людей на земле подходят друг к другу — означает, что это важно для меня.

Итак, он подошел, и с этим уже ничего не поделать. Придется с ним разбираться до конца.

Я бы мог крикнуть: «Нет, не подходи, мне страшно!»

Но чего же мне страшно? Мне страшно оттого, что это для меня так важно. Мне страшно, что я не справлюсь с этой проблемой. Я не знаю почему, но отпихнуть этого человека, не разобравшись с ним до конца, уже невозможно.

По-видимому, это не тот страх. Когда страшно кого-то не встретить. Это страх, когда страшно, что что-то не получится, не выйдет. Например. Не выйдет написать следующую страницу. Или даже прочитать. Это страх времени, загубленного даром.

Но я не знаю даже помимо этого страха, рад ли я тому, что ко мне подошел человек, нарушив мое уединение. Традиционное уединение на пустой улице или не менее традиционное — в толпе. В зале, полном народу, светской черни, так сказать. «Как часто пестрою толпою окружен» или, скорее, «Когда в толпе ты встретишь человека»...

Что такое вообще этот человек, откуда он взялся, почему ко мне прицепилась эта идея?

III

Здесь все же необходимо было бы принять идею, что подобного рода философствование — нечто вроде философского безумия. Но именно поэтому оно может быть истинным и продуктивным.

Я не хочу сказать, к примеру, что если философ озабочен идеей, что к нему подошел человек, и повторяет ее много раз подряд, то он обязательно обсессивно-компульсивная личность. Эта фраза просто повторяется риторически. Она, конечно, навязывается им самому себе, но все же в ней есть некоторая обыденная экзистенциальность. С такой фразы хорошо начать обычный реалистический рассказ: «Ко мне подошел человек». Дальше идет обычное повествование. Но если рассказ этим и заканчивается, то это уже безумие. «Ко мне подошел человек». Точка. Все.

Дальше было бы уместно поразмышлять над реакцией различных людей, с различными типами неврозов и психозов, как бы они прореагировали на идею «ко мне подошел человек». Это было бы слишком просто. Все же: истеричка бы могла воскликнуть: «Да, я всегда ждала его, как он прекрасен!» Комппульсивный заметил бы досконально внешность подходящего человека, мельчайшие детали его одежды, отметил бы время, в которое к нему подошел человек, и т. д. Депрессивный мог вообще не заметить, что к нему пошел человек, во всяком случае, его это не заинтересовало бы.

Параноик ревности, конечно, подумал бы, что этот человек именно тот, с которым все время изменяет ему его жена, а шизофреник решил бы, что этот человек хочет его убить или что это мертвый отец.

И надо сказать, что все это ничего ровным счетом не дает в рассматриваемом мной случае. Это лишь отвлекает от основной идеи «человек, который подходит ко мне». Здесь нужно было бы другого типа безумие — почти невербализуемое безумие Кафки. «Ко мне подошел человек, но я не понял этого. Тем не менее он протянул мне руку для рукопожатия, но рука его оказалась сжатой в кулак. Я спросил его, что это значит. Но он ничего не ответил».

Абсурд подобного рода заостряет внимание на самой невозможности коммуникации между подходящим человеком и тем, к кому он подходит, и вообще на невозможности коммуникации. Что может человек сказать другому человеку? Ничего. Мы ничего не можем сказать друг другу такого, что в подлинном смысле имело бы значение. И это не потому, что мы все безумцы. Это потому, что мы слишком нормальны. Вот ко мне нормальному подошел нормальный человек. Чего мне ждать от этого? Да ничего. Мы никогда не поймем друг друга, хотя формально можем говорить на одном и том же языке. Но мы заняты настолько чуждыми друг другу идеями, что даже если у нас возникнет желание понять друг друга, то оно разобьется о чуждость и нелепость для другого этих идей.

Говорят, что депрессивные люди тянутся к смыслу, который для них утрачен. Но неужели же человек, даже пусть он трижды меланхолик, может быть так наивен, что будет склонен думать, что одна встреча может полностью перевернуть его мир?

Возможно, было бы верным заметить, что людям лишь кажется, что они нормальные, и они ведут себя так, как должны вести себя нормальные люди. На самом же деле все люди сумасшедшие. И иначе даже и не могло бы быть. Откуда бы в нашем мире взялась норма? Вот человек стоит в метро и ждет девушку. Вот она подходит к нему. И они, счастливые, куда-то уходят вдаль. Но ведь они час тому назад, возможно, друг другу изменяли или говорили другим людям друг о друге Бог знает какие гадости. И вот они-то

нормальные! По мне было бы гораздо правильнее сказать, что в определенном смысле нормальнее параноик, который эту девушку обвинял бы и попрекал в ежеминутных изменах. Но так ведь оно и есть: она «в сердце своем» изменяет ему почти каждый миг с первым встречным. Нормальность — лишь хорошо приспособившееся к жизни безумие.

Вот и я зачем-то размышляю. О том, что ко мне подошел человек. Это скорее безумно — так много уделять времени одному предложению. Но именно в этом безумии и есть высшая норма. Можно было бы даже сказать, Божественная норма. Наивно думать, что я слишком много уже сказал и напридумывал об этой ситуации: что ко мне подошел человек. Если бы я действительно мог продумать все варианты ситуаций, связанные с этой фразой, я бы точно сошел с ума.

Представьте себе *всех* людей на земле: и вот один человек, только один из них подошел к тебе. Ты даже не знаешь, кто это — мужчина или женщина, только сексистский характер нашего языка предполагает думать, что это был (был?) мужчина. Бритый наголо, с бородой и роскошной шевелюрой, с шаркающей кавалерийской походкой, высокий и худой, низенький или толстый, с тросточкой и в очках. Каким же он был на самом деле этот человек, который подошел ко мне?

Он был никаким. Это был *просто* человек.

Когда Понтий Пилат сказал, глядя на Иисуса: «Се человек!», он не думал о том, как тот выглядит. Но он думал о том *внутреннем* облике, который явил перед ним Иисус, которого к нему подвели. Возможно, когда это случилось, Пилат подумал: «Ко мне подошел человек». А потом он подумал «Да это действительно человек».

Человек подходит к нам незаметно. Он и не думает создавать никаких философских проблем. Это не в нем кроются проблемы, а в нас самих. Вообще говоря, к нам может никто не подходить, а проблемы все равно останутся. Это мы только так говорим, что «ко мне подошел человек», чтобы все было нагляднее. А на самом деле, может быть, никакой человек и не подходил. Как один я стоял на платформе, на улице, в подъезде, так и стою. И это все лишь мои фантазии.

Ко мне подошел человек и сказал: «Пойдем со мной». Что может быть глупее!

Но вот я стою совершенно один в еще более глупом положении. Я думаю о том как он подходит ко мне и что мне, в сущности, с этим делать совершенно нечего. Мне нечего ему сказать.

Если мы думаем, что нам есть что сказать друг другу, то это не просто заблуждение, но это самое фундаментальное заблуждение на свете. Вернее, мы могли бы осознать это как заблуждение, если бы вообще могли мыслить хоть сколько-нибудь критически. Но мы на это не способны.

Это как псевдомысли и псевдопредложения. «Пойдем со мной в кино.» «Давайте поужинаем вместе». Подразумевается, что на самом деле он думает, что хочет с ней переспать. Но это ведь не так: он действительно хочет поужинать. Если бы он, нормальный человек, хотел с ней заниматься любовью, он так и сказал. Думать в такую минуту об ужине и тем более говорить об этом — вот в чем было бы проявление фундаментального безумия обыденной жизни.

А если бы он не подошел ко мне, этот человек? Что если бы он просто взял и не подошел? Что бы я тогда делал? Нет, так не годится. Если бы ко мне не подошел *этот* человек, то ко мне подошел бы другой. А если бы я стоял в заснеженном поле, в ста верстах от ближайшего жилья и все-таки ждал, что он пойдет ко мне?

Тогда к а к бы было: что-то подсказывало бы мне: «Не жди ты его!» или наоборот с утроенным упорством я бы его ждал?

Или в огромном городе в часы пик, облепленный толпой, когда вообще никто не может ни к кому подойти. Но он бы поднял руку вверх — так можно было бы предположить — он поднял бы руку высоко вверх и крикнул бы: «Эй!» И было бы ясно, что он этот крик адресует мне и что он обязательно подошел бы ко мне, если бы смог. Но в этот момент толпа поглотила его навсегда, и я даже не успел увидеть его лица.

Итак, ко мне подошел человек.

Человеческая дистанция: три наброска

Набросок первый. Свобода и привязанность

1. Начинается с наблюдений о стилях отвязывания (значит, и стилях привязанности). На эту тему — тему, акцентирующую развитие и модификацию персональной манеры/модели привязанности, как восходящей к неким младенческим началам общения, — терминологически нацелены статьи по «теории привязанности» (Дж. Боулби¹). Поскольку в русском языке *привязанность* есть некое наличное качество или чувство, то здесь у нас (имплицитно, в образном представлении) компонента действия, равно как и модальная компонента, оказывается ограниченной, усеченной. В этом плане «теория привязанности» открывает неожиданные просторы, высвобождает смыслы. Прогулка (например) — это еще и особая практика привязывания и отвязывания. Только зная, что объект привязанности заведомо неподалеку, ребенок пускается в «вольное плавание», в исследование и блуждание. По-видимому, внимание работает при этом в особом режиме, не в режиме оглядки (дозора за опекающим); оно фокусируется на объекте исследования (прилипают к нему), а дозорная компонента присутствует как бы приглушенно. Собственно говоря, феномен привязанности позволяет глубже подойти к самой природе внимания. Становится заметной принципиальная многоплановость внимания: его поли-морфность, поли-функциональность и поли-онтичность. Мы не отнесены нашим присутствием к одной-единственной реальности. Между прочим, опора в виде взрослого все-таки даже в детстве сопряжена с другими опорами (сад, берег, гора и т. п.). А постепенно и стадияльно совсем иное становится опорным. Не говоря уже о том, что ведь и я оказываюсь объектом привязанности: меня призывают в качестве той самой опоры. Но почему той самой? И откуда это неопределенно-множественное «призывают»? Тезис «мы существуем в пространстве привязанностей» (фундаментальный для теории Боулби) наталкивается здесь на прин-

¹ Боулби Дж. Привязанность. М., 2003.

ципиальную трудность. Нет, и на пространство (не то что на отдельного человека!) не удастся нам опереться как на нечто *определенное*. В том-то и дело, что единое «меня некто призывает» одновременно и описывает ситуацию, и (по существу) не годится. Меня призывает или близкий, или тот, кто рассчитывает на некую близость, для того и зовет. Это неправда, что меня призывает *некто*. Меня зовет не просто человек, но призывающий, вот этот, а вовсе не какой-то другой. Сразу правильно определить, вообще говоря, не получится, придется пускаться в оговорки, таков самый статус этого призвания. Ведь могло бы оказаться, что призыв вовсе и не ко мне относился. И почему я думаю, что человек подошел ко мне?

2. Настоящее (феноменально, в восприятии/сознании) ни из чего не выводимо. Но *теория привязанности* — теория объясняющая, выводящая настоящее из прошлого (генеалогия). В таких теориях есть один коренной промах. Они берут настоящее как момент некоторой перспективы (перспективы обусловленности). Между прочим, это перспектива не имманентного опыта сознания, а интерпретации со стороны. Получается уже не вполне «настоящее». Получается не настоящее а некая специфическая «проекция».

Феноменологически свобода и настоящее мгновение суть первичная и единственная действительность. Вкладывание его (настоящего) в череду обусловливания, в колесо причин и последствий есть кармическое верование, которое может быть преодолено как иллюзорное (согласно чань-буддийскому учению). Феноменологически чуткое описание (Бл. Августин) по меньшей мере замечает, что не настоящее вставлено в цепочку времен, но, наоборот, у настоящего есть свое прошлое и свое будущее (они — только излучения, производимые настоящим мгновением, индуцируемые им. Прошлое есть только как прошлое настоящего).

Как соотносятся свобода, спонтанность и привязанность? Что такое привязанность как имманентное и свободное проявление? Тогда уже и ответственность. То есть ко мне другой привязан, я за него отвечаю, за его отвязывания тоже.... Вообще понять свободу в том онтологическом развороте (контексте), когда общение, соотнесение, диалог, связь мыслятся как высшие ценности, — это не ясно, как сделать. Мне не

ясно. Например, как мыслится время в перспективе соотнесенности (диалоговой связи, обращенности). Как забота налаживания (поддержания и модификации) со-отнесенности? А чем тогда отмечено *настоящее*, чем выделено? Нет, не ясно, как это понять.

Но вот, как мне кажется, малое движение в сторону этого понимания. В таком сознании настоящее обращено к *иному*. И именно этим иным (в его этовости и инаковости, в *этой* инаковости) актуализируется настоящее. Иному надо приписать этовость или такость (так приходящий, так уходящий и т. п.). Явление иного спонтанно, но событие встречи — *контингентно*. В нем нет произвола.

Получается, что настоящее призывается. Актуализируется явлением/призывом иного. Призывается человек, и это есть призвание настоящего.

3. Закончу тем же, чем закончил свое эссе Вадим Руднев: «Итак, ко мне подошел человек». Это *итак* не в том смысле, что вот человек появился где-то на горизонте, потом направился в определенном направлении и, вот, наконец, приблизился. Нет, это не об истории и не о финале. Вадим Руднев спрашивает, как понять саму констатацию (или, например, ментальную экспозицию) «ко мне подошел человек». Ни о какой истории, ни о каком свершении (и завершении) тут нет и речи. Явлением (этим, таким, итаковым) отмечено мое здесь и сейчас. Но не будем цепляться за это дейктическое разъяснение. Откуда взялась эта этовость, которой я не могу отказать в каком-то исходном качестве (ведь нельзя сказать, что тут нечто возникает)? Не знаю, как быть с «итак», но речь идет о чем-то антропологически априорном.

Набросок второй. Крупный план как вопрос антропологии встречи

1. Вопрос, о котором пойдет речь, не замечается обычно потому, что люди общаются уже на такой площадке, которая институционально и жанрово отмечена, например, на городской площади (рынок) или на улице, на остановке и т. п. Короче говоря — в *общем месте*. Таким местом является и коммунальная квартира, кухня. Да и любая жилплощадь такова, так что даже уборная и ванная не могут гарантировать уединения. Попытка оградить «common place» делается в

театре театральная площадка — это уже не площадь городка и не *жилплощадь*. И вот я недавно встретился с еще более радикальной попыткой такого остранения. Об этом и пойдет речь. Как отличить площадку жизни от жилплощади?

2. «Заноза» этого размышления — *ментальная экспозиция «ко мне подошел человек»* (Вадим Руднев).

«Ментальная экспозиция» (это точнее, чем «ментальный эпизод») — это некий еще неотрефлексированный концепт. Ментальная экспозиция — некая заноза: проблематизация, иницирующая последующий ряд *мысленных испытаний*.

Вопрос о *дистанции* и *крупном плане* — основной вопрос, относящийся к общению двух людей как критерию антропологической ситуации.

3. Уже и при общении с диким (не одомашненным) животным этот вопрос является коренным вопросом. Зверь слишком близко к себе не подпускает, у него есть «жизненная зона». Это эффект, описанный в этологии. Правда, животное живет вообще в ином мире, умельте. И «параллельные» миры могут разделяться не чисто ландшафтно; так соседствует «автомобильный человек» с дикими зверями в африканской саванне (или человек в батискафе и акула). Но коль скоро вопрос встречи возник — это вопрос об *общем* мире².

Домашнее животное, как и доверчивый зверь само может подойти к человеку.

² Сеть объектов, к которым человек привязан, он каждый раз застает готовой, но каждый раз ему предстоит выбор и каждую минуту этой заботой его жизненный мир, как мир привязанности, освещается и структурируется по-новому. Эта *форма жизни* вовсе не всегда требует фокусироваться на физических расстояниях. Регуляция удаления или приближения приобретает тут скорее метафорический характер. Когда люди перестают обмениваться письмами и звонками, это принято называть отдалением или охлаждением. Специализированного органа привязанности (если ее рассматривать как некое чувственное измерение) в данную культурную эпоху у нас нет; приходится обращаться к другим сенсорным регистрам, к практике синестезиса. Итак, речь идет не о дистанцировании в узком смысле слова. Речь идет об актуализации со-присутствия и о придании соприсутствию/со-отнесенности той или иной качественности, идентичности, эмоциональной окрашенности.

Скорее уж человек не подпустит к себе другого человека, да тот так просто и не подойдет, если «подключен» концепт *privacy*. Но есть ведь и более широкое поле соприсутствия, общежития (и соседства). И концепт «посторонние» («посторонним вход запрещен») или «частная территория»/«уважайте уединение» — только один из социокультурно обозначенных вариантов. Вадим Руднев проблематизирует другой вариант (и все поле «доступа» к человеку в целом).

Всякая драма, сценически-открытое бытие человека, есть такая проблематизация.

Ряд мысленных испытаний этого поля предложен и Эженом Ионеско в пьесе «Носорог». Особенно знаменателен эпизод прихода Беранже (протагониста пьесы) к Жану — с происходящим на глазах превращением Жана в носорога в том пространстве квартиры, куда Беранже имеет естественный доступ. Но зато знаковый смысл приобретает ванна — не просто как место, в котором уединяется Жан, но и как его «локус превращений» (во время линьки животные стараются укрыться в некоем особом «уголке»).

Тип доступа по мере развертывания этого эпизода тоже меняется. Сначала Беранже допущен на правах друга. Потом доступ — момент равнодушной толстокожести. А потом доступ превращается в страх и инстинктивное желание отодвинуться от бегущего напролом носорога. Этот эпизод мог бы ассоциироваться и с «Превращением» Кафки, но там превращение уже произошло, Грегор помещен в своем локусе, его территория (зона) четко отделена.

4. Конечно, превращение не есть лишь морфологический феномен; происходит превращение человеческого *жизненного мира* в *умельт* зверя. Ионеско показывает это превращение сериально, через вербальные неадекватности-сбои каламбуры (и реализации метафор) прежде всего. Ведь зона вокруг человека (и зверя) — это многослойный ряд телесных и символических оболочек, начинающийся с кожи и одежды (далее берлога, дом и т. п.). И выражение «из кожи вон лезет» становится буквальным — мечась между постелью и ванной, Жан сдирает с себя одежду, одновременно претерпевая род линьки, пока не предстает и впрямь носорогом. А позже замечается, что вообще *онороженье* есть выход *на*

волю из старой кожи. Но о таком высвобождающем выходе из культуры еще Руссо (дидактически-мечтательно) размышлял (долой пленки!), затем Г. Торо.

Как сказать себе, что место привычного, вот этого, занято нечто несоизмеримое? Этот момент крушения типики (разовости) Беранже не решается сразу признать: возникает некий промежуточный умвельт сначала человека *не в себе* (этот фразеологизм потом становится реализованной метафорой. В конце концов выскакивает из своего мира уже и не человек вовсе). Поначалу это не характерологическое описание некоего «индивида» (уже поменявшего человеческую экземплярность на экземплярность носорога), но описание окказиональное: такое всего-навсего ненормальное состояние, эксцесс. Одновременно это — описание больного, а возможно и заразного больного, что, конечно, преобразует конвенциональный момент дистанции доступа-общения. Болель — это уже более широкая пластика идентичности, сопровождаемая лингвопластикой. Но все-таки еще не той радикальной био-пластикой, которую актуализировало первобытное мышление, воображая химеры (кентавра, грифона и иных зооантропорфных персонажей), а позже — на научной основе анализировал в своих вивисекторских утопиях Уэллс (человек-леопард и т. п., — «Остров доктора Моро»).

Метаморфоза человека в зверя (и обратно) — это особый вариант проблематизации *человеческой дистанции*.

5. Что касается «Носорога», то финальная стадия — бегущий на нас зверь — это отнюдь не самое страшное. Наиболее страшное — предшествующая манифестация толстокожести. Жану наплевать. Это и есть подлинно драматическое событие, происходящее с человеческой дистанцией: равнодушные, *тупое безразличие*, означает гибель дистанции как отношения между людьми. Меняется тип привязанности, модель привязанности. Но, конечно, в смысле некоторого отношения между *физическими объектами* дистанция не исчезает, только происходит символический коллапс: привычный тип интерпретации расстояния оказывается нерелевантным. Некий слой нормальной (повседневной) праксемики испытывает сбой. Отклонение от нормы, эксцесс, понуждает к попытке вербального именованья. Требуется дать отчет: это призыв к

пробуждению, миг истины. Но на этот раз ум не в состоянии разогнать морока. Превращение в зверя ужасно тем, что только заведомо ложными формулами можно вернуть его в привычный коммуникационный контекст, сделать вид, что ничего особенного не происходит. «Я всегда двигаюсь напролом», — говорит Жан, но именно эта правдоподобная ложь — увертка как речевой акт — ужасает (аналогичный ужас перед словесной апологией оборотня испытывает в известной сцене один из персонажей «Мастера и Маргариты»). Вот какое затруднение переживает Беранже. Ключевой мотив семиотического затруднения Ионеско вводит не столько прямо, сколько с помощью отвлекающих языковых манипуляций/игр, например, споров обывателей о том, как соотносить количество рогов у носорога с номенклатурой зоологических видов (носорог африканский *versus* азиатский).

6. Можно ли от материального аспекта (материализация как заключительный этап био-пластики) вернуться к ментальному, к области сознания? Ведь никто не сказал, что материализация, субстанциализация, воплощение и есть высший вид исполнения. Это XIX-ому веку трудно было представить мир, в котором овеществленность, застывание в виде предмета/факта не было высшим моментом. Для архаического сознания решающим является уровень витально-энергетической (одушевленной) стихии (как начала) — это уровень речи, Слова. Слово магично, перформативно (это позже стали его эссенциальность противопоставлять субстанциальности).

Когда мысль, теоретический аспект, начинает в каком-либо предприятии доминировать, это уже есть некое напряжение (с точки зрения и социо-культурной, и антропологической). Наконец, в статусе рефлексии, осознав и тематизировав это свое положение доминанты, мышление обособляется от инстинктивно-естественного круга занятий, от привычки существования, более того, само это обособление и становится критерием, согласно которому человеческая ситуация выделяется из иных ситуаций. *Бодрствующее сознание* — вот что ставится во главу угла и одновременно подвергается горестному рассмотрению, ибо тут-то и обнаруживается уязвимый пункт, ахиллесова пята человека: не в обмане чувств (чувства не обманывают), но в заблуждениях «сердца и ума», — на самом

же деле, коль скоро заблуждения, то все-же ума (от него-то и Горе: от ума). Ведь чувства есть и у безумца, и у животного. Но человеку дан ум в руководители, он-то и должен нести ответственность. Сон разума рождает чудовищ.

7. Что такое констатация «ко мне подошел человек»? Это прерывание безотчетного существования. Обычно человек не знает, где он находится, он не находит себя там-то и там-то, а существует безотчетно. *Ко мне подошел человек* — констатация без опоры на физические ориентиры, ведь ландшафтно-локационное определение всегда условно, всякие координаты относительны.

И вот выделяется нечто еще до всякой бытовой локации: дистанция и крупный план в пространстве со-существования (со-бытийности). Это — акт *пробужденного* сознания. Его первое слово. Здесь чудовищам неоткуда взяться.

В самом деле, это и есть первая мысль ребенка. Он видит обращенное к нему лицо матери. Вдруг наплывают и другие лица. Он даже не говорит об этом. Он давно это знает. С самого начала. А скажет позже — не потому, что это нечто новое. А как раз потому, что это самое изначальное. Констатация почти тавтологическая. Но такой акт рефлексии мы и привыкли называть философским.

8. О звероуподоблении человека. Язык проблематизирует дистанцию в пространстве смыслов. Сближает далековатое и пр. Это — не что иное, как метафора. При этом преобразование дистанции происходит (или истолковывается) не в количественном, а в качественном смысле, то есть в этом преобразовании задействуется несколько семантических планов. Примерно такова концепция метафорического акта П. Рекера.

Замена превращения метафорой и есть способ сближения людей. В «Носороге» метафора фигурирует как средство удерживать человечность дистанции в обратном процессе, процессе превращения-расхождения. Становится, в частности, очевидным, что референция к болезни есть тоже метафора. К ужасу Беранже оказывается, что метафора (а значит, и язык) не справляется с происходящим. Мир заполняется чудовищами.

9. Привавление (к теории привязанности).

...Яблоко лежит на скатерти: его местоположение вполне определяется двумя расстояниями, например, расстояния-

ми от смежных сторон стола. Но когда *мы* передвигаемся по площадке, мы отслеживаем большой и, вообще говоря, переменный набор параметров (какая-то когнитивная избыточность, не правда ли?). Конечно, мы уверены, что все равно пребываем в евклидовом континууме, просто пространство несколько загромождено. Первичны расстояния между пунктами (фигурами, местами), а расстояния между физическими телами — это своего рода троп (метонимия). Но как только мы пытаемся различить две точки, — разделяющего их расстояния (а значит, и этой «исходной» абстрактной плоскости) оказывается недостаточно, приходится вводить «имена» или иные маркеры, отличающие *эту* от *той*. И тогда приходит в голову, что геометрическим практикам исторически, возможно, все же предшествовали практики магии, совсем иначе осмыслившие трансформацию близкого в дальнее и наоборот (близко — и дальнедействие). Расстояние, от-стояние, было отношением неких действующих лиц, и только в итоге крайней редукции эти акторы были заменены анонимными точками. Но ровную площадку мы и сейчас представляем не столь уж гомогенной. Достаточно особо выделить одну точку, как она превращается в центр и начинает делиться как нечто опорное, определяющее и властное³.

Итак, как филогенетический, так и онтогенетический взгляд на практики управления отстоянием понуждает нас актуализировать такой ярус сознания, который отнюдь не подразумевает идею декартовой плоскости. Мир симпатии и антипатии чужд языку евклидова пространства. Не будем вдаваться в топологию этого мира; но можно представить себе, что парная соотнесенность персонифицированных предметов (агентов) имеет онтологический статус некоей нити, допускающей растяжения (но и испытывающей напряжения).

Тем самым мы возвращаемся к *концепции привязанности*. И тогда становится настоящим вопросом о втором смысле

³ См.: Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М.: Прогресс, 1988. В гл. 8 («Новый образ мира») автор отмечает: «В новом социальном пространстве, которое ориентировано на центр, власть, господство (*kratos, arche, dynasteia*) не располагаются более на вершине социальной лестницы, а помещены в центре (*es meson*), в середине человеческой группы».

дистанции: о дистанцировании как управляемой селекции значимых «объектов» (объектов привязанности). Тут ментальное усмотрение, в начальном пункте общее и для интуиции *обращенности* (отнесенности, призванности и т. п.) и для интуиции коммуникации. Внимание обращенности, как и внимание коммуникации, избирательно. Для определения пространственных координат нам достаточно нескольких опорных пунктов. По этим ориентирам и решается в топографии задача *привязки*. Но в своем жизненном мире человек решает не задачи привязки, а проблемы привязанностей.

Дистанция не просто числовой параметр, это параметр, возникающий как момент выделяемого отношения двух позиций. И вот удержание сознанием именно этой пары в качестве единого (но динамичного) образования, в качестве выделенной со-отнесенности и есть онтологический модус дистанции как *вот этой*. Расстояние, даже при общности метрических интуиций (длина) отличается от *размера* тем, что всегда фигурирует в перспективе действия, в сценарии одновременно и фиксации, и варьирования. Объект, к которому я привязываю свое внимание, вообще говоря, является подвижным. Например, это автомобиль, следующий по той же полосе передо мной (или сзади). «Вот-этость» в данном случае не в том, что расстояние равно тому-то (это вторичный момент данной диспозиции!), а в том, что именно *это* расстояние выделено и отнесено к значимым *отношениям*. Его и приходится в первую очередь иметь в виду и отслеживать. Здесь дистанция гипостазируется не в геометрическом образе отрезка, а совсем в особом смысле. Привязанность (с ее внутренней формой привязи, свободно варьлируемой связи, с возможными приближениями и удалениями) — концепт, отчасти улавливающий этот онтологический ракурс.

10. Зоны и дистанции. Дистанция, гипостазированная в этно-коммуникативной модели Э. Холла (не без воздействия моделей этологических), фигурирует сейчас во множестве руководств в качестве твердой, метрически определенной зоны «вокруг человека». Как нечто материально-наглядное и универсально-фактическое, навязывается система концентрических кругов, буквально отмеренных с точностью до сантиметра. Для массового читателя произошло своеобразное пополнение списка

мировых констант (скорость света, постоянная Планка) некими коммуникативно-антропологическими постоянными.

Территориальное зонирование, как его применяют в практиках коммуникации и даже в работах по праксемике (то есть там, где интересующий мир фигурирует как мир общения), требует критики в трех планах. Во-первых, концепт территориальности был без какой-либо рефлексии перенесен из экономической географии человека в этологию, а затем обратным жестом спроецирован в сферу коммуникации⁴. Во-вторых, эти концепции безоговорочно и универсально отсылают к метризации действительного мира: в них дает о себе знать иллюзия всеобъемлющей метрической определенности. В-третьих, эти работы не только игнорируют жанровое многообразие коммуникации, но и вообще выдержаны в духе отрыва пространства общения от онтологической/привязанности (что начинается уже с исключительно сторонне-объектной установки наблюдения/описания). Подобное описание интересующей действительности питается физикалистски-ориентированным толкованием концепта «расстояние». Поставив вопрос о человеческой дистанции, мы попытались обозначить полюс, противоположный этой объективизации, равнодушной к реалиям жизненного мира.

Набросок третий. Связь и изоляция: пространство контакта и пространство отделенности

1. Надежность прохождения сигнала обеспечивается двояко. Внутренне — не должно быть обрыва провода. И внешне — сигнал должен быть отделен от чуждых внедрений и шумов: требуется надежная *изоляция* провода. Казалось бы, оба эти момента относятся к технологическим аспектам гарантии, то есть в идеале должны действовать универсально. Но это не так. Положительная надежность связи не универсальна, ведь и в случае исправности провода сигнал может быть просто проигнорирован: на первый план иногда выходят более приоритетные контакты. Суть дела в том, что общение избира-

⁴ Жизненная зона вокруг зверя не есть нечто постоянное. Насколько близко зверь подпустит к себе другое животное — зависит от ситуации «общения». Как раз попытка навязать человеку некие твердые зоны наиболее удивляет.

тельно, селективно по своей природе. Человеческое внимание, даже и в условиях нормативности, — акт спонтанный. А вот изоляция, отрицательная надежность, по своей сути универсальна. Символами изоляции в ее «всеохватности» оказываются заградительная полоса, ров, кольцо. Полная симметрия кольцевой зоны как раз и выражает эту универсальность на самом универсальном из всех символически-образных языков: на языке геометрии. При этом изолирующая дистанция принимает эмблематический смысл размера, зримого постоянства ширины кольца. Конечно, и соприкосновение может быть положено в основу геометрии; но, видимо, уже не столь зрелищно-эмблематичной⁵. Прикосновение — нечто индивидуальное. Контакт, касание избирательны.

Изоляция дистанцией, замороженной в виде постоянной ширины, универсальна. Вот откуда такая любовь теоретиков к моделям зонирования — они автоматически навязывают гарантии, значит, и детерминацию. Негативно-наглядная изоляция тотальна и абсолютно надежна. А связь, контакт, позитивны, но виртуальны, избирательны, подвержены сбоям.

Учитывая эту принципиальную разницу, следует говорить о двух (полярных) типах пространств (вернее, о двух типах опространствливания). (1) Пространство отделения (изоляции). Его границе можно уже и не предписывать количественного параметра. В пределе его граница — просто непроницаемая стена; разрез, приводящий к разбиению на отдельные «компоненты связности». (2) И другое пространство — пространство контакта (связи, соотнесенности). В топологических терминах первое пространство не односвязно, второе — не только связно, но, более того, линейно-связно. Только во втором случае расстояние, как «пространство/про-

⁵ Лобачевский считал касание основной геометрической интуицией. В изложении В. Ф. Кагана:

«Прикосновение составляет отличительную принадлежность тел»; мы называем тело геометрическим, если отвлекаемся от всех других его свойств, кроме способности приходить в соприкосновение с другими телами.

См.: Каган В. Ф. Лобачевский. Изд. 2. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948.

межуток между двумя объектами»⁶, в самом деле становится промежуточным, посредующим.

Всякого, кто задумывался о функциях границы, смущает коллизия между ее функцией отгораживающей (изолирующей) и функцией контактной. Этот парадокс не оставляет нас в покое⁷. Но теперь вопрос несколько проясняется. Мы просто путаем два пространства. Граница контактная и граница изолирующая — это разные границы: они относятся к онтологически разным мирам общения⁸.

2. Теории межличностного общения и пространственное моделирование

2.1. В этих теориях опространствливание — некая метафорика, приближительно в том же духе, в каком ее привлекает топологическая психология (теория поля) К. Левина: ключевым оказывается представление о *барьерах*. Впрочем, еще и об уклонениях, избеганиях и пр. — например, в связи с концепцией «контр-суггестии»⁹. Барьер — это не столько метрическое представление, сколько физически-топологическое; особый тип связности/разрывности пространства.

⁶ Более полное толкование см. в кн.: Большой толковый словарь русского языка / под ред. С. А. Кузнецова. СПб., 2002. С. 1098.

⁷ Каганский В. Л. Географические границы: противоречия и парадоксы // Географические границы. М.: Изд-во МГУ, 1982. С. 7—19.

⁸ Об онтологии привязанности можно сегодня говорить только как об исследовательской перспективе. Концептуальный аппарат тут не разработан даже в плане терминологии. В частности, в конкретных ситуациях далеко не просто отделить привязанность от *зависимости*, хотя и очевидно, что это первейшая категориальная особенность. См. в связи с этим замечания Дж. Боулби (Указ. соч., С. 254—255). Зависимость (в отличие от привязанности) носит функциональный характер. Боулби еще отмечает, что привязанность избирательно направлена, тогда как *доброжелательность* и *дружелюбие* («аффилиация») поощряют любого человека к контакту. Но ведь и доброжелательность в известной мере обязательна как функциональный стиль общения (этикет). Получается, что и контакт, коль скоро он «призывается» чисто функционально, может иметь не столько векторный характер, сколько относится к некоему кругу! Наше стремление различить два вида пространств общения не может, следовательно, вполне положиться на те или иные геометрические признаки.

⁹ См.: Крижанская Ю. С., Третьяков В. П. Грамматика общения. Л., 1990.

В обсуждении барьеро-преодолевающих и барьеро-выставляющих практик обычно подразумевается, что поле воздействий, пространство соприсутствия уже имеется, только вот его можно модифицировать в рамках конкретной ситуации (события общения). Я же пытаюсь наметить иной ракурс: речь идет об *онтологии соотнесенности/связи*. Связь — совместное поддержание существования в целом, а не «стратегия» и тем более не эпизод общения. Не рассматриваю я сейчас и коммуникацию в неких институциональных рамках. Будем считать, что стандартного (заготовленного) пространства коммуникации не имеется; диспозиция существования проблематична.

В случае светской беседы, обмена тостами и пр. общение происходит в этикетно-отмеченных, нормативных формах. Впрочем, этикет умеет по-своему сооружать разгородки и полосы отчуждения. Символически изменчивая линия сближений/удалений может, по цепочке событий, дойти до такой кульминации, когда *эпизод* обнаруживает неизбывный драматизм человеческой дистанции вообще. Такова последовательность крупных, средних и дальних планов в «Евгении Онегине», где физиогномически-явственный сбой дистанцированности (Татьяна напротив Онегина за столом) провоцирует в конечном счете дуэль¹⁰. В остраненном видении дуэль — не что иное, как особая метрическая процедура: построение и испытание пространства 22-ух шагов. Авторская реплика: «*Не разойтись ль полюбовно?*» (Суть происходящего — семантическая инверсия сближения). «Теперь сходитесь». Шаги сближения приближают к гибельному финалу; не заканчиваясь и после выстрела (как бы переступая за грань жизни),

¹⁰ Что касается дальнего, ближнего и пр. планов пушкинского романа, то наиболее поразителен выпадающий из этого перечня «план» *расширительной интимизации*. Это план одновременно самый крупный — «мое» прикосновение к миру Другого — и самый дальний: мир (я не могу сказать про него «мой мир»!) открывается в перспективе *опустения* при исчезновении модальности/перспективы *другого* восприятия: *теперь, как в доме опустелом* и далее:

«Закрты ставни, окна мелом/Забелены. Хозяйки нет./А где, бог весть. Пропал и след».

См.: Шифрин Б. Ф. Интимизация в культуре // Даугава. 8.1989. С. 88–94; Руднев В. П. Интимизация // Энциклопедический словарь культуры XX века, 2009. С. 149–150.

движение навстречу возвращает себе прежний смысл притяжения и эмпатии.

Г. Зиммель отмечал, что не редуцированность человека до безликого *представителя* имеет высокую цену в любых деловых контактах. Общению присуща индивидуальная интонация, а не только функциональная соотнесенность позиций; *расположение* обретает тут в самом деле не формальный смысл. Тем более это так, если общение мыслится не в контексте специфической практики, но как измерение жизненного мира. Теория межличностного общения изначально обречена на трудности неадекватной метафоризации, поскольку категория взаимодействия неотделима для нас от функционально-физикалистских образов, и, в первую очередь, образов дальне- и близко-действия. Метафора зоны/барьера выделяется в этом смысле только градусом своего сциентистского звучания. Это случай очень распространенный, но, в сущности, самый простой и легко характеризующийся. Барьер — принцип отрицательно-универсальный, а общение имеет в основе принцип избирательности.

Изоляция, отрицательная отгороженность, не всегда есть рациональное, целе-ориентированное уединение. Сейчас я говорю об одиночестве. Тогда некие барьеры ментального плана отделяют человека от других: универсально отделяют. Но пространство отнесенности, персональное пространство связи (и привязанности) можно и имитировать. Современные Интернет-сообщества культивируют контакт не как отдельное событие, но как наличие виртуальных маршрутов, связующих тропинок, то есть именно в качестве пространства соотнесенности. И все-таки это нередко оказывается имитацией, а иногда и формой зависимости: привязанность уже в специфическом смысле. Тут есть о чем подумать...

2.2. Рамки этих заметок не позволяют сколько-нибудь подробно затронуть вопрос о том, как *телесно-перцептивно* выражается (и создается) мир человеческой отнесенности. Избирательность-векторность исполняется не как близость-отдаленность, но как поворот головы, взгляд в глаза. Не радиус, а угол становится значимым параметром; удерживается не расстояние, а линия взгляда. Вопрос о *лице* означает, что «*между*» мыслится не как отделяющая полоса, но проявляется подчеркиванием разворота, «фронтальности» (фасад) и

т.п, на что сейчас обращают внимание как социологи, так и исследователи языковых концептов. Геометрически это означает, что мы имеем не универсальное описание в терминах расстояния, но описание, специфицированное в терминах взаимного расположения. Акцент делается не на геометрию пространств точек и путей, но на геометрию фигур. Если же иметь в виду пространство отнесения, то речь идет о типе внимания и заботы. Отгораживание есть, напротив, такая универсализация, которая призвана снять озабоченность, отключить дополнительные службы внимания. Например, защитная оболочка (капсула) автоматизирует отгороженность. Тогда мне уже не нужно самому вести дозорный мониторинг. В реальности таких стопроцентно надежных оболочек не имеется, так что человек, помимо пространства отнесенности, в той или иной мере осознанно поддерживает и некое пространство отделенности.

2.3. Но безоговорочно постулировать единое пространство общения как метризованное пространство внутренней от- (или раз-)гороженности/зональности — это явная путаница. Ввиду того, что она сейчас преподносится как некое азбучное знание¹¹, приходится повторить тезис, уже несколь-

¹¹ См., например: *Биркенбил В.* Язык интонации, мимики, жестов. СПб.: Питер, 1997. 224 с. В работах по праксемике (Г. Е. Крейдлин, Ю. Цивьян) система зон, восходящая к Э. Холлу, описывается при не столь разком подчеркивании метрической определенности. Но характерно, что Г. Е. Крейдлин нередко употребляет слова «зона» и «дистанция» как синонимичные (см.: *Крейдлин Г. Е.* Невербальная семиотика. М., 2002. С. 467–471). Что же касается многочисленных электронных изданий и справочных сайтов, то там дистанции-зоны становятся чем-то почти технологически-нормативным:

«Выделяют следующие зоны дистанции в человеческом контакте:

1) интимная зона (15–45 см), в эту зону допускаются лишь близкие, хорошо знакомые люди, для этой зоны характерны доверительность, негромкий голос в общении, тактильный контакт, прикосновение. Исследования показывают, что нарушение интимной зоны влечет определенные физиологические изменения в организме: учащение биения сердца, повышение выделения адреналина, прилив крови к голове и пр. Преждевременное вторжение в интимную зону в процессе общения всегда воспринимается собеседником как покушение на его неприкосновенность;

ко раз прозвучавший. Избирательность векторна, а отделенность (отграниченность, изолированность) — зональна. Доминантой общения является направленность. Позитивная универсальность вектора связи может, конечно, имитироваться. Но в контексте общения разделение на от (раз)-гораживающие зоны — ошибочный образ. Зона не есть символ всеобщей со-отнесенности.

Ну, а современный театр, в котором сцена находится в центре зала? Но ведь различия ярусов — это побочное обстоятельство, изъян, который в известной мере пытаются компенсировать (помещают в разных местах телеэкраны и т. п.)

2.4. Зонирование, постулируемое в руководствах по коммуникации и в очерках праксемики, аргументирует правомерность этих постулатов очевидной родственностью шкал «близкий-далекий» и «свой-чужой». Но уже и в сценариях из этологии эта территориальная метафора представляется сомнительной. А проект *социологии пространства* определенно оспаривает эту метафору (отсылаем читателя к книге А. Ф. Филиппова¹²). В центре оказывается проблема социологического статуса «между» (как пространства и как отношения). Контуры этой проблемы в свое время наметил Зиммель. В «Экскурсе о чужаке» он выявил неадекватность представления своего-чужого в образах близости-отдаленности¹³. Дистанция чужака (того, кто приходит, но остается) актуализируется отнюдь не примитивным «дистанцированием», она

2) личная, или персональная, зона, (45–120 см) для обыденной беседы с друзьями и коллегами предполагает только визуально-зрительный контакт между партнерами, поддерживающими разговор;

3) социальная зона (120–400 см) обычно соблюдается во время официальных встреч в кабинетах, как правило, с теми, кого не очень знают;

4) публичная зона (свыше 400 см) подразумевает общение с большой группой людей — в лекционной аудитории, на митинге и пр.»

(*Мельман В. А.* Межличностная коммуникация — выпуск 23-24 // журнала «Провизор» от 15 декабря 2008 г. URL: <http://www.provisor.com.ua>)

¹² *Филиппов А. Ф.* Социология пространства. СПб., 2008.

¹³ *Зиммель Г.* Экскурс о чужаке / пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Социологическая теория: история, современность, перспективы. Альманах журнала «Социологическое обозрение». СПб., 2008. С. 7–12.

подвижна, динамична. Чужак обладает особой мобильностью и виртуально находится в контакте с каждым из членов сообщества. В то же время он обладает неким качеством сторонне-объективного (незаинтересованного) видения. Зиммель приводит пример торговца, судьи (приглашаемого извне для рассмотрения городских тяжб) и пр. Пожалуй, можно было бы вспомнить и о положении полевого исследователя (случай включенного наблюдения): особый модус *исследовательской дистанции*. Векторный характер динамики чужака (ознаначивший, что дистанция выступает как модус расположения или как поворот головы) достаточно ощутим; как отмечает С. Баньковская, «в графическом изображении это, пожалуй, похоже на вектор, исходной точкой которого является группа, а направление вектора имеет неопределенный характер»¹⁴.

¹⁴ Баньковская С. Чужаки и границы: к понятию социальной маргинальности. Там же. С. 381—388. Далее автор поясняет: вектор дистанции «фиксирует сам процесс удаления; чужак — это любая точка, расположенная и на векторе, в том числе и в его начале (в группе); отношения чужака с группой можно считать векторной величиной. Эта неопределенность позиции чужака как наблюдателя (направление удаления неопределенно) во многом обуславливает и характер его свободы, отмеченной объективностью, абстрактностью, безличностью».

Время тишины

1. Идеи захватывают людей, они будоражат умы, возносят и угнетают — огромное, просто неисчислимое количество самых разных концепций, теорий, стоящих и никчемных, все они громыхают в нас, стучат, бьются друг о друга, наперебой заявляя о себе, в общем, шумят так, что нет никаких сил... Право же, хочется тишины и покоя.

2. Сначала люди рождаются, потом они взрослеют и вскоре некоторые из них с удивлением обнаруживают в себе отсутствие интереса к царящему вокруг «празднику жизни» — «что-то не то есть *во всем* этом». Тогда они поневоле отправляются на поиски истины. Многие годы проводят они, читая умные книги, встречаясь с интересными людьми, изнуряя себя всевозможными «практиками», и... ничего не происходит. Беспокоящие их чувства не исчезают, иллюзии не рассеиваются, никто ничего не приобретает — ни тебе праздника, ни просветления. Хочется все бросить и стать моряком...

Но может случиться так, что именно в тот момент, когда некто уже смирился со своим поражением и навсегда распрощался со всеми — ему *здесь* явно делать нечего, в это самое мгновение он вдруг замечает, что «на душе у него стало спокойно» — движения мыслей не то чтобы прекратились вовсе, просто он стал ощущать себя *вне* этого движения...

А что если поиск истины — часть вселенского морока и ничего искать не нужно, потому что ты сам в своей сущности и есть истина?

Пришло время остановиться и просто быть тем, кем ты являешься на самом деле.

Все мы, взрослые и дети, мужчины и женщины, профессора и студенты, принадлежим *одной* тишине. Мы — это тишина. Мы носим тишину в своем сердце. Она — единственное, что всегда находится с нами. Мы не теряем тишину даже тогда, когда умираем. Она — безмолвный фон всего сущего, само дыхание жизни. Так что же такое тишина? Отсутствие идей. Молчание ума.

3. В повседневной жизни наше внимание приковано к объектам — вот звук движущихся легковых машин, где-то играет музыка, шелестят листья деревьев... Внимание фокусируется на каждом объекте, на долю секунды выделяя его из ряда других. А вот звук незнакомый — наше внимание собирается: мы стараемся понять, с чем это мы столкнулись? Но не проходит и минуты, а нас уже волнует совсем другое — столько дел накопилось! Постепенно внимание сосредоточивается на одном объекте, самом важном: мы начинаем ходить вокруг него кругами, притягивая к себе целый сонм эмоций... Ум и есть внимание, обращенное «наружу», объективирующее внимание. Задача ума — удержать нас подле объекта, приковать к нему, чем крепче, тем лучше. Но можно попробовать разорвать свою связь с объектами, обратив внимание на «внутреннюю сцену», где разворачиваются события — одна мысль, вторая, третья... Нет нужды останавливаться на чем-то одном. Расфокусированное внимание раскрывает пространство «сцены», где возникают и исчезают мысли, — в нас начинает проявляться осознание. Благодаря осознанию мы воспринимаем мысли, но не думаем о них и на какой-то миг погружаемся в тишину.

Тишина — «внутренняя сцена», или осознание.

3.1. «Я осознаю то, о чем думаю, что говорю, что делаю, и т. д.» — это привычное понимание осознания Рене Декарт возвел в ранг философского принципа («Я мыслю, следовательно, существую»). Он был одним из немногих новоевропейских мыслителей, кто увидел в рефлексивном мышлении важнейшее установление человеческого бытия.

«Мыслящий» — тот, кто способен удерживать в своем сознании не только некое предметное содержание, но и форму, посредством которой эта предметность открывает себя воспринимающему ее взору. Мыслитель постоянно связывает то, *что* он видит, с тем, *как* он это видит. Он имеет дело с «основаниями» — условиями данности предмета нашему сознанию. Высвечивание мыслью оснований, на которых держатся наше восприятие, говорение, делание, открывает этическое измерение философии cogito — человек берет на себя ответственность за то, о чем он думает, что он говорит и делает. Немыслящий представляет собой угрозу миру, он не

знает, что творит, не ведает последствий своих поступков, потому что не осознает себя субъектом своих действий.

3.2. Картезианское рефлексивное мышление дискретно: оно локализуемо во времени — всегда можно сказать, когда *мы* «запустили» процесс рефлексии и когда *мы* вышли из него.

Рефлексивное мышление субъектно: условием его локализации является отнесение к субъекту, который использует способность осознания в своих целях.

Рефлексивное мышление инструментально: оно генерирует новые мысли и позволяет индивиду осуществлять необходимый для жизни в обществе самоконтроль.

Рефлексивное мышление дискурсивно: оно устанавливает различия и фиксирует их в специальной терминологии.

Формула этого мышления: «Я мыслю, следовательно, осознаю условия своего думания, говорения, действия; генерирую новые смыслы и устанавливаю различия; ощущаю себя самодостаточным и ответственным субъектом своих действий».

Рефлексивное мышление утончает сознание, делает его более пластичным и восприимчивым. Но и этот вид ума не освобождает человека от власти объектов. Мысль также является объектом, только более тонким и подвижным.

3.3. Существует другой вид осознания — бдительное внимание к тому, что происходит «вовне» и «внутри», свидетельствование о самых разных событиях без стремления войти с ними в тесный контакт — мысли, звуки, ощущения в теле... Это осознание открывает нам Свидетеля.

Свидетель — то, что осознает в нас. Он не может быть объектом. Его нельзя локализовать во времени. Вселенная имеет начало, мысль имеет начало, но нет истока у того, что вдыхает жизнь и в то и в другое.

Свидетель не локализуем в пространстве: его нельзя увидеть, очертить какие-то границы, потому что он сам является Пространством, которое заполняет собой все. Стоит попытаться увидеть Свидетеля, как он тут же превращается в объект нашего осознания и перестает быть Свидетелем — тем, кто все осознает.

Тишина, Свидетель, «внутренняя сцена» — все это суть одно.

3.4. Плотин, Мейстер Экхарт, Николай Кузанский и др., оставаясь «такими же, как все», принадлежали одновре-

менно иному порядку вещей. Они знали Свидетеля. Неизменным фоном их жизни было осознание, придававшее всем их поступкам особый оттенок отстраненности, чуждости. Одно не мешает другому. Увы, можно знать Свидетеля и совершать глупости.

«Иной порядок», несомненно, проступал в мышлении и в повседневной жизни Плотина или Мейстера Экхарта, они вынуждены были считаться с ним, но ни в коем случае нельзя сказать, что эти люди являлись *субъектами* свидетельствующего сознания. Свидетелем обладать нельзя. Но можно оставаться мыслящим, не будучи субъектом.

4. В человеческом языке нет слов, с помощью которых можно было описать то, что не имеет формы, но несомненно присутствует. Единственно возможным способом узнать тишину является познание посредством тождества.

«Бытие и мысль о нем есть то же самое», — утверждали греки. Тишина — бесформенное и неопределимое Бытие. Парменид считал, что о Бытии можно сказать не так уж и много: оно кругло (шарообразно). Круг — символ вечности. Бытие не возникает и не умирает. Оно неделимо, лишено движения («бездрожно»), совершенно, разумно.

Тишина — всепроникающее Бытие, вечно живое и сознательное.

4.1. Поскольку Свидетель не имеет формы, знание о нем недискурсивно, то есть основано на тождестве с познаваемым. Это знание, говорят мудрые люди, не представляет Свидетеля, а само является Таковым.

5. «Путь мнения» — путь разделенности: ты-я, мы-они, день-ночь, сладость-горечь. «Путь истины» — путь единства. Существует *одно* Бытие. Множественности никогда не было. Разделенность — иллюзия ума, возникающая на «пути мнения». Но как, пребывая во времени, стать *одним* с Бытием? Нужно выйти за пределы ума, творящего иллюзии.

Тем не менее, Парменид настаивает: существует некая мысль, которая обладает свойством бытийности. Это неконцептуальное понимание. Ясность, имеющая своим истоком тишину. Ею тишина познает самое себя.

5.1. Легко представить ситуацию: наш ум мучительно бьется над решением проблемы — все усилия бесплодны. Вот

и пришло время перестать думать. Нет ума — нет проблем. Нужная мысль сама найдет нас.

5.2. «Отказаться от ума» может человек, имеющий ум. Глупец не видит проблем, но это не значит, что их нет.

6. Познать тишину означает потерять себя, предоставив тишине возможность быть самой собой.

6.1. Ясность — не «опыт», особое переживание. Переживание принадлежит времени: лишь на миг соприкасаемся мы с тишиной и вновь возвращаемся на «круги своя». Ясность — твердое и безоговорочное приятие того, кем ты являешься на самом деле: ты — Тишина, Бытие, Свидетель. Без всяких сомнений, непреложно — таково воздействие истины на человека. Как это возможно? Только благодаря милости.

6.2. Знаменитое дильтейское *переживание* (непосредственное осознание)¹ атрибуцировано субъекту. Прямое постижение Свидетеля — путь за пределы эго. Субъектом познания в таком случае становится не индивид, не общество, не трансцендентальное Я (разум), а Свидетель. «Увидеть» этого субъекта — означает стать им. И наоборот, стать им — означает познать эго. Это и есть ясность, в которой исчезает эго.

7. Ясность, в которой мы теряем себя, отождествляясь с тишиной, — неисповедимая милость. С кем, когда и как это случается — ничего определенного сказать здесь нельзя. Христиане, буддисты, мусульмане, кто угодно — богатые, бедные, образованные и не очень — Бытие играет со всеми. Стоит ли огорчаться, если мы встречаемся со знанием, которое не укладывает-

¹ «Словом *осознание*, — писал В. Дильтей, — я обозначаю факт, являющийся моему самонаблюдению снова и снова: бывает такое сознание, которое не противопоставляет (представляет) субъекту некое содержание, но в каком содержании пребывает вне всякого различия. В нем совершенно не раздвоены то, что образует содержание, и акт, в котором это совершается. Осознающее не отделено от того, что составляет содержание этого осознания. То, что образует содержание сознания, не отлучено от самого сознания... В самом процессе я не переживаю никакого отношения, но — единство». Цитата приведена из статьи: *Плотников Н. С.* «Живое знание»: идея конкретного познания у С. Л. Франка и В. Дильтея // Вильгельм Дильтей и современная философия. М. : Три квадрата, 2002. С. 190.

ся в наши привычные представления? Не отрицаем ли мы милость, если придерживаемся противоположной точки зрения?

8. Милость — не награда. Мы *надемся* — работаем и ждем: вот-вот, еще немного, еще пару усилий; мы так много книг прочитали, столько всего передумали; скоро, совсем скоро произойдет нечто экстраординарное — нам будет дано некое переживание, приснится сон или мы встретимся с человеком, который нам все хорошенько растолкует... Ожидание исходит от ума. Ум предполагает разделенность и время. Нельзя прийти к Бытию, освобождаясь от одной идеи — «ума», ради другой — «тишины». Тишина — не идея.

Для того, чтобы быть тем, кем ты являешься, не нужно время. Все уже есть. Но почему мы все еще не пребываем в единстве с Бытием? Необходима *самоотдача*.

8.1. Абсолютное приятие того, кем ты являешься по своей сути, — самоотдача.

8.2. Быть в тишине, не совершая усилий, — самоотдача.

8.3. Жизнь без ожидания вознаграждения и милости — самоотдача.

9. Основа самоотдачи — смирение. Полное смирение — приятие «нищеты нашего духа», понимание того, что ты в своих поисках истины потерпел крах, что познание себя невозможно, потому что есть только одно Я — Бытие, все остальное — иллюзия. Смирение — это и понимание того, что ты — не субъект своего мышления. Что остается на *нашу* долю? С определенного момента — ничего. И это тоже смирение. Все просто происходит — события, мысли, чувства, желания. Они приходят и уходят. В какие-то события и мысли мы вовлекаемся сильнее, в какие-то — меньше; что-то нас беспокоит, что-то оставляет равнодушными, но общим фоном всего происходящего с нами является *ясное* представление о том, что мы — это не события и мысли, а «внутренняя сцена», где все возникает и исчезает. Мы — тишина.

10. «Мы — тишина» — это не мысль и не переживание, а дар Бытия каждому из нас. Способны ли мы смиренно принять этот дар?

10.1. «Принять дар» означает остановиться, перестать заниматься поисками истины и начать внимательно всматри-

ваться в того, *кто* воспринимает происходящее здесь и сейчас, стараясь наблюдать не столько за мыслями, сколько за наблюдающим мысли. Наблюдение за наблюдающим привнесит тишину в мысли.

11. Тишина — осознание, лишённое объекта, чистое свидетельство — Бытие, которое и есть одно Я. Вместе с тишиной мы ничего не приобретаем, скорее наоборот — исчезают все эти глубокомысленные «кто», «что», «почему», «с какой целью». И остается одно бесформенное Присутствие, простирающееся повсюду. А наше тело переполняет радость, которая может выражаться или не выражаться в безотчетном смехе или в едва заметной улыбке — какое это имеет значение?!

11.1. Приходилось ли вам когда-нибудь играть в прятки? Родители и гости собрались в одной комнате, дети — в другой. Ты, «водящий», твердо знаешь, что твои приятели находятся где-то здесь, совсем рядом, остается отыскать их. Восприятие Бесформенного подобно знанию «водящего» — нет никакого сомнения в том, что Оно присутствует. Вот только искать никого не нужно.

11.2. Ясное сознание Свидетеля наполняет жизнь радостью: никуда не нужно идти, ни к чему не надо стремиться — все уже есть, и это все — Ты. Где ты был и что делал раньше? Приступ неудержимого, заразительного, освобождающего смеха нам гарантирован.

12. Нет надобности говорить о том, что все вышеизложенное — всего лишь слова, не имеющие ничего общего с реальностью. И это абсолютно правильное понимание.

М. А. Богатов

К политической основанности ситуации речи: Аристотель

Исследование ситуации речи выходит за пределы исследования самой речи, поскольку условия речи, делающие ее понимаемой, собственно не сказываются. Ситуация речи есть определенное бытие, сказывающееся речью, само ею никогда не будучи. Наука, которая мыслит бытие, называется онтологией.

Для Аристотеля наукой, которая ответственна за изучение ситуации речи, является *политика* и весь комплекс связанных с нею дисциплин, поскольку бытие, в котором люди говорят и которое делает их речь значимой, называется обществом или государством. Широко известное определение человека как существа политического встречается не только в «Политике», но и в «Риторике», т. е. в той науке, которая ответственна собственно за речи. Даже «Риторика» у Аристотеля становится своеобразной теорией государства, куда ближе подходящей к «Капиталу» Маркса, чем та же «Политика» или же «Никомахова этика» (которые Маркс делает предметом своего политэкономического анализа). Почему же теперь исследование ситуации речи должно быть отведено онтологии, а не той же политологии или хотя бы политической философии?

Дело в том, что ситуация, из которой говорит Аристотель, уже является определенной — наполовину исторически обусловленной, наполовину идеально сконструированной — ситуацией речи, в основание которой уже предпослано одно допущение, позволяющее политике быть. Будучи выраженным в некоторых своих аспектах, это положение обращает наше внимание как на само собой разумеющееся на то, что люди живут сообща и их в этом совместном житии единит не столько «безысходность» (негативный критерий), сколько стремление к общему благу. Здесь стоит вспомнить различие между политией и демократией, как оно проводится в «Риторике». При демократии каждый стремится к своему личному благу (корысти), и это стремление объединяет всех; при политии каждый стремится к общему благу (справедли-

вости). Несмотря на то, что полития никогда собственно не существовала (или же существовала в лучшие времена в гибриде Афин и Спарты, т. е. опять-таки, не существовала), ее идеальная модель имеет одну не снимаемую никаким «реальным» историческим контекстом истину: политика может быть *только там*, где имеется это общее стремление — не всех к своему благу, но всех к общему. В этом смысле, если сделать реальность демократии (стремление всех к личному и только личному благу) еще и единственным возможным горизонтом политического мышления, то ситуация речи тут же выйдет из-под юрисдикции этой самой важной науки.

Как бы «реальная» политическая ситуация ни опровергала эту истину и как бы она не указывала на ее несостоятельность, сами эти опровержения и указания возможны лишь при предполагаемой правоте этой самой истины. Именно удержание ее в поле зрения делает возможной любую политическую науку и возможность мыслить политически вообще.

Несмотря на то, что в отношении политического мышления и политики как возможной дисциплины это предположение Аристотеля остается верным, исследование ситуации речи, основывающееся на этом политическом допущении, остается регионально-онтологическим, в то время как нас интересует не столько та ситуация, когда, что и зачем говорят люди (эпоха вслушивания и внимания завершилась), сколько то, что сказывается людьми даже вопреки их нежеланию говорить. Этот поворот от политического понимания речи в смысле Аристотеля к онтологическому пониманию речи совершил Хайдеггер. *Главная наука политики является лишь одним из регионов онтологии*. Это становится ясно, если мы заметим смещение акцента от выражения «люди говорят и их речь значима лишь постольку, поскольку они бытуют вместе» к выражению «людьми сказывается бытие, независимо от намерений и целей этих людей». Необходимость этого «освобождения» онтологии речи от политического фона сказала тогда, когда демократия как не очень приглядная реальность (для Аристотеля) стала еще и рекомендуемым фоном для мысли (с XIX века), и это притом, что наглядная реальность и фон для мысли вообще различны и между собой никак не сопоставимы. Вслушиваться в гомон «полити-

ческих» существ с этого самого момента стало равнозначно умалению *любой* человеческой речи вообще. Но даже при отказе от высказывания и вслушивания вследствие пустоты и корыстности говоримого и слышимого, человек не перестает говорить и слушать, не перестает быть «говорящим существом» (еще одно определение «политического существа», даваемое Аристотелем). Возникает необходимость другого метода понимания ситуации речи.

Там, где политика находится в забвении, но при этом человек продолжает жить — и жить политически, — собственно политический способ мыслить уже ничего не мыслит. Здесь открывается региональность, частность и даже атавистичность единственно имеющейся со времен Аристотеля возможности исследовать ситуацию речи, но, вместе с ограниченностью и неэффективностью собственно политического горизонта мысли, становится виден *иной* путь — путь онтологии. В условиях демократии, т. е. стремления каждого к личной корысти, тезис о том, что «люди высказывают бытие», становится достоянием желтой прессы, которая одна лишь «всерьез» еще прислушивается к тому, *что именно* люди высказывают. «Двусмысленность» стала достоянием не столько «плохих» речей, сколько речей как таковых. Там, где политика отсутствует даже как возможное идеальное измерение мышления, уже не люди высказывают бытие, но бытие высказывается людьми — безо всякой оглядки на последних. И именно эта речь, речь бытия (а не бытие речи), является тем, что еще имеет смысл слушать. Главнейшая наука, попав в рабскую зависимость от далеко не политического блага личной корысти, достигаемого не *в* политике, но исключительно *от* нее¹, и, таким образом, ставшая рабыней, сменяется единственно возможной «беспольной» для личных целей наукой (и в этом смысле — наукой воистину бескорыстной) — первой философией, наука о началах. Ее мы называем *онтологией*.

Так прерогатива исследования ситуации речи сменяется от политики у Аристотеля к онтологии у Хайдеггера. Тем не

¹ В силу *тотальности* этого «от» политикой отныне именуется то безмолвное согласие, в котором политиком становится лишь тот, кто понимает ее именно как «отполитику», а не «вполитике».

менее, поскольку этот переход в его смысловых (а не только историко-философских) нюансах еще не был должным образом исследован, мы ниже вынуждены будем обратиться к тем ключевым для данного контекста вопросам у Аристотеля, которые лишь теперь — после Хайдеггера и, возможно, *вопреки* ему², и даже, возможно, вопреки Аристотелю — звучат с новой силой и новым значением. В этом смысле данное исследование не претендует на историко-философскую истинность в той мере, в какой, даже будучи реализованной *на деле*, эта истинность *уже ничего не сказывает*. Хотя бы потому, что вопрос о деле философии не решен; не потому, что он должен ставиться вновь и вновь (это верно), но потому, что он мало кого интересует во всем своем охвате; все разбрелись по «регионам» (торжество Гуссерля) и прекрасно понимают (видимо, а точнее — невидимо, ибо никто еще не показал), что такое *дело* философии.

* * *

Корысть или личный интерес, который преследуется каждым гражданином полиса при демократическом режиме правления — плохое основание для политики. Но это верно там, где еще есть смысл хотя бы в качестве сугубо мыслимого горизонта иметь в виду основание для хорошей политики, общее благо или (и) справедливость. Там же, где эта возможность исчезает в силу тотального забвения и плохая политика, тем самым, становится единственной политикой, политикой *par excellence*, нет уже движения двух разнонаправленных сил, разворачивающихся в политике: *вполитики* и *отполитики*. *Вполитика* отныне есть только *отполитика*.

В этой связи стоит обратить внимание на те ловушки мысли, которые связаны с употреблением терминов уже там, где мышление разворачивается еще даже на уровне первых принципов. Корысть или личный интерес мы можем вполне отождествить с «нуждой» или с «потребностью»³. Таким об-

² Цитата: «нужно мыслить Хайдеггера против Хайдеггера. И поэтому, все же, благодаря и вместе с ним».

³ Владимир Вениаминович Библихин проводит это сравнение античного (и именно аристотелевского) понимания с современным пониманием нужды: «Но если в античности, с ее установкой на

разом, мысль Аристотеля о плохой политике в условиях демократии могла звучать таким образом: «Там, где каждый нуждается, хорошая политика невозможна». Стоит понимать, что в условиях политики вовсе не идет речь о всеобщем доходе и счастье; дело в том, что всеобщее довольство и счастье достигаются через обращенность к общему благу, а не к личной нужде. В этом смысле, при хорошей политике нужна ищет удовлетворение в достижении общего (государственного) блага, в то время как при плохой — в достижении личного блага. Мифом, в плохом смысле слова, является предположение, что сначала нужно достичь личного блага и лишь затем, по его достижении, взяться за общее. Здесь речь должна идти не о временной последовательности, но о действительной дизъюнкции, поскольку очевидно, что стоит предоставить гражданам время на достижение личного блага и оно станет вечностью, и даже вечности будет мало.

Дело в том, что эта дизъюнкция не двух стратегий политики, но двух взаимоисключающих измерений, которые называются экономическим и политическим. Вышеназванный миф, порожденный экономикой, говорит о том, что для начала необходимо удовлетворить, наполнить экономические потребности и лишь впоследствии — на основе этого удовлетворения — приступать к удовлетворению политических. Если же мы заменим «личную корысть» у Аристотеля на «потребность», а потому граждан-сторонников плохой политики (демократической) на «потребителей», то как ужасно в своей окончательности и безнадежности будет звучать для Аристотеля ставший сегодня общим местом тезис о том, что «потребитель всегда прав». Это «всегда» исключает возможность наступления любого, подлинно политического «затем», которое якобы должно наступить после удовлетворения потребностей потребителя. Аристотелю *это всё очевидно*, и потому — на уровне

выправку тела и духа, на нужды полиса и противостояния свободного меньшинства восточной деспотической массе, в центре стояли добродетель, справедливость и мужество, основное настроение нашей современности это нужда, все более острая нехватка и соответственно необходимость обязательно, непременно что-то предпринять, чтобы с ней справиться» (Бибихин В. Последние семинары // Точки. 2005. № 1–2 (5). С. 177).

политического мышления — в хорошей политике потребитель вообще не имеет права голоса, ибо он несправедлив там, где справедливость — это забота об общем благе.

Но куда сложнее сегодня, когда мы находимся в условиях *экономического* дискурса, полностью подменившего собой любое возможное политическое мышление; когда политики занимаются только обслуживанием экономики, мыслить политически — это нам запрещается уже на уровне терминов. Например, если разделить тезис Аристотеля о том, что «потребитель» (или преследующий личное благо как личную корысть) в политике *не* прав, то тут же, *будто бы сама собой*, к «потребителю» навязывается оппозиция «производителя». Начинает сама собой складываться мысль о том, что если Аристотель выступает против правоты «потребителя», то он тем самым защищает «производителя». Что совершенно неверно, поскольку производитель является сугубо *экономической* оппозицией потребителю, в то время как здесь следует говорить о *политической* оппозиции. Это кажущееся очевидным, навязывание сугубо экономических оппозиций ко всем политическим несостоятельностью выдает подлинное господство экономического способа мысли. Это господство открыл в свое время Маркс и как раз для того, *чтобы избавиться от него*. Но способ избавления, предложенный Марксом и развитый марксистами, видел политику лишь производной от экономики, в то время как возможность увидеть экономику *диалектически* — т. е. как лишь одну из возможностей — была дарована находящейся с нею если и не на равных, то уж точно не «после» политикой. «Экономика тотально господствует» — этот тезис может быть понят лишь постольку, поскольку на месте этого тотального господина может находиться нечто другое, в данном случае и исключительно — политика⁴. Не «после» этого места (как идеология, например), но «вместо» него (как политика). Политика действительно является *лишь* идеологией там, где господствует

⁴ Окончательным утверждением тезиса «экономика тотально господствует» станет тезис (уже прозвучавший и даже уже почти — хочется надеяться — отзвучавший, по меньшей мере, в достойной этого слова философской мысли) — «место любого господства основывается экономикой».

экономика. Но чем является политика там, где господствует политика?

Этот вопрос оказывается для марксизма парадоксальным⁵, и истина марксизма, показавшая нам экономику как один из возможных вариантов господства, тут же оборачивается ложью: ничего, кроме экономики и ее отношений, не существует.

Что *политически* противостоит как «потребителю», так и «производителю»?

Во-первых, этот вопрос позволяет нам увидеть тождественность первого и второго как представителей сугубо экономического измерения. В этом смысле любой «производитель» является не чем иным, как тем же самым «потребителем», имеющим разве что бесконечно большие запросы и готовым ради «личной корысти» делать куда большее. Политика, стоящая на службе у экономики, должна была бы заботиться о том, чтобы корыстное преследование личных целей производителем приносило — в дополнение к этому личному удовлетворению — еще и общественную пользу (что пока еще рано отождествлять с тем, что Аристотель именует «общим благом»). Кроме того, политики должны рассчитывать изначально на непререкаемость экономического господства и способствовать достижению какого-никакого политического эффекта, лишь считаясь с теми, кто будет извлекать из этого личную выгоду. В этом смысле политическое измерение является лишь эффектом, паразитирующим на святости экономической категории «личного блага». Понятно, что Аристотель называет это плохой политикой не потому, что здесь отсутствует общественная польза (она может быть даже больше, чем когда-либо), но потому, что принцип, правящий этой ситуацией, делает политическое измерение лишь паразитом экономики, жалким последствием, выторгованным «полити-

⁵ Так же, впрочем, как и вопрос о том, сколько стоит фунт золота (если учесть, что деньги, на которые это золото можно было бы купить, обеспечены, в свою очередь, золотом). Но на этот вопрос Маркс, по меньшей мере, отвечает: фунт золота стоит столько, сколько потрачено на него труда; а поскольку субстанция труда однородна, то это значит, что столько, сколько потребует времени золото-добытчику, чтобы добыть его.

ками» у производителей. Аристотелю важен принцип, а не результат. Дело в том, что рассмотрение по *результатам* делает взгляд экономическим, останавливая его на «достигнутых благах», а рассмотрение по принципам — *политическим*. Поскольку же речь идет о политике как о науке, главной науке, то принципы, позволяющие мыслить, являются основополагающими. Поскольку же политика как принцип (начало) сосуществования людей никогда не имеет результатов (поскольку длится), то в ней в первую очередь определяющим выступает исхождение из определенных принципов, нежели достижение некоторых — заведомо временных — результатов⁶. В этом смысле все политические достижения экономически совершенно бессмысленны (стоит вспомнить хотя бы гибель спартанцев на Фермопилах), хотя экономика способна приспосабливаться в извлечении выгоды к *любой* политической ситуации, достаточно наличия тех, кому «личная корысть» важнее общего блага (что такие люди найдутся всегда, демонстрирует нам ситуация социалистической экономики). В конфликте находятся, таким образом, *вневременные и общие принципы политики с временной и частной эффективностью экономики* (говоря словами Аристотеля, в конфликте состоят два вида справедливости: «равенство количества» и «равенство достоинства»). Именно возможность следовать принципам, несмотря на любую возможную «эффективность» и «неэффективность», есть осуществление свободы. Поэтому политика, согласно Аристотелю, всегда возможна лишь как удел свободных людей. В то время как нахождение под властью «личной корысти» уже есть зависимость и рабство.

Политически «производителю» и «потребителю» противостоит тот, для кого *своим* является *общее* благо — не так, что он берет общее благо и присваивает его, но так, что он ставит себя на услужение общему благу, которое, понятное дело, не может быть исчислено экономически, поскольку оно

⁶ Если обратить внимание на то, что подобный ход мысли близок утверждению императива практического разума Канта, то можно сказать, что политика всегда должна быть этической — в кантовском смысле последнего слова. Однако мы сейчас как нельзя далеки от того, чтобы говорить, что именно в этом же смысле и по этим же основаниям политика должна быть этической в смысле Аристотеля.

не поддается подсчету и в этом смысле совершенно «неэффективно» — все принципиальное и первое вообще никогда не было «эффективным», что, тем не менее, не мешало ему быть основополагающим. Политик исходит из принципа справедливости, которая в действительности всегда остается на уровне принципов (что отнюдь не отменяет необходимости стремиться к ней, напротив, заставляет исходить из нее *вновь и вновь*). В этом смысле мы могли бы назвать его «справедливцем».

Однако противопоставление «справедливца» «потребителю» кажется довольно непонятным. И пока это будет *так*, политика будет всего лишь паразитом экономики.

В этом смысле доверительное и само собой разумеющееся рассмотрение ситуации речи в пределах науки политики не может быть сегодня осуществлено — поскольку сама политика не исходит из принципов, но довольствуется остатками с господского разгула экономики.

Аристотель предполагал ситуацию речи политической не потому, что она принадлежит политике а priori, а потому, что политика является наукой о принципах, исходя из которых человек бытует в качестве человека. В ситуации, когда политика *перестает быть* принципиальной, а экономика принципиальной *быть не может* — ибо порождается лишь взглядом на «результат», «эффективностью», перед нами возникает дилемма:

- либо хранить верность привязке⁷ к политике, хотя эта привязка является ныне сугубо внешней, лишь «по традиции» (что значит в данном случае — по привычке), восходящей к Аристотелю,
- либо располагать исследование ситуации речи там, где возможно еще исследование принципов и следование принципам в мышлении.

Думается, что в подобной ситуации философ выбирает второй путь — в противном случае он будет ввергнут в интеллектуальную игру с псевдопринципами экономического господства, которые есть не что иное, как плохо прикрытые рекламные призывы, обещающие «эффективность». Первая

⁷ Ср. с пониманием «шва» у Алена Бадью в «Манифесте философии» и «смычки» — в «Констатациях».

философия была лучшей как раз потому, что была даже больше чем идеальная полития Аристотеля, чужда любой «эффективности» и «результативности». Боги остаются сегодня богами, пожалуй, только в занятиях первой философией — как раз тогда, когда люди, занимающиеся политикой, обречены на то, чтобы становиться торгашами. Остается надеяться на то, что боги приютят тех, кто хочет оставаться человеком принципов, не становясь при этом «потребителем» и «нужником».

Речь сама собой имеет значение и звучит, а также может быть услышана лишь там, где либо говорят «справедливцы», либо говорят «потребители», но при этом ориентируясь на то, что последнее слово будет за «справедливцами». Если это так, то ситуация речи изначально политична, а критерием ее истинности является следование принципу справедливости как принципу равенства достоинства. Сегодня же, напротив, даже когда говорят «справедливцы», они знают (и выстраивают свою речь соответственно), что последнее слово будет за тем, кто действует из личной корысти. Сохранение количественного преимущества имеет господство над сохранением достоинства. Такая речь звучит иначе, и Аристотель называет ее несправедливой.

Исследовать ситуацию речи необходимо как ситуацию свободы и поэтому исходя — из рассмотрения определенных принципов. Во всех остальных случаях — при оглядке в этом исследовании на разного рода «результаты» — речь становится не тем, что делает человека человеком, но тем, что служит удовлетворению в человеке его нечеловеческого.

**К десятилетию
Mixtur-ы verborum**
(по следам юбилея)

В редакцию ежегодника *Mixtura verborum**

Дорогие коллеги!

Поздравляю вас с заметным событием в жизни философской Самары — выходом в свет 10-го выпуска ежегодника *Mixtura verborum*. Скажем прямо: «Микстура» — воплощение очень удачной идеи. Во-первых, это широкий круг философских проблем, современные исследовательские стратегии, сочетание известных имен и имен дебютантов. Во-вторых, каждый сборник — результат индивидуальной «борки», со своими линиями напряжения, предметно-тематическими ракурсами, по-новому схватывающими «простые» и «сложные» вещи. Вообще, «Микстура» как одно из наиболее ярких выражений творческого философского духа 63-го региона постепенно становится явлением общероссийским! Желаем успехов и новых круглых цифр! Мы с вами.

От имени Русской христианской гуманитарной академии и редколлегии журнала «Вестник РХГА», читатель «Микстуры»
Дмитрий Шмонин, проректор РХГА,
главный редактор журнала «Вестник РХГА»

Можно только позавидовать самарским философам, что у них есть такая роскошь, как *Mixtura verborum* — регулярное издание, где можно по-настоящему «отвести душу», написать о своем сокровенном, любимом, далеко не всегда академическом. О душе и «душечке», о смехе и споре, о танго и Джоне Малковиче. Или о совсем простых вещах, напоминающих перечисление букв-стихий древнего алфавита: дверь, небо, земля, дорога... В *Mixtur-е* звучит то самое слово, ли-

* По материалы сайта «Философская Самара», раздел «Новости» // <http://www.phil63.ru/samarskomu-ezhegodniku-mixtura-verborum-10-let>

шившись которого, по слову Платона, мы лишились бы и философии. Сердечно поздравляю с юбилеем и желаю бодро вступить во второе десятилетие!

Александр Михайловский

Государственный университет — Высшая школа экономики,
г. Москва

Всякое сообщество рождается в сотрудничестве, таким местом сотрудничества для нас, философов Самары, стали регулярные выпуски *Mixtura verborum*. И эта *Mixtura* явно на пользу и здоровье нашему сообществу. Спасибо тем, кто регулярно ее прописывает!

Потребляющий *Mixtur'у* и любящий умные *Verbum*

В. А. Конев (доктор наук философских, а доктору сам Бог велел быть к *Mixtur'e* равнодушным)

Дорогие коллеги! Ваша *Mixtura* — это ровно то, что доктор прописал: повышает жизненный тонус, способствует правильному функционированию ума и регулярности письменных отправления. Спасибо!

Марина Михайлова

г. С.-Петербург

Mixtura verborum — редкий пример издания, упорство и энтузиазм создателей которого способны превозмочь все трудности нашего времени и отстоять философскую мысль перед наплывом бульварщины и третьесортной литературы. Сердечно поздравляю «Микстуру» со славным юбилеем и желаю прожить вдесятеро больше.

А. В. Дьяков,

доктор философских наук
Курский государственный университет

Чужой юбилей — прекрасный повод поговорить о себе. Но, право же, сейчас мне неловко: я невольно нарушаю привычные установления, вынужденный отступать куда-то в сторону и назад... Я искренне рад тому, что Вы есть, потому что смысл Вашего существования связан с предоставлением *другому* редкой возможности быть самим собой...

Герман Мелихов

Казанский государственный университет

Надеюсь, что источник самарской философской мысли и далее будет так же обилен и неиссякаем, как Волга.

Александр Мелихов
писатель, Петербург

«Микстура» оказалась прекрасной смесью идей, текстов, авторских индивидуальностей, ярких всплесков письма, талантливых редакторских решений. Как и всякое «зелье», самарская «Микстура», несомненно, оказалась целительным снадобьем для весьма широкого круга читателей. Уверен, что жизнь у нее еще будет долгой и впечатляющей.

Дмитрий Викторович Михель
доктор философских наук, профессор
Саратовский государственный
технический университет

Искренне поздравляю с юбилеем ежегодник *Mixtura verborum*, явно обладающий «не общим выраженьем лица» на фоне огромной массы невнятных фэйсов российской философской периодики! В этой микстуре все ингредиенты натуральные, она замешивается под тихую музыку интеллектуальных переживаний и бесперебойный шум современной цивилизации. В каждой порции этой самарско-питерско-казанско-саратовско-волгоградской и т. д. смеси — вещество живой, бодрящей, приводящей в чувство, то бишь, актуальной критической мысли! Поздравляю с успехом редактора и неизменного «смесителя» «Микстуры» Сергея Лишаева!

В. Л. Лехциер
доктор философских наук, профессор
Самарский государственный университет,
литератор

«Микстура» — штучный «товар», который вот уже десятилетие опровергает законы рыночного существования. В нем все ингредиенты собраны и взвешены, как в аптеке — точно и лаконично. И все это благодаря «знахарю», который, как древний шаман, изобретает микстуру на каждый конкретный случай. Этот юбилей не только читателей и писате-

лей, но и, конечно, редактора журнала. Сергей! Поздравляю, дружище! Так держать!

Ю. А. Разинов
Самарский государственный университет

Уважаемый Сергей Александрович!

Поздравляю Вас и Вашу «Микстуру» со славным юбилеем. Я, к сожалению, не самый прилежный читатель, но вполне согласна шагать по жизни с «Микстурой» за душой. Во всяком случае, когда болею, самарскую «Микстуру» предпочитаю любой другой. Она очень вкусная, потому что в мире ее компонентов, как и положено, нет эквивалентов: все самобытно и не оставляют читателя равнодушным. Ее онтологичность и эстетичность глубоко проникают в читательское сознание, ее живой дух дышит, где и как хочет. Ее коллективный и индивидуальный разум умеет быть не только могучим, но и веселым. Калейдоскоп ее масок, субъектов и слов неизменно вдохновляет. Желая «Микстуре» дальнейших творческих успехов и процветания.

Татьяна Шатунова
Казанский государственный университет

Авторов, сотрудников редколлегии, читателей поздравляю с десятилетием *Mixtur-ы*! В наше время бесконечных перемен и суеты десять выпусков, требующих медленного, вдумчивого чтения и тем более — письма, — это очень много! Спасибо за верность своему делу, за подвижничество!

Наталья Соколова
Самарский государственный университет

Алексей Козырев**Mixtura verborum: 10 лет***

Палитра философских изданий России многообразна и малоизучена. Несмотря на то, что у нас есть Философское общество и недавно создана Ассоциация философских факультетов и отделений классических университетов России (АФФО), мы мало знаем о том, какая реальная среда интеллектуального общения существует в регионах России. Поэтому «Сократ» будет знакомить своих читателей с разнообразной палитрой философских изданий, некоторые из которых уже создали себе хорошую репутацию и приобрели достойный уровень. Вообще в прошлом следует оставить деление журналов на столичные и провинциальные, предпочитая разделять их в зависимости от их уровня и вкуса.

Самарский альманах *Mixtura verborum* возник по инициативе Сергея Лишаева, доктора философских наук, профессора Самарской гуманитарной академии негосударственного учебного заведения, где можно получить философское образование и где ректором — тоже философ, Н. Ю. Воронина, чутко относящаяся к гуманитарной жизни и поэтому покровительствующая выпуску как этого альманаха, так и ряда других периодических и непериодических гуманитарных изданий. Сергей Лишаев — один из наиболее интересных философов России, работающий в области философской антропологии, эстетики, истории философии. Далеко за пределами Самары известны его монографии «Влечение к ветхому» (1999), «Эстетика Другого» (в 2 т., 2000, 2003), «История русской философии» (в 2 ч, 2004, 2006), «Старое и ветхое: опыт философского истолкования» (СПб, 2010). Не без его и Самарской гуманитарной академии участия поддерживается и весьма насыщенный информацией сайт «Философская Самара» (<http://www.phil63.ru/>), посвященный философам Самары и «городу на карте философии», где можно отыскать в числе прочего и электронные версии альманаха.

* Материал печатается с разрешения редакции журнала «Сократ» (см.: Сократ. Журнал современной философии. № 2 (май 2010 года). «Война, Память, Победа»).

Самаре на некоторое время было суждено стать резервной столицей нашей Родины в начальный период Великой Отечественной войны, там втайне от горожан был сооружен самый глубокий в мире бункер товарища Сталина, в котором тот никогда не был, в том же городе находится и самая большая площадь в Европе, на которой 7 ноября 1941 года, так же как и на Красной Площади в Москве, прошел военный парад. Самара известна еще и как дореволюционная купеческая столица Поволжья. Теперь это город со сложившимися философскими традициями, ориентированными прежде всего на современную философию, постмодерн, структурализм, семиотику.

Приведем титульные заглавия ежегодных сборников «Микстуры» — стильных, оформленных в едином ключе, разноцветных сборников с первобытной клинописью на обложке, изображающей охотников, объемом 10-12 печатных листов: 1999 — Онтология, эстетика, культура; 2001 — Непредставимое и метаязык; 2002 — По следам человека; 2003 — Возникновение, исчезновение, игра; 2004 — Пространство симпозиона; 2005 — Тело, смысл, субъект; 2006 — Топология современности; 2007 — Сила простых вещей; 2008 — Небытие в маске; 2009 — Боли нашего времени, юбилейный выпуск.

Главное ощущение от сборников «Микстуры» — удовольствие от философского дела, совершаемого сообща, философский энтузиазм, делающий из философского занятия не скучное школярское ремесло, но увлекательное действие именованной вещей и сущностей этого мира. Кинематограф, фотография, разного рода культурные артефакты, процедуры мышления, танец, человек в темпоральной структуре бытия, превратности дискурса, стратегии письма, ландшафт, вещи в их мудрой безыскусности и их метафизика (дорога, калейдоскоп, дверь, маска и пр.) — вот взятые наобум некоторые темы, затронутые авторами. За время выхода у издания сложился свой круг авторов — С. А. Лишаев, Н. Ю. Воронина, В. Л. Лехциер, Ю. А. Разинов, Ю. Е. Пермяков, А. Е. Сериков, М. А. Корецкая, Е. В. Савенкова, Е. А. Иваненко, С. И. Голенков, причем круг сотрудников «Микстуры» не ограничивается только самарцами. М. В. Михайлова, философ из Петербурга, публикует, помимо своих авторских ста-

тей, стенограммы философских передач на христианском радио «Град Петров», где вместе со своими собеседниками размышляет о том, что такое Небо, Земля, Суша... Мне, имевшему опыт ведения философской передачи на радио «София» на протяжении нескольких лет, было особенно любопытно познакомиться с похожим опытом актуализации философии в радиопространстве. Несмотря на разный философский, и не только — опыт авторов, радуется ровность и содержательность сборника, способность редактора держать планку и не понижать, но поднимать ее, не допуская публикации откровенно слабых и провальных статей.

Отрадно поздравить самарцев с их юбилеем и констатировать, что альманах состоялся и стал заметным явлением современной философии в России, или русской философии, (говоря об этом издании, хочется не разводить, но, наоборот, свести эти подчас крикливо спорящие друг с другом два лица «двуликого Януса»). «Микстуру» эту принимать полезно тем, кто хочет обрести в философии надежную спутницу, освещающую путь к смыслу.

То-сц к 10-летию Mixtur-ы

1. Уловить ощущение, передать атмосферу — вот чего хотелось более всего. Но ведь 10 лет — это уже можно мерить по шкале биографического времени! К тому же вышло так, что именно сейчас предстало это многообразие для меня в единстве, так сказать, под одной обложкой. Вот тут-то и вспомнились строки Александра Кушнера, став своего рода эпиграфом (но и подарком к юбилею):

*«...Биографии тем и сильны,
Что обнять позволяют за сутки
Двух любовниц, двух жен, две войны
И великую мысль в промежутке.
Пригождайся нам, опыт чужой,
Свет вечерний за полостью пыльной,
Тишина, пять-шесть строф за душой
И кусты по дороге из Вильны.
Даже беды великих людей
Дарят нас прибавлением жизни,
Звездным небом, рысцой лошадей
И вином, при его дешевизне».*

Этот текст дает не столько ключ, сколько подсветку к «аналитике атмосферы» переживаемого события. Во-первых, конечно, праздник и подарок (ощущение усиливается данным моментом: канун Рождества). В самом деле, подарок, радость когда мир открывается явлением простых вещей, которые становятся твоими, не пробуждая никакой ревнивой тревоги обладания. И вовсе вещь, прибавляя к себе некий «избыток» своим возникновением-высвечиванием на страницах Mixtur-ы, не перестает быть вещью, напротив! — но в «данности» радости, дарения и встречи, как событие явления и как переживание уже явленности («другого») невозможно ограничить ее (вещь) «предметностью». Насколько я понимаю, это и есть тот (не предметный и не непредметный) способ имения дела с вещью, который Сергей Александрович Лишаев называет эстетическим расположением, я же скорее ощущаю как *исполнение*.

Но дело и более прозаическое: помните, как из свертка-коврика сами собой выплывали некие вещи под рукой Мэри Поппинс? Этот коврик разворачивался, как свиток. И это ведь были вполне вещи обихода, но чудесные: и, кстати, без микстуры на сон грядущий там не обходилось. Бутылочка легко открывалась, и каждому в серебряную ложку наливались те самые несколько капель — но о чем-то едином на вкус не могло быть и речи: бутылочка вроде одна и та же, но «особенное» и «интенсивное» оно потому такое, что никто не признает его всеобще-одинаковым. Ну вот, теперь, когда к «ключу» А. Кушнера добавился уже этот аромат явления феи, мы уже ближе к этой загадке (я отличаю загадочное от таинственного, и посредством слова, иносказания, мы все-таки не о таинственном ведем речь). А что же во-вторых? Свет, мешающий с сумраком, не ослепляющий. И тишина. Возможность сосредоточения. Паузы для дыхания и для мысли. Это не только в стихотворении, это дух ежегодника.

2. Замечательная черта «Микстуры» — ее чуткость к реалиям повседневности, к ее языкам, случаям, сценариям. Эта чуткость феноменологической природы. Когда же авторы переходят к *описанию* явлений, они вынуждены ограничиваться неким очерком, ракурсом; такие эссе (то есть опыты) вряд ли можно упрекать за их «силуэтный» характер. Но возможность записей на полях, дополнений и реплик — «место, чтобы поставить ногу» — авторы как раз оставляют: ведь описания эти и имеют в виду приобщить к данному ментальному ландшафту того, кто присутствует только заочно. Вот за этот неавторитарный писательский стиль особое читательское спасибо.

Постскриптум

Нет возможности говорить здесь о персональных пристрастиях читателя, но некая избирательность взгляда неизбежна. В моем случае она обусловлена интересом к «герменевтике исканий» (начиная с дзэнского тезиса «я не ищу, я нахожу» — даю его в версии Пикассо). Мне хочется откликнуться на статьи Ю. А. Разинова, всегда вовлекающие в беседу. В частности, я имею в виду работу о заблуждении. Позволю себе подробнее остановиться на этой работе. Жест

подчеркнутого авторского выбора изначально присутствует в том, что на второй план отодвинута знаменитая тема об «энергии заблуждения» (мотив, в свое время отмеченный В. Шкловским). Заблуждение трактуется не в энергийном ключе, а в ключе топологическом. Я думаю, что, акцентируя путевой, *топологический* образ блуждания как некую внутреннюю форму понятия заблуждения, автор уже оказывается в уязвимом положении. Когда человек заблудился в лесу, переживание связано с ощущением тумана, каких-то парадоксов заколдованного места и пр., с особым типом перцепции. Это уже не визуально-пространственное переживание (в нем есть и момент замороженности, таинственности, дурмана, одержимости, помраченности и пр.). Чаща — она и есть чаща. Понятно, что от всего этого хочется отвлечься. Но тогда надо различить концепт блуждания и концепт заблуждения, пожертвовать интуицией лесных блужданий. И если различать на уровне языка, то надо отчетливо обозреть труднейшее смысловое поле глагольности в плане аспектологическом, то есть в плане противопоставления совершенного вида несовершенному, промежуточного состояния — некоему итогу, результату (с его в этом смысле предметностью, экспонируемостью). Заблуждение не просто неправильное высказывание (или мнение), оно выявляется только в двойственном акте экспозиции суждения и критики с позиции другого сознания, то есть в структуре обсуждения: оно требует оценивающей реплики. Заблуждение — это *готовый* тезис, убеждение, ссылающееся на нечто определенное, причем эта ссылка «на самом деле» (то есть с точки зрения критически-доминирующей инстанции) представляется неудовлетворительной. Таким образом, заблуждение не стремится иметь дело с неопределенностью, вариативностью, шатанием и блужданием, а, наоборот, цепляется за нечто определенное! И разоблачая заблуждение, мы как раз оказываемся перед лицом неопределенности. Мы, так сказать, отказываемся от глагола совершенного вида. Как мне кажется, анализ концепта заблуждения требует такой реконструкции иллокутивной ситуации, когда она рассматривается как практика критического обсуждения в целом: заблуждение (в его объявлении таковым) — эффект речевого взаимодействия нескольких участников. Нельзя ска-

зять: «Идет дождь, но я в этом заблуждаюсь». «Ты заблуждаешься», говорит другой (впрочем, алтер-эго в постмодернистском комментарии может сказать и «я заблуждаюсь»). Так или иначе, ментальная диспозиция «Заблужденные-Истина» как некое расположение/противостояние на сцене монологического мышления кажется сейчас анахронизмом. Статья Ю. А. Разинова — это прежде всего очерк смены таких диспозиций в истории философии. Очень важно, что заблуждение может фигурировать не в перспективе презентации результата, но в эвристической перспективе поиска! Но статус заблуждения всегда навешивается *задним числом*, он всегда оказывается актом реконструкции пройденного пути (чем ты сам, будучи живым, возможно, и не должен заниматься: «другие по живому следу пройдут твой путь за пядью пядь»).

Философский язык многообразно, в том числе и посредством этимологических воскрешений, возвращается в стихию повседневной речи, он не удерживается в терминологической отделенности от нее. Вот мы в случаях проблемных затруднений говорим о тупике, а этому, оказывается, соответствует *апория* (бездорожье), как напоминает Ю. А. Разинов. Спасибо автору за этот примечательный нюанс! (Если дальше вслушиваться в язык, то ведь топологические образы бездорожья не совпадают с образами тупика. Язык разворачивает мысль по-своему. А мне случалось встречать и выражение «тупиковая обочина»).

Приходится различать смысловые поля естественного языка от концептосфер языка философии, и это особенно трудно потому, что и теоретические концепты не являются константами, они «исполняются». Добавлю, что обычный толковый словарь вовсе не герменевтически ориентирован, ибо слова в нем все-таки отвлечены от тех смысловых исполнений, которыми их наделяют высказывания, речевые действия. Таким образом, речевой обиход и предметные практики то и дело сталкивают нас с такими смыслами, которые не очень-то поддаются экспликации в философском дискурсе. «*Микстура*» не уходит от этих вызовов со стороны современных «форм жизни». Она возвращает нас к попыткам ощутить странность Другого (и себя в том числе). Пожелаем ежегоднику не терять этих замечательных качеств!

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕЛО, ОБРАЗ, ГРАНИЦА

<i>Дьяков А. В. (Курск)</i>	
Интеркорпоральность. Тело философа и телос	3
<i>Конев В. А.</i>	
Тела человека	33
<i>Иваненко Е. А., Корецкая М. А., Савенкова Е. В.</i>	
YouTube: метромедиальное тело в анатомическом театре	42
<i>Власова О. А. (Курск)</i>	
Телесность безумия: бытие тела и тело бытия	60
<i>Лишаев С. А.</i>	
От тела к пространству: данность и возможность в эстетическом опыте	78
<i>Сериков А. Е.</i>	
Казнимое тело: семантика видов смертной казни	102
<i>Сивков Д. Ю. (Волгоград)</i>	
Проблема тела в философской иммунологии	135
<i>Филатов Т. В.</i>	
Клонирование человека как фундаментальный экзистенциальный проект	144
<i>Казарина Т. В.</i>	
Виктор Пелевин: слово и тело	169

ГОВОРИТЬ, МОЛЧАТЬ, СЛЫШАТЬ

<i>Руднев В. П. (Москва)</i>	
Кто мне подошел человек	178
<i>Шифрин Б. Ф. (Санкт-Петербург)</i>	
Человеческая дистанция: три наброска	189
<i>Мелихов Г. В. (Казань)</i>	
Время тишины	207
<i>Богатов М. А. (Саратов)</i>	
К политической основанности ситуации речи: Аристотель	214

К десятилетию

Mixtur-ы verborum (по следам юбилея)

В редакцию ежегодника Mixtura verborum	224
<i>Козырев А. П. (Москва)</i>	
Mixtura verborum: 10 лет	228
<i>Шифрин Б. Ф. (Санкт-Петербург)</i>	
То-се к 10-летию Mixtur-ы	231

Научное издание

Mixtura verborum' 2010: тело и слово

Философский ежегодник

Оригинал-макет, верстка *С. В. Бородина, Л. Р. Дмитриенко*
Корректурa *А. М. Семенова*

Подписано в печать 07.10.2010. Формат 84×108/32.
Печать оперативная. Усл. печ. л. 13,95. Уч. изд. л. 11,7.
Тираж 150 экз.

Издательство Самарской гуманитарной академии
443011, Самара, 8-я Радиальная, 6.
e-mail: rio@samgum.ru

Отпечатано с предоставленного оригинал-макета
в типографии ООО «Эдельвейс»
443069, Самара, ул. Гагарина, 53.
Тел: 8 927 201 82 95