

Г. Р. Хайдарова
(Санкт-Петербург)

Боль и наслаждение

Значимой точкой отсчета в понимании феномена боли является восходящее к античности сопоставление боли и наслаждения.

Как указывают историки, в раннегреческой физиологии существовало два принципа, объясняющих ощущения: либо подобное познается подобным, либо подобное познается противоположным. Приверженец первого — Эмпедокл: «Удовольствие Эмпедокл объясняет подобием (ощущающего субъекта и объекта), страдание — противоположностью»¹. Согласно Анаксагору, представляющему второй принцип, ощущения происходят по принципу противоположности (воспринимающего и воспринимаемого). И всякое ощущение сопровождается болью (так как все неподобное при соприкосновении вызывает боль). Это становится очевидным при значительной продолжительности восприятия и при чрезмерной силе ощущений (положение Анаксагора отстаивает в современной медицине **теория интенсивности**). «Так, яркие цвета и чрезмерно громкие звуки вызывают боль», — сообщает Теофраст. Аспасий комментирует: «В упрек Анаксагору Аристотель говорит, что наслаждение изгоняет страдание»². Эпикур утверждает, напротив, что отсутствие/прекращение страдания образует наслаждение: «Предел величины наслаждений есть устранение всякой боли. Где есть наслаждение, и пока оно есть, там нет ни боли, ни страдания, ни того и другого вместе»³. Киренаики также признавали, как свидетельствует Диоген Лаэртский⁴, два модуса — боль и наслаждение:

¹ Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука. 1989. С. 375.

² Там же. С. 527.

³ Там же. С. 437. (Диоген Лаэртский) (X, 139).

⁴ Там же. С. 131. (II, 87).

ление: плавное движение является наслаждением, резкое — болью.

Это противопоставление образует действенный рычаг мировых религий. «Боль и наслаждение — это парные противоположности, с которыми сталкивается человек, когда его органы чувств вступают в контакт с объектами этого мира. Люди, сознание которых превзошло чувственный уровень, освобождаются от этих парных противоположностей»⁵. Наиболее точное выражение религиозного аскетического идеала состоит в «удержании ума от таких контактов» и «в освобождении от внешних влияний».

В Средние века, в эпоху господства в Европе христианства, наслаждение, как оппозиция боли согласно античным представлениям, уступает место *благодати*. Благодать, в отличие от *суверенного* наслаждения, *дарована*, то есть ее проявление зависит от воли Бога. (На суверенность античного мировоззрения вообще, и в частности в отношении страсти, указывает Сергей Аверинцев: «Столь же неожиданно, сколь и логично, что для всей греческой философии в целом “сострадание” оказывается столь же предосудительным, как похоть, страх и т. п. Мудрецу приличествует отрешенное “человеколюбие”, снисходящая “благожелательность”, но никак не жалость, противоречащая интеллектуальной свободе и упраздняющая *дистанцию* между “я” и “не-я”. Сострадание есть “страсть”, то есть произвольное страдательное состояние, когда не человек нечто делает, но с ним что-то делается под действием оклика извне; а страсть есть главный враг греческой философской этики. Напротив, ветхозаветному Богу свойственно не просто милосердие, но “чревная” материнская жалость по отношению к тем, кого он жалеет»⁶).

⁵ Свами Рама. Жизнь среди Гималайских йогов. Духовный опыт Свами Рама. М.: Издатель Ч.П. «Михайлова», 2002. С. 226. (Свами Рама — индийский мистик и йогин, демонстрировавший в клинике Менинджера (США) свое умение контролировать функции тела. Подробнее см.: *Хэссет, Дж.* Введение в психофизиологию. М.: Мир, 1981. С. 80).

⁶ Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» // Риторика и истоки европейской литературной традиции. Школа «Языки русской культуры» / С. С. Аверинцев. М., 1996. С. 63.

Понятие о благодати есть и в других религиях, с ней неизменно связана речь о присутствии божественного начала в жизни человека. В буддизме, например, благодать носит энергетический характер: каждое живое существо равным образом *причастно* божественной энергии или просветленной мысли. В иудео-христианской традиции требуется покорность и смирение перед проявлениями божественной власти (особенно впечатляюще это выражено в Книге Иова). Бог свершает суд, даруя благодать или наказывая болью за грех. Возможно, в бесприютности земной жизни и в незащитности перед божественной волей находится исток некоторых культурных явлений Запада. Например, пренебрежение телом, выражение которого звучит у Паскаля: тело достойно божественного внимания и любви только ради его мук⁷. Или отчаяние перед молчанием Бога, воплотившееся в текстах Кьеркегора; проблематизация отношений Господина и Раба, воли к власти и смиренности, получившие развитие в философии в рамках христианского мировоззрения.

Религиозному мировоззрению свойственно указывать на *преходящий* характер боли и страданий, связанных с *тварной* природой. «*Ave*» означает «без боли». Кто не создан, для того нет боли и ада; и тварь, которая обладает наименьшими свойствами твари, знает боль в наименьшей степени⁸. Другим следствием тварного характера является *множественность* проявлений боли. Обретение *единства* благодати часто связывают со способностью к состраданию. Тот, кто постиг в множественности боли ее исток (тот метафизический «боль» Кржижановского), становится сострадательным. Образцами являются сострадание воскресшего Христа и сострадание постигшего единство Будды. Безмерная, безобразная боль, исключая рождение свободной мысли, обретает гра-

⁷ «Да будет тело мое Тебе угодно, не ради него самого, не ради всего, что в нем заключено, ибо все это достойно гнева Твоего, но ради мук, которые оно претерпевает и которые одни могут быть достойны Твоей любви» (*Паскаль, Блез*. Молитва, чтобы Бог дал мне употребить болезни во благо // Мысли. М. : издательство Сабашниковых, 1995. С. 395–397).

⁸ *Экхарт, Мейстер*. Духовные проповеди и рассуждения. СПб. : Азбука, 2000. С. 26.

ницу и меру в сочувствии и сострадании другого, Бога. Здесь же кроется возможный ответ на вопрос о рефлексии боли: рефлексия ее возможна в зеркале сострадания, в том числе к самому себе. Боль наделяется смыслом в подтверждении и ответе страдающего.

Рефлексия боли в Новое время

В следующей за Средними веками эпохе Просвещения определяющей является картезианская, познавательная позиция. Декарт задает метод, «чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках», и сам следует своему методу в конкретных вопросах. В основе этого метода (первое из правил) — выносить суждения только о том, что *ясно* и *отчетливо* для ума⁹. Но боль, хотя и является ясным восприятием, однако не отчетлива¹⁰. Проблема отчетливости восприятия боли, а следовательно, ее познания, возникает оттого, что боль — погранична: «Но мы испытываем в себе и нечто иное, не относящееся исключительно к мысли или исключительно к телу и проистекающее от тесного и глубинного единения нашей мысли с телом:.... таковы все ощущения боли, щекотки, света и цветов, звуков, запахов, вкусов, тепла, твердости и прочих осязаемых качеств»¹¹. Далее Декарт призывает к предотвращению заблуждения, связанного с отношением к боли как к вещи, внеположенной сознанию, и призывает рассматривать ее как «некий смутный модус мышления»¹². Признавая, что «величина, фигура и т. д. познаются совсем иначе,

⁹ *Декарт, Р.* Рассуждение о методе. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 260.

¹⁰ *Декарт, Р.* Первоначала философии. 48. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 332.

¹¹ Там же. С. 333.

¹² Там же. С. 342. Или в «Размышлениях о первой философии»: «Природа учит меня также, что я не только присутствую в своем теле, как моряк присутствует на корабле, но этими чувствами — боли, голода, жажды и т. п. — я теснейшим образом сопряжен с моим телом и как бы с ним смешан, образуя с ним, таким образом, некое единство... Ибо, конечно, ощущения жажды, голода, боли и т.п. суть не что иное, как некие смутные модусы мышления, происходящие как бы от смешения моего ума с телом» (*Декарт, Р.* Размышления о первой философии, в коих доказывается существование бога и различие между человеческой душой и телом // Соч в 2-х т. Т. 2. / Р. Декарт. М. : Мысль, 1994. С. 65).

нежели цвета, боль и т. п.»¹³, сам Картезий не предпринимает иное, нежели физиологическое (вернее сказать, механистическое) рассмотрение боли. На вопросы, как возможно познать этот «смутный модус мышления», как с ним обращаться, Декарт не отвечает. Естественный свет, *lumen naturalis*, исходящий из познания Бога («познание прочих вещей зависит от познания Бога»¹⁴), не может прояснить этих вопросов. Боль лишена божественного прообраза, и ее познание — дело века, отказавшегося от Абсолюта, от Его божественного света. Для познания боли, явления двойственного (она наступает извне, как нечто чуждое, как препятствие и помеха, и изнутри, как проявление нашего собственного тела, с его историей, его реакцией и его способностями), нужен, видимо, не метод: переживанию и рефлексии боли можно научиться не иначе, как на собственном опыте.

В оппозицию Декарту часто приводят его современника Паскаля, не только потому, что у них было различное постижение Бога. Паскаль с юности и до смерти был подвержен невыносимым болям, его отчаяние слышится в сочинении «Молитва, чтобы Бог послал мне употребить болезни во благо». Удивительный факт, что, испытывая телесные муки, он добровольно причинял себе боль: Паскаль завел себе железный пояс, весь утыканный шипами, и надевал его на голое тело всякий раз, когда к нему приходили с визитом, чтобы боль от уколов напоминала ему о долге и не позволяла получать удовольствие от беседы: «Чтобы всегда быть начеку, он словно вживил в свое тело этого добровольно приглашенного врага, который, вгрызаясь в его плоть, беспрестанно побуждал его дух к бодрости»¹⁵.

Актуализация исследований боли в XIX—XX столетиях

Историю рефлексии боли в XIX—XX веках можно свети к процессу отделения боли от страданий и к выходу

¹³ Декарт, Р. Первоначала философии. 48. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 342.

¹⁴ Там же. С. 318.

¹⁵ Жизнь господина Паскаля, написанная его сестрой, Жильбертой Перье // Мысли / Блез Паскаль. М.: издательство Сабашниковых, 1995. С. 47.

этого феномена за пределы теологической парадигмы. Основные направления в этом процессе: успехи медицины, в частности, открытие, признание и употребление химического обезболивания; открытия этнографами инвариантности символического значения боли в разных культурах; обращение к боли в рамках эстетики «ужаса» и безобразного, в эстетическом субъективизме конца XIX века, а в конце XX века в искусстве акционизма. Традицию европейской метафизики продолжает философская антропология: в боли можно разглядеть сущностную «основу вещей», считает Макс Шелер, но нужно о ней спрашивать не как о продуктивной силе литературного представления, представления аффекта боли, но как об абстрактной сущности.

Для рефлексии необходимы «опорные пункты» (калька с немецкого *Anhaltspunkt*) — инварианты сознания, ценности культуры, концепты и понятия. Но океан боли, заполняя собой все, лишает человека опор. Свидетельства Паскаля, Ницше, Пруста подсказывают, что боль может провоцировать рефлексии, но как актуальное состояние она подавляет мысль. Остается лишь рефлексия *минувшей* боли. Во всяком случае, мнение Декарта, что «все вещи, которые могут стать для людей предметом знания, находятся между собой в такой же последовательности, какой обычно пользуются геометры»¹⁶, в данном случае сомнительно. Боль, не имеющая меры и образа, требует иного типа рефлексии, не геометрического, но **топологического**¹⁷.

Трудно привлекать к аргументации Фридриха Ницше: этот своеобразный дух и ум, восхищая многих, не оставил после себя философской школы, но был предтечей для многих. Но как яркий представитель европейского образа жизни и мысли, как человек, сознательно переживавший свою боль, сочувствующий своей боли и тем самым осмысляющий ее,

¹⁶ Декарт, Р. Рассуждение о методе. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 261.

¹⁷ Разработка понятия «топологическая рефлексия», которое учитывает достижения математической теории множеств в работе с пространствами, лишенными меры, принадлежит В. В. Савчуку (Подробнее см.: Савчук, В. В. Конверсия искусства. СПб.: Петрополис, 2001. С. 79-86).

Ницше может быть бесспорным свидетелем: «Философ, прошедший и все еще проходящий сквозь множество здоровий, прошел сквозь столько же философий: он и не может поступать иначе, как всякий раз перелагая свое состояние в духовнейшую форму и даль, — это искусство трансфигурации и есть собственно философия. Мы, философы, не вольны проводить черту между душой и телом...мы должны непрестанно рожать наши мысли из нашей боли и по-матерински передавать им все, что в нас есть...». Мысль и боль для Ницше исключают друг друга, и мыслитель — «а больные мыслители, пожалуй, преобладают в истории философии» — должен пребывать в бодрости, чтобы выйти после великого страдания «с волей спрашивать впредь больше, глубже, строже, тверже, злее, тише, чем спрашивали до сих пор»¹⁸.

Выражение боли в слове, как форма литературной рефлексии, нашла свое место в европейской культуре в связи с опытом первой и второй мировых войн. Сюда относится (остывший от непосредственных событий и отложенный во времени до 1934 года) текст Эрнста Юнгера «О боли». Согласно Юнгеру, в эпоху модерна место *lumen naturalis*, потерявшего свою атрибуцию, должен занять *естественный* и *спасительный* механизм боли. Рассуждая об особенностях современной цивилизации, вытеснившей боль «в сферу случайного»¹⁹, Юнгер высказывается с позиции модернизма: он связывает боль с господствующей системой ценностей. Современный мир, «мир чувствительности», или, говоря иначе, «цивилизация комфорта», исключает боль из жизни, тогда как героический и культовый миры дисциплинируют тело и потому «включают боль и устраивают жизнь так, чтобы она в каждый момент была готова к встрече с болью»²⁰. И если в мире, наделенном высшими ценностями, речь идет о том, чтобы «полностью удерживать витальную жизнь в повиновении, дабы в любой момент ее можно было поста-

¹⁸ Ницше, Ф. Веселая наука. Т. 1. М.: Мысль, 1990.

¹⁹ Юнгер, Эрнст. Характеризуя современного человека, пишет: «индивид старается отодвинуть боль в сферу случайного, в зону, которой можно избежать, от нее уклониться» (Юнгер, Э. О боли // Ступени. 2000. № 11. С. 24. Пер. автора)

²⁰ Там же. С. 30.

вить на службу ценностям», то в нигилистическом обществе само тело становится ценностью, его нужно оберегать от вторжения боли.

Юнгер пишет, исходя из своего опыта воина, для которого ожидание боли во время боя тождественно самосознанию. Он видит на фотографиях солдат «тайную печать боли» и выражение не столько «героического характера», сколько готовность «не уклоняться от тягот» и «взять на себя ответственность»²¹. В текстах солдата и позже офицера боль теряет физическую остроту, уступая место представлению о «совести тела». Поэтому искусственное обезболивание он считает «отказом от ответственности». Человек, опосредованный цивилизацией — с ее гарантированностью, медициной — с ее фармацевтическими средствами, наукой — с ее специалистами по каждому из вопросов, не понимает смысла того сообщения, которое посылает боль. У Юнгера ожидание боли оборачивается личной решимостью взять ее на себя, превращается в долг (вспомним, что у Левинаса боль была правом, дарованным Другим): «Нужно чувствовать нож боли в собственной плоти, чтобы хладнокровно и уверенно им оперировать»²².

Интересный пласт проблем возникает в связи с решением вопроса о субстанциальности боли. Напомню, что в отношении боли возможен своеобразный анимизм²³, представление о «метафизической боли». Такую позицию представляет петербургский философ Н. М. Савченкова, для которой боль как проявление судьбы становится самостоятельной объективностью: «Боль есть временная функция, она может длиться, нарастать и убывать, менять свой характер, становиться невыносимой, внезапно исчезать — жизнь боли и ее проявление»

²¹ Junger, E. Das Abenteuerliche Herz I. Erste Fassung. Samtliche Werke. Bd. 9. Stuttgart. S. 151.

²² Там же.

²³ «Существует анимизм боли; она дается как живое бытие, которое имеет свою форму, свою собственную длительность, свои привычки. Больные имеют с ней вид близости, когда она появляется; это не новый феномен; это, скажет больной, “мой дневной приступ”» (Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 355).

ний неисчерпаемы. Зато она неизменно сохраняет идентичность своего гилетического качества. Боль болит независимо от того, присутствует ли еще источник боли в наличии или воспоминании»²⁴.

Антрополог из Берлина Дитмар Кампер (основатель направления «историческая антропология», которое занимается проблемами тела в истории и культуре) выбирает для интерпретации современного человека строки Гельдерлина: «Мы просто знак, без значений/ без боли мы и речь свою/ на чужбине почти забыли мы»²⁵. Для Кампера боль также субстанциальна, главное ее свойство — графичность: она создает память тела, оставляя шрамы. Знаки, нанесенные болью, противопоставляются логосу: «В рефлексии всегда был неуклонный поиск незаписанного, “Другого тела”, которое находится по ту сторону порядка знаков. При этом стояла задача — конституировать внутри языка не-речь, которая могла бы гарантировать внеязыковую реальность в языке: это остаток, осадок, остающийся излишним, когда все записано. Вероятно, речь идет о боли, которая появляется тогда, когда проваливается отчаянная попытка сохранить в письменном наследии собственно тело»²⁶.

Рефлексия боли в европейской культуре связана с припоминанием, с воскрешением в слове, с нарративом. (Быть может, поэтому пронзительные сообщения о боли удаются поэтам.) Согласно Марселю Прусту, боль является компонентом механизма памяти: воспоминания Марселя связаны с переживаниями сердца, сопровождающими актуализацию минувшего момента. Память тела, размеченная пережитыми страданиями, причащает нас к иному типу мировосприятия, к архаическому, в котором время циклично. В таком представлении момент боли необходим как возвращение к рождению/смерти. В ощущении даже острой боли есть эта поворотная точка неустойчивого равновесия, после которой вступает в

²⁴ Савченкова, Н. М. Производство аффекта в греческой культуре // Вестник ин-та психоанализа. 2002. № 1. С. 137–152.

²⁵ Holderlin, F. *Samtliche Werke* (Ausgabe Hellingrath). 4 Bd. Berlin. 1943. S. 225.

²⁶ Кампер, Д. Знаки как шрамы. Графизм боли // Мысль. 1997. № 1. С. 164–172. (Перевод автора).

силу рефлексия. Встреча с болью — это встреча с самим собой вне пространства и времени в исходной точке инвариантности, и потому боль безмерна: она сама задает меру, вызывая речь.

Боль объединяет нас не только с другим человеческим существом, но и с животным и растением, являясь условием возможности диалога: в этом единении происходит выравнивание покосившегося космического и экологического равновесия. Боль восстанавливает норму, нарушенную вследствие гипертрофии одних способов и образов жизни и угнетения других, что является естественным следствием целенаправленного движения.

Полемизируя с Декартом, у которого «машина тела» устроена так, что любое ее действие вызвано «страстью души» (понимаемой как *passion*, претерпевание)²⁷, антропология XX века признает, что многие состояния души обусловлены движениями тела, «техниками тела»²⁸. Техники тела не менее, чем письмо, участвуют в сохранении и передаче традиции. Об этом так же свидетельствует антрополог и этнограф Клод Леви-Стросс, повествуя о своеобразии походки, способах переносить поклажу, а также о расположении жилищ в пространстве микрокосмоса²⁹. Но техники тела, как принято считать после исследований французских структуралистов, вместе с ориентацией тела в макро- и микрокосмосе являются выражением социальной структуры. Точно также переживание и рефлексия боли имеют дело с социальной реальностью, зависят от культуры и статуса человека.

Завершая исторический обзор рефлексии боли, можно выделить три стадии, характеризующие интерпретацию фено-

²⁷ «...главное действие всех людских страстей заключается в том, что они побуждают и настраивают душу человека желать того, к чему эти страсти готовят его тело...» (Декарт, Р. Страсти души. § 40).

²⁸ «Я называю техникой *традиционный действенный акт*... последний воспринимается автором как *акт механического, физическо-го или физико-химического порядка*. ... Первый и наиболее естественный технический объект и в то же время техническое средство человека — это его тело». (Мосс, М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 1996. С. 248)

²⁹ Леви-Стросс, К. Печальные тропики. М. : Культура, 1994.

мена боли в европейской культуре: теологическую, естественно-научную, социально-антропологическую. Такое разделение соответствует общему процессу развития европейской онтологии, как его обозначил Б. И. Липский. Этот процесс заключается в смене базисных допущений: в переходе от трансцендентной к имманентной и далее к социокультурной онтологии.

Забвение боли в современной западной культуре. Боль в медиализованном обществе постсовременности

В боли столько же мудрости, сколько и в удовольствии: подобно последнему, она принадлежит к родоохранительным силам первого ранга... Мне чудится в боли команда капитана корабля: «Убрать паруса!» ... Мы должны уметь жить и с убавленной энергией: стоит только боли подать свой аварийный сигнал, как наступает время убавить энергию — приближается какая-то опасность, какая-то буря, и мы поступим умно, если «вспучимся» как можно меньше.

Ф. Ницше

«Удовольствие и боль — не противоположности», возражая всей европейской традиции в лице Канта³⁰, утверждает Ницше³¹. Сегодня обоснованию этого тезиса посвящены целые работы, например, Эрнста Пеппеля³² и Элайн Скэрри³³. Петер Слотердайт считает, что Ницше сегодня актуален своим «дионисийским оправданием жизни в смысле *альгодицеи*»³⁴: Ниц-

³⁰ «Они (удовольствие и страдание) противопоставлены друг другу не как приобретение и отсутствие (+ и 0), а как приобретение и потеря (+ и -), то есть не только как *противоречие*, но и как *противоположность*» (Кант, *И.* Антропология с прагматической точки зрения. Соч. в 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 472).

³¹ Nietzsche. KSA 12. Nachgelassene Fragmente 1885-1887. Deutscher Taschenbuch Verlag. 1988. 2(76).

³² Poeppel, Ernst. Lust und Schmerz. Munchen: Siedler, 1993.

³³ Elaine Scarry, профессор английской и американской литературы Гарвардского университета, автор наиболее популярной книги о феномене боли, «Тело в состоянии боли»: Elaine Scarry. Der Körper im Schmerz. F.a. M., 1992.

³⁴ Альгодицей называется смыслополагающая метафизическая интерпретация боли. В современную эпоху она занимает место

ше, «понимая жизнь радикально имманентно — как игру вокруг основания “страдание-наслаждение”, — отрицает любую метафизику избавления... Дионисийское утверждение жизни оправдывает ужас страдания: трагический человек говорит “да” самому осеннему страданию... христианин говорит “нет” даже самому счастливому земному жребию»³⁵.

В своей популярной книге «Тело в состоянии боли» Элайн Скэрри предпринимает попытку продумать строение культуры и общества из восприятия тела: «Телесные удовольствия и страдания переходят друг в друга, и не следует их мыслить как противоположности. Существуют поиски пограничных состояний и желание самоуверенности. Боль совершается как ритуал, который ведет к новому “я”, выступает гарантом жизненности и средством трансформации»³⁶.

Петербургский философ Валерий Савчук выдвигает тезис о необходимости боли. Согласно его позиции, общество обезболненных, стерильное и анестезированное общество индивидов, утративших масштабы боли, ищет способы выхода к телу, к реальным ощущениям³⁷. Авангардом в этом движении к реальности боли выступают художники-акционисты, производящие свои акции по испытанию пределов выносимости боли с риском для жизни.

Потерявший собственную боль кроме того не чувствует боли другого, ибо боль, как сообщение, связывает общество: передается ближнему, предостерегает, взывает к сочувствию, к действию. Женщина, судьба которой от века была «рожать в муках», сегодня избавлена от этой участи анестезией. Это не может не иметь последствий. Ибо тело, искусственно убе-

теодицей как ее обращение. В теодицее вопрос стоял так: как зло, боль, страдание и несправедливость согласовать с бытием божьим? Теперь же вопрос звучит иначе: если не существует ни Бога, ни высшего смысла, то почему мы все еще выносим боль? (Слотердайт, *П.* Мыслитель на сцене. Материализм Ницше // Рождение трагедии / Ф. Ницше. М., Ad Marginem, 2001. С. 685).

³⁵ Там же. С. 688.

³⁶ Scarry, E. Der Körper in Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur. S. Fischer Verlag, F.a.M. 1992. S. 40.

³⁷ Савчук, В. В. Боль авангарда // Литературный авангард в политической истории XX века. Тезисы I международной научно-практической конференции 24–28 мая 1999. СПб., 1999. С. 8–11.

реженное от боли, мстит как страхом боли, так и бесчувствием к ней. Если на пределе боли человек лишается рассудка, то что происходит с «рассудком» абсолютно обезболенного тела? Принимая анестезию, мы отказываем естественным механизмам, теряем природное чувство и чутье, прерываем естественную коммуникацию между психикой и телом, нарушаем саморегуляцию организма, расширяя пропасть между субъектом и натурой.

Оппозиция боль/удовольствие в западном мировосприятии ведет к воинственности по отношению к боли: ее необходимо преодолевать, побеждать, уничтожать. На другом полюсе появляется неограниченное стремление к потреблению и наслаждению: наиболее эффективное удовлетворение и с наименьшими затруднениями. Мы сегодня можем это наблюдать в гипертрофированном виде в наиболее развитых странах, в которых привычка к потреблению и удовольствию приводит к деградации индивида, к крайней форме эгоизма и пренебрежению ко всему живому на планете. Само-вольность европейского субъекта тяготеет к самоценности, насилие в порождении смысла ведет к подавлению потенциальности и возможности другого мнения. Ограниченность выражается в разделении мира, в том числе на удовольствие и боль. Правда, современник хочет утверждения одного, удовольствия. Не отдавая взамен, не уравнивая, нарушая закон симметрии ран (Валерий Савчук). Сегодня уже следовало бы проблематизировать избыток комфорта и естественность удовольствия и радостей жизни. Торжество «жизни без проблем», без боли уже удивляет; такое отношение к жизни становится не только эффектной рекламой, но и реальностью. Не в страхе божьем, как прежде, не в бесправии или насилии со стороны сильного, но в ставшем привычным комфорте возрастает потребность современника в удовольствии. Не то чтобы следует вернуть все назад, в первобытное состояние, но механизм напоминания должен где-то обращать самоуверенного индивида. В том числе, чтобы избавить его от страха темноты, пустоты, бездны. Обезболивание, применяемое в современном мире, — это лишение боли ее действительного, в том числе и мотивационного, потенциала.

Западный человек закрыт для боли и непосредственности ее истины от страха, от привычки полагаться на физиоло-

гическое представление о теле и фармацевтические способы устранения боли. Но не только фармацевтические средства позволяют сегодня избежать боли. Среда, созданная информационными медиа, помогает быстро «отключиться» от непосредственной реальности, от переживания состояний души и тела. Граница между подручной и медиальной реальностью размывается. Это дает возможность снять остроту болевых ощущений и ведет к забыванию традиционных способов преодоления страданий (больше не нужны не только священники и религиозная аскеза, но и психоаналитики. Можно «забыть», «перезагрузиться» и начать жизнь с любого момента).

«К концу XX столетия тело предстает уже не просто неким скафандром духа, а подобием костюма, который можно менять и выбирать по желанию, как предмет игры, спорта, искусства, моды», — пишет о постчеловеческой телесности и неоднозначности тела современника Г. Л. Тульчинский³⁸. Боль сегодня переходит в разряд развлечений или остается в нижних слоях общества. Вопрос о том, что такое боль и с какими реалиями — физиологическими, социальными, культурными — она связана, становится актуальным в момент исчезновения этого феномена.

Современный врач не работает с болью, он ищет ее причину, что вписывается в научную картину мира. Начиная с первого наркоза в 1846, для вторжений медицины в организм болевой порога в принципе нет, а с изобретением аспирина в 1899 боль исчезла и из повседневной жизни. Сегодня спрашивать у врача, что такое боль, — бесполезно, он ее не видит за точными средствами диагностики и анализа *болезни*, за препаратами против боли. Может быть, боль еще известна медсестрам, перевязывающим раны и утешающим пациентов. («Тело не подлежит обратному превращению в живую плоть. Оно остается трупом, сколько бы ни закаляли и ни оздоравливали его. Трансформация в мертвое была частью непрекращающегося процесса, превратившего природу в вещество и материю», — радикализуя последствия, продол-

³⁸ Тульчинский, Г. Л. Гендер и рациональность: перспективы постчеловеческой персонологии // Онтология возможных миров в контекстах классической и неклассической рациональности. Тезисы научной конференции. Санкт-Петербург, 14-16 ноября 2001. С. 23.

жают тему Э. Юнгера о теле «Рабочего» М. Хоркхаймер и Т. Адорно³⁹.)

Об этом также пишет профессор по медицинской истории из Швейцарии Эстер Фишер-Хомбергер: «Древние описывали боль как *solutio continuitatis*, связывая ее с нарушением единства, с болезненным разъединением. Обезболивание не было главной задачей древней медицины. Анестезия была связана со смертью; конечно, избавиться от боли могла смерть, но нечувствительность лепрозной кожи (“лепра” от греч. *λεπτις* — панцирь, чешуя) была хорошо известна и отмирание конечностей, с ней связанное, служило предупреждением против желания безболезненности. Современная медицина напротив задается проблемой устранения боли, за этой постановкой проблемы можно увидеть желание дистанцироваться от страданий. Концептуальный продукт анатомии (от греч. *“ανα-τεμνννν”* — разрезать, вскрывать) — состоящее из отдельных органов, фрагментированное и вновь собранное тело»⁴⁰.

Сохраненные традицией техники переживания боли медициной не принимаются во внимание. Английский историк медицины Рой Портер в своем произведении «Искусство исцеления» охарактеризовал «медиализированное западное общество»: «Пациенты, самоувереннее, чем когда-либо, полны решимости разыскать в джунглях способов исцеления наилучший, упорствуют в выздоровлении; а медицина настолько проникла во все сферы жизни, что почти каждое человеческое побуждение, дефект и диспозиция может рассчитывать на медицинскую экспертизу. Вместо того чтобы использовать ревалвацию индивида, чтобы стать независимым от дискурса здоровья, толпы бюргеров занимаются оптимизацией функций своего тела».

С другой стороны, парадоксальным образом количество больных не только не стало меньше, но и возрастает. Причина не только в ухудшении экологической обстановки. В последнее время появился синдром «киллер-корифеев» (в бла-

³⁹ Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. Москва ; СПб. : Медиум : Ювента, 1997. С. 284.

⁴⁰ Fischer-Homberger E. Die Haut retten // Die Zeitschrift der Kultur. Du. Heft 4, April 1998. S. 76–77.

гополучных европейских странах): по подсчетам социологов, почти 1,6 миллиона немцев страдают от загадочной боли по всему телу. Иначе врачи называют это явление фибромиалгией⁴¹, но никто не знает, что это такое (название синдрома связано с бессилием врачей, как в методах лечения, так и в симптоматике, так как никаких химических или физических показателей этой боли нет, о ней свидетельствует только сам пациент). Психический или органический характер имеет это явление? В качестве объяснения могло бы подойти воспоминание о первой мировой войне Эрнста Юнгера: «Трудно описать то чувство, когда находишься вне укрытия; в современной войне становится жутко, если оказываешься не в танке и не в окопе. В каждой точке тела ощущаешь боль, потому что знаешь, что пуля может попасть в любую точку. Конечно, эта боль есть только в представлении, но от этого она не становится менее неприятна; это предостерегает и угрожает чувство самосохранения»⁴². Современный цивилизованный человек, гарантированный страховкой, ощущает, видимо, подобную уязвимость и страх быть достигнутым разными немощами. Болезни зачастую ведут к одиночеству. О крайней форме изолированности сообщают больные раком. В болезни есть страх отличаться от других, от нормы, выпасть из социума, из общения. Сильвия Бовеншен⁴³, публицистка из Франкфурта, в своей книге пишет об *идиосинкразии странности*, свойственной европейскому индивиду. Может быть, страх боли отчасти связан со страхом оказаться вне коммуникации, лицом к лицу с ничто?

Определение болезни и восприятие болезни в разные эпохи столь же характерны как материальная культура времени. Этой теме посвящена книга «История боли» (1996) публициста и профессора-литературоведа Дэвида Морриса. Он предлагает вместо *антропоцентричной* перспективы, со-

⁴¹ fibra (лат.) — жила, *myos* — мускулы, *algos* — боль.

⁴² Junger, E. Das Waldchen 125.// Ernst Junger und Politik // Ernst Junger. Politische Publizistik. 1919 bis 1933. Herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort von Sven Olaf Berggoetz. Stuttgart: Klett-Gottat-Cotta. 2001. S. 147.

⁴³ Bovenschen, S. Über Empfindlichkeit. Spielformen der Idiosynkrasie. Suhrkamp Verlag, F.a.M., 2000. S. 265.

гласно которой мир устроен для целей человечества, *биоцентричную*, в которой никакой вид живых существ не доминирует среди других: «Боль элементарна, как огонь и лед. Как и любовь, боль одно из тех основополагающих испытаний человека, которые превращают нас в то, что мы есть... Мы никогда не станем состоявшейся культурой, если мы по-прежнему будем игнорировать или вытеснять боль, как будто бы мы можем заставить ее замолчать с помощью гор принятых пилюль»⁴⁴. В книге «Болезнь и культура» Дэвид Моррис пишет о культуре переживания боли и отстаивает *этику несовершенства*. Он, как и Валерий Савчук, убежден, что «культура развивалась благодаря ранимости, а не из-за неуязвимости, которая со времен Ахиллеса принадлежит к фантазмам мировой истории. Культурная сущность “человек” может вполне успешно жить с различными дефектами, мы только должны уважать несовершенство»⁴⁵.

Когда приходит боль, то идентификация ее происходит не сразу. Здесь известны случаи, когда человек не сразу узнает о болезни, «скрыто поселившейся в нем и ведущей разрушительную работу»; или в бою, когда раненый еще не идентифицирует свою рану как собственное поражение. Боль приходит издалека, сначала как отзвук далекого сражения, но после внедряется прочно в наш жизненный мир, нарушая его порядок, порождая новые ориентации и опоры.

Если боль и наслаждение — не противоположности, тогда что является другим полюсом боли?

Боль и скука

Скука — не что иное, как растворенная во времени боль.

Э. Юнгер

Размышление о боли неизбежно приводит к мысли о скуке. Общее место, что изобилие насилия в современном кино — свидетельство недостатка остроты непосредственных переживаний. «Страдание — это стимул для нашей деятель-

⁴⁴ David, B. Morris. Geschichte des Schmerzes. Insel Verlag. F.a.M. 1994. S. 400.

⁴⁵ David, B. Morris. Krankheit und Kultur. Pladoyer fur ein neus Korpervstandnis. Verlag Antje Kunstmann, Munchen. 2000. S. 44.

ности, и, прежде всего, в нем мы чувствуем нашу жизнь; без него наступило бы состояние безжизненности ...Кого же, наконец, не может побудить к деятельности никакое положительное страдание, на того негативное [страдание], [т. е.] *скука* как *отсутствие* ощущений, которое человек, привыкший к их смене, замечает в себе, стремясь чем-нибудь занять свой жизненный импульс, часто оказывает такое действие, что он чувствует себя побужденным лучше сделать что-нибудь себе во вред, чем ничего не делать»⁴⁶.

Подтверждение тому факту, что такие феномены как боль и скука связаны, можно найти в ощущении времени: боль концентрирует время, а скука его убивает. В немецком языке это отличие выражается уже в словах: langweilig (скучный, букв. длинный по времени) и kurzweilig (1) занимательный, развлекательный; букв. короткий по времени; 2) веселый человек, дорога, с которым покажется короткой, этот пример приводит в «Антропологии» Кант). Мыслитель из Кенигсберга, свидетельствуя из эпохи без медий, интересно пишет о званых обедах, в которых философ нуждается больше, чем кто-либо, ведь за обедом он может обсудить свои мысли с сотрапезниками и получить от них повод к дальнейшему размышлению. Отшельников Кант считает бесполезными *для общества* людьми, ведь общество — это общительность, коммуникация, в которой люди переживают время незаметно.

Интересно сопоставление художников прошлого, рисовавших при свете свечи, а значит окруженных многонаселенным миром теней, с современными художниками, работающими в «неоновом» освещении. На это сопоставление автор указал петербургский живописец Валерий Лукка. Он сравнивает мастеров игры света и тени, Рембрандта, Федотова, создающих трагические полотна, с Фрэнсисом Бэконом, доведшим идею тотальной освещенности предметов до сюрреалистического предела пустоты. Это сопоставление относится не только к визуальному восприятию современного человека, но и к утрате в мире анестезии вместе с оттенками боли всей полноты ее трагики. «Скука в той же мере результат цивилизации, что и обезболивание. Мы научились с по-

⁴⁶ Кант, И. Антропология. С. 475.

мощью информации — радио, телевизора, видео и компьютера — только рассеивать ее, но не преодолевать». Отношение к Богу и к миру, свойственное прежним эпохам, та «противостоящая понятию и объективированию интимность, никогда не покорятся нашей воле. Все говорит о том, что примитивные танцоры и барабанщики не знают и не знали скуки, поэтому наша помощь неразвитым племенам может быть названа организацией по распространению скуки»⁴⁷.

Немецкий писатель Герхард Небель, последователь Эрнста Юнгера и ученик Мартина Хайдеггера, искал следы скуки в источниках Античности и Средних веков: отсутствие скуки в прежние времена он объясняет, «во-первых, включенностью отдельного человека в сообщество, причем такого рода, что субъектом, принимающим решение, было сообщество, а не индивид, а во-вторых, господством определяющей все традиции, не подлежащей трибуналу разума. С отделением индивидуума от союза, из изолированного *dasein* вынута субстанция, и с тех пор на то место, которое занимала нравственность как единство запретов, ритуалов, обычаев, вступает ничто»⁴⁸.

Боль обозначает полноту присутствия (равно как и благодать, но к одной стремятся, а другой — избегают): заполняет человека без остатка, освобождая от бессмысленности, пустоты, бессвязности существования; скука же связана с отделенностью человека от своей экзистенции, с пустотой, вызванной отсутствием субъективно достаточно сильных впечатлений. Пустота возникает там, где не принято свободное решение, которое человек исполняет со всей решимостью. Феномен скуки состоит не столько в избегании боли, сколько в отсутствии решительности, готовности к действию и присутствию в определенной ситуации. Добровольное решение нарушить равновесное (вегетативное) течение вещей требует труда, преодоления боли и сопротивления вещей. Пустота на месте устремления вызывает бесплодную скуку, для которой время не представляет ценности.

⁴⁷ *Nebel, G. Schmerz des Vermissens. Essays. Stuttgart: Klett-Gottat-Cotta. 2000. S. 76.*

⁴⁸ Там же. S. 78.

Хайдеггер утверждает, что там, где человек берет на себя ответственность, принимает решение, он обрекает себя на труд по его реализации и на страдание. Это довольно очевидный факт повседневной жизни. Но кроме «головной боли», связанной с ответственностью, решимость иначе структурирует время: размечает его, определяет конечные пункты, дисциплинирует. Время становится ограниченным и целеустремленным. Напротив, отсутствие собственного решения и «облегчение» бытия (бегством в общепринятые решения, в *das Man*) вызывают скуку, о которой Хайдеггер много пишет. В §27 «Бытия и времени», трактуя *Dasein* как необходимо пребывающее в некотором *расположении* духа, в настроенности, Хайдеггер противопоставляет всякой настроенности (воодушевлению или унынию) ненастроенность: «Зависшая, мерная и бесцветная ненастроенность, которую не стоит путать с расстройством, настолько не ничто, что именно в ней *Dasein* становится для самого себя наскучившим, надоевшим»⁴⁹.

Итак, скука выражается в безмерности времени, в соприкосновении с его пустотой и бестелесностью. И наоборот, боль, труд, забота, сострадание носят конкретный, ограниченный и ограничивающий характер, они уплотняют время (Эпикур говорит о боли, что она не может быть вечной⁵⁰). Преодоление скуки в труде и заботе — это традиционный ответ немецкой традиции, выраженный в «Фаусте» Гете, у Канта в понятии *принуждения* (*Notigung*) к императиву, у Гегеля в понятии долга, наконец, у Юнгера в «Рабочем».

Освоение мира, попечение о нем, улучшение и адаптация имеют дело со вниманием человека, а значит, востребуют его экзистенциальный потенциал. Малая чувствительность — равнодушие к жизни — влечет скуку, напротив, насыщенность жизни — результат высокой степени внимания к миру. Об-

⁴⁹ *Heidegger, M. Sein und Zeit. 17. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1993. S. 134.*

⁵⁰ «Непрерывная боль для плоти недолговременна. В наивысшей степени она длится кратчайшее время; в степени, лишь превышающей телесное наслаждение, — немногие дни; а затяжные немощи доставляют плоти больше наслаждения, чем боли» (*Лаэртский, Диоген. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. С. 438. X, 140.*)

ращаясь к литературному шедевру о времени, принадлежащему мастеру подробностей, Марселю Прусту, можно перефразировать: время полноценно утрачено (и обретено), если проведено с предельной восприимчивостью и интересом ко всему спектру ощущений и к мельчайшим деталям жизни.

Таким образом, деятельность и боль оказываются связанными. Бытие обезболенное — это, в конечном счете, бездеятельное бытие, так как из него изъята активность переживаний человека.