

## СЕРГЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ АЗАРЕНКО



Доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии Уральского Федерального университета им. Б.Н. Ельцина.

Окончил Уральский государственный университет им. А.М. Горького в 1989 г.

В 1992 г. защитил кандидатскую диссертацию по теме «О текстовом механизме трансляции нравственного содержания культурной традиции».

В 2000 г. защитил докторскую диссертацию по теме «Топология культурного воспроизводства: методология и социально-этнический аспект исследования».

Статьи: Буддизм, Генеалогия, Герменевтика, Герменевтический круг, Желание, Знак, Значение, Интерпретация, Ислам, Код, Коммуникация, Логос, Миф, Образ, Образование, Описание, Понятие, Правда, Семиотика, Символ, Содержание и Форма, Смысл, Текст, Трансгрессия, Топология, Христианство, Юмор, Язык // Современный философский словарь. М.: Академический проект, 2004.

Автор двух монографий:

Топология культурного воспроизводства. Екатеринбург: Изд-во Уральского госуниверситета, 2000;

Сообщество тела. М.: Академический проект, 2007.

Email: sergey\_azarenko@mail.ru

## РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ТЕЛЕСНОСТИ И СЕКСУАЛЬНОСТИ В ТОПОЛОГИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

### Социальная топология в современном обществознании

В современных социальных науках наблюдается повсеместное влияние онтологического или топологического способа описания. Становление этого способа описания происходило на изломе между XIX и XX веком по мере формирования целостного образа человека как социального и телесного существа. Именно в эпоху практического и научного освоения мира пришло осознание того, что субъект не равен себе, но как социальное существо, с одной стороны, представлен группой, деятельностью и временем, а с другой – языком, знаками и коммуникацией в целом, и, наконец, как природное существо наделен телом, спонтанностью и креативностью. Человека стали представлять в качестве реально живущего телесного существа – причем в качестве мужчины и женщины – производящего в своем совмещении и сообщении социально-историческое бытие. Человек стал представляться в качестве телесного, социального и коммуникативного агента социального действия. Первоначально пространственно-временная проблематика в толкованиях философов так или иначе соскальзывала к объективизму и натурализму вплоть до прихода феноменологии, которая начинала как феноменология сознания, но с необходимостью трансформировалась в социальную феноменологию. В рамках социальной феноменологии и фундаментальной онтологии получили разработку существенные для понимания общества такие понятия как «телесность», «местность» и «совместность», которые в дальнейшем определили топологическую направленность в современном обществознании. Проблема заключалась в том, чтобы выработать процессуальное понимание субъекта не в метафизическом, а в социально-онтологическом и одновременно антропологическом плане, т.е. в

качестве социально-телесного существа, которое имеет место в динамично функционирующей совместности.

В социальной феноменологии Э. Гуссерль обращался к конститутивным основаниям социально-исторического мира и предлагал начинать с вопроса об историческом сознании, полагая, что со стороны объективного мира нет никакой гарантии исторической длительности. Со стороны же сознания субъекта имеются условия единого потока. Сознание субъекта исторично в самом своем существе. Примечательно, что сознание, по Гуссерлю, есть время, а раз оно есть, значит оно существует. И существует оно пространственно телом человека. Каждый является носителем произведенного им тела, «моего живого тела» (в акте самоконституирования, по Гуссерлю). Совокупность этих тел порождает сообщество монад, их совместное бытие. Одно социальное тело, существуя «здесь», всегда предполагает другое социальное тело, существующее «там», т.е. пространственно-временную размещенность своего социального бытия<sup>1</sup>. Феноменология порывает с классической метафизикой, но вместе с тем сохраняет идею единства субъективного сознания. М. Хайдеггер в отличие от Гуссерля делает окончательный сдвиг в область онтологии: наша расположенность в мире предшествует любому его осознанию. Первое, с чем нам приходится иметь дело, – это наше собственное существование (Dasein), это пространственно шевелящееся бытие, организующее всё вокруг нас<sup>2</sup>. Вещи, которые окружают нас, предстают перед нами не просто в качестве объектов с какими-то свойствами, но в качестве подручных средств. Под-ручность предполагает то, что находиться под рукой нашего тела, то, что дано в употреблении и мы можем проективно использовать. Это значит иметь возможность распоряжаться будущими состояниями вещи. Быть для человека – это значит времениться. Человек, по Хайдеггеру, «сам простирает и длит время, сам себя временит». Происходит этот процесс посредством события (Ereignis) и совместности (Mitsein). Со-бытие необходимо понимать как непрерывное стремление человека к с-бытию, с-быванию, о-существлению во времени. Время человеческого существования не есть движение из прошлого через настоящее в будущее. Мы располагаем своим прошлым только из будущего, из проектов того, кем бы мы хотели быть.

Таким образом, бытие выступает в качестве времени. Такой подход отрицает существование «всемирной истории» над субъектом, находя место единичному человеческому существованию в историческом процессе, где одно сбывается благодаря другому. Фундаментальная онтология Хайдеггера делает выход на социальную онтологию. Вместе с тем еще оставалась необходимость в преодолении субъективистских предпосылок, продолжавших иметь место в толковании социального пространства-времени. Для этого потребовался приход онтологии различия. Деконструируя онтологию присутствия и линейное представление о времени, Ж. Деррида предлагает различающую онтологию «следа», вскрывающего действительное отношение «одного живого существа к другому существу»<sup>3</sup>. Постановка вопроса о том, что значит иметь место в этом мире, приводит к выводу, что это значит иметь его не в виде абсолютного присутствия (в форме равного себе объекта или субъекта), а в виде следа, который своей формой сразу наличия и отсутствия, лишает настоящее его самоидентичности. Первоначало пространства и времени как разбивка следа позволяет различию между пространством и временем обрести форму и проявиться в единстве опыта. Такой подход противостоит обычному

<sup>1</sup> См.: Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб.: Наука, 1998.

<sup>2</sup> См.: Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997.

<sup>3</sup> См.: Деррида Ж. О грамматологии. – М.: Ad Marginem, 2000.

пониманию времени в терминах пространственного движения, представленному от «Физики» Аристотеля до «Логики» Гегеля. След как разбивка, по Деррида, означает сорасчлененность пространства и времени, становление пространства временем и становление времени пространством. Согласно французскому мыслителю, всякое общество начинается со способности различаться, разделять деятельности и статусы. В связи с этим поле социальности оборачивается в процесс опространствливания и овременения.

В истории, социологии, социальной антропологии, социолингвистике и других социальных науках возникла тенденция при характеристике пространственности обращаться к различию мест и социальным телам.

Историческая наука как проблематика времени человеческого бытия прошла путь от исследования крупномасштабных событий, деятельности героев и правителей до исследований повседневной жизни социальных групп и отдельных простых людей в современности. В поле зрения оказалась историчность бытия как со-бытия или совместности. Поскольку история, говоря онтологически, имеет место, то это место и есть сов-местность человеческого существования. Классическая философия истории эволюционировала до границ социальной философии. Теоретической подосновой такого подхода явились исследования историков, социальных феноменологов и топологов. Именно они актуализировали внимание к таким онтологическим сторонам повседневности как пространственность и временность, социальная психология малых групп, и таким регуляторам общественного взаимодействия, как социальные мифы, различные знаковые системы, престиж и т.п. В современных исследованиях исторического возобладали поход, предполагающий, что прошлое (как, впрочем, настоящее и будущее) конструируемо, и потому его поиск, с одной стороны, возможен не только в фактах документированных источников, но и в воображении исторических романов или устных свидетельств и живых рассказов участников событий (Н. Девис). С другой стороны, в историческом процессе открылась опосредующая роль языка, ибо не только понимание реальности опосредовано языком, но и само пребывание в реальности сопряжено с онтологией знака и коммуникации в целом (Х. Уайт). В современной философии время человеческого бытия раскрывается через время бытия человеческих тел, или, другими словами, их телесного совместного бытия. В связи с этим актуализировались штудии демографического и сексуального (гендерного) поведения, которые связаны как с интимными индивидуальными проявлениями людей, так и общими историческими процессами в сферах семьи, миграциях, перенаселении, этических воззрениях и системах ценностей людей.

Социология стала исходить из того, что «бытие людей совместно» (П. Бурдьё), и делать акцент на описании пространственно-временных параметров социального бытия, порождающегося в ходе телесного взаимодействия людей. Совместность осуществляется через социальные различия, гендерные, возрастные, групповые, классовые и т.д. Здесь различия не снимаются, но постоянно формируют различные формы социальности. Согласно социологии, различие мест является характеристикой любой социальной системы и возникает на ниве той или иной социальной практики. Процессы совмещения и размещения тел в различных местах социальности предстают в виде размеченной метками и знаками пространственности, т.е. в виде символического воспроизводимого социального мира. Можно допустить лишь ограниченный круг мест социальности, носящий универсальные формы места по гендерному и возрастному различию, места, связанные с посвящением в культуру (место инициации, церковь, школа и т.п.). Уже в традиционном обществе закреплялись отдельные места за детьми, стариками, женщинами. Переход из одного места в другое в процессе инициации происходил всегда в строго определенных местах. Причем, сам этот

переход есть не что иное как процесс «впечатывания» в тело новых практик и техник (т.е. определенных способов поведения и говорения), после чего юноши становились пригодными для социальной жизни.

«Тело» человека в качестве различающегося тела с самого детства находится на переходе от одного «места» социальности к другому. Для понимания тела в качестве различающегося в социальной топологии было разработано понятие «телесной техники» (М. Фуко). Различие мест осуществляется через совмещение и размещение тел благодаря социальным практикам и техникам и потому связано со временем. Последнее зависит от социально-исторических условий бытия совместности, где время может принимать то циклический, то направленный линейный или нелинейный характер. Таким образом, говоря о социальном мире, необходимо видеть в нем пространство и время совмещения и размещения определенных тел и производство определенных мест при этом. Именно набор социальных практик и техник опосредует порождение социального пространства и времени, и предопределяет поведение и рефлексию агентов социальности.

В социальной антропологии делается акцент не на чувственной телесности, а на телесных различиях и опосредующей роли телесных практик и техник, что позволило обнаружить ее топологическое измерение. Так, Ж.-Л. Нанси справедливо замечает, что «тело есть различие. И, будучи различием в отношении всех других тел – тогда как духи суть идентичности, – оно никогда не перестает различаться. Оно различается и от себя самого. Как совместить младенца и старика»<sup>4</sup>. Тело уже изначально поделено пополам на мужской пол и женский пол, причем само это различие проходит по способу поведения, и у разных культур оно различно и, стало быть, носит отчетливо социальный характер (Дж. Батлер). Тело по сути своей сплавлено с полом. И эта суть определяется как сущность отношения к другой сущности. Таким образом, тело определяется как по сути своей отношение, или в отношении. Тело соотносится с телом другого пола, поскольку посредством пола телесность прикасается к своему пределу (Ж.-Л. Нанси). Гендерное различие – это как раз то существенное различие, которое управляется социальным миром, поскольку без него невозможно его воспроизводство. Равно как обществом же задаются и параметры того, что нужно желать и от чего следует испытывать удовольствия. Тело женское и тело мужское суть результат социальных трансформаций, и потому они выступают в качестве социальных тел, представленных телесными техниками. Быть мужчиной или женщиной – это значит обладать «техникой» быть мужчиной и «техникой» быть женщиной в границах того общества, к которому они принадлежат. Из социально-телесного различия мужчин и женщин в результате их совмещения происходит порождение социального пространства, создается дом, и тем самым возникают первичные формы социального мира. Социальная антропология в настоящее время развивается и, как мы полагаем, требуется ее сближение с синергичной антропологией (С. Хоружий).

В социолингвистике и других смежных ей дисциплинах существуют попытки прочтения коммуникации как основы, организующей всю социальную систему. В них справедливо отвергается классическое толкование коммуникации через идею «переноса». И в противоположность этому под коммуникацией понимается внутрисистемный саморазличающийся пространственно-временной процесс, состоящий из трех селективных процессов информации, сообщения и понимания. Традиционно в социальных науках процессирование смысла связывают с языковой коммуникацией,

<sup>4</sup> Нанси Ж.-Л. Тело: вовне или внутри. Пятьдесят восемь показаний о теле // Синий диван. Журнал. Вып. 9. – М.: Три квадрата, 2006. – С. 128.

но обеспечивается ли рекурсивность смысла исключительно словесным способом или знаковыми системами в целом? Трансляция значимых культурных смыслов для общества происходит посредством коммуникативных техник, которые нельзя понимать исключительно в качестве темпорализованной системы. Но смысл также являет собой пространственность, поскольку предполагает совмещение различных простирающихся в отношении друг друга социальных тел (Х.У. Гумбрехт).

Основополагающим медиумом коммуникации, гарантирующим регулярное саморазвитие общества, является язык. Именно на его основе становятся возможными сцепляющие связь операции, которые могут контролироваться их участниками. В результате нормализации и рекурсивного укрепления этих операций сцепления формируется собственная аутопойетическая система языковой коммуникации, оперирующая самодетерминирующим образом и одновременно вполне совместимая с отрефлексированным участием индивидов. Система эта, по Н. Луману, существует исключительно на временной оси. Делая акцент на временном измерении смысла, Луман полагает, что это позволяет отойти от «вещного» закрепощения социальности<sup>5</sup>. Однако пространственное измерение необходимо рассматривать динамическим способом, в качестве действительно стабильной динамичности. А что касается «вещного закрепощения», то за этим процессом нельзя просмотреть важный процесс опространствливания смыслов культуры, который задает механизм становления образцами. Смысл может репродуцироваться лишь как событие. Смысл можно отзывать одновременно с двух сторон его формы, что позволяет говорить о пространственно-временном оперативном его измерении. Возникновение смысла возможно лишь при актуализации некоторого различия, на другой стороне которого всегда может быть нечто необозначенное. Классическая метафизика субстантивировала сущее, представляя его в форме вещи. Время в этом случае указывало на «первоначало», которое при всех изменениях актуализируемых различий оставалось одним и тем же. Понимая «сущее» в качестве осмысленного мира, мы способны открыть его действительное пространство-время, как процесс совмещения и размещения, складывания и раскладывания различных элементов социальности, в котором основополагающее значение играют телесные и коммуникативные техники. Последние опосредуют групповые отношения людей.

### **Топология тела и поведенческие установки**

Существование человека невозможно вне тела, места и коммуникации в обществе. Поэтому его рассмотрение продуктивно с позиции социального пространства и времени. Тело человеческое не дано от природы, но оно конститутивно, то есть формируется в жизненном опыте человека во взаимодействии с другими телами и потому оно всегда уже социальное тело. Тело человека существует не просто в возможности, но оно существует в отношении, или, другими словами, выступает в качестве события. И когда мы говорим, что тело находится в месте, то подразумеваем, что оно ходит и действует благодаря другому телу, порождая при этом свое местонахождение и местонахождение определенного социального мира. Становление тела не сводимо исключительно к внутреннему процессу самоформирования. Этот процесс имеет место, но как движение, которому сопутствуют социальные процессы, и тело оказывается вовлеченным в них. Тела людей суть результат социальных трансформаций, и потому они выступают в качестве социальных тел, представленных телесными техниками. Телесные техники опосредуют связь натурального с социальным в теле. Тело человека как социальное тело не существует вне телесных техник.

<sup>5</sup> Луман Н. Общество как социальная система. – М.: Логос, 2004. – С. 53.

Особенностью социальности является то обстоятельство, что она представляет собой множественность различных мест. Последние оказываются связанными с той или иной общественной практикой и различными «состояниями» или взаимодействиями тел. Этим человеческая социальность отличается от любой другой природной «социальности», она представляет собой со-вместность. Последняя – своего рода машина по организации пространства и времени человеческого существования.

Таким образом, говоря о социальном мире, необходимо видеть в нем пространство и время совмещения и размещения определенных тел и производство конкретных мест при этом. Группа людей, занимающих определенные позиции, взаимодействуя с соответствующей ей группой людей со своими позициями, опространствливаясь и овременяясь, порождает соответствующее «место» или «позиции» социальности.

В традиционном обществе пространство-время выстраивается, в основном, на коллективном и безличном начале, хотя наблюдаются исключения, когда, например, в йогической традиции хронотоп строится с опорой на одно только тело йогина. В соответствии с этим конструируются поведенческие установки: в первом случае – строго иерархические и линейные, во втором – самоуправление и самоконтроль. Христианство создает прецедент социального пространства и времени, включающий конфигурацию другого. В протестантизме выработался тип трудолюбивого, бережливого и расчетливого поведения, в большей степени пригодного для производственной деятельности. В православии поведенческие установки основываются на любви и смирении и ориентированы на экзистенциальные отношения. Исторически эти два типа поведения оказались востребованы и стали пересекаться. В современности социальное пространство-время основывается на сингулярном социальном теле и продуцирует нелинейные модели поведения, которые предполагают непрерывный конструируемый процесс.

С самых древних времен в культурах постоянно производились особые места, назовем их «высокими» или «вертикальными» местами, способствовавшие удержанию человека в пространстве мира. Это – места богов и властелинов. Вертикальная разметка пространства предполагала и горизонтальную разметку. В мифе была представлена «вертикаль» места; появление геометрии в более развитых культурах задавало «горизонталь» места. Яркое тому свидетельство – геометрия пирамид и геометрические изображения человека у египтян, храм Соломона, Великая китайская стена, русские храмы и проч. Геометрия египтян или греков – это способ овладения пространством. Гробницы, мавзолеи, столицы для властелинов служили местами власти – власти над людьми и над смертью. Вертикальное / горизонтальное место в культуре того или иного общества организуется через тело человека (в качестве которого в традиционном обществе выступает тело властелина), общее пространство-время жизненного порядка. Это есть не что иное как место власти, понимаемое как «волость», общее пространство, связующее все жизненные места людей, способствующее сплочению в их социальных различиях, размечающее границы социального порядка и обеспечивающее людям онтологическую безопасность. Не какой-нибудь властелин сам по себе, но место, особым образом организованное, задает место власти.

Возведение пирамиды призвано, прежде всего, не увековечить имя властелина, а обеспечить онтологическую безопасность для сообщества, гарантирующую социальный порядок. Говоря о пространственности, нам необходимо не забывать о времени, поскольку здесь имеет место процесс становления пространства временем и становления времени пространством. В самом деле, прошлое динамично присутствует в настоящем, и это присутствие осуществляется вещественно. Древность в вещах сопровождает человека по жизни. Ландшафты, руины домов и городов, земляные

укрепления, памятники умершим, антиквариат, сувениры, старинные фамильные фотографии, а также вновь созданные места, новые формы домов и городов: все это суть пространство-время человеческого существования, которое в рамках определенного общества и эпохи оформляется в определенный социальный хронотоп. Включенность в историческое время происходит не изнутри деятельного времени субъекта, а из всего опространствованного времени определенной культуры. Ландшафты, руины, памятники предоставлены людям не просто для созерцания или в качестве застывшей исторической памяти, но люди сами всем своим телом динамично оказываются примордиально вписанными в них.

В определенном плане жизнь можно понимать как размещение в пространстве, а смерть – как лишение места. Но смерть неодолима: она выступает в качестве необходимости для самой жизни, поскольку задает ей завершающий смысл. Человек – существо смертное и не потому, что его земная жизнь имеет конец, а потому, говорит Хайдеггер, что он осиливает смерть как смерть. Животное не умирает, а околевает, ибо для него нет смерти ни впереди, ни позади него. Смерть является событием только для человека, который именно в качестве смертного служит складыванию в одно всех существенных сторон мира. По Хайдеггеру, это – земля и небо, божества и смертные. Каждая из сторон по-своему зеркально отражает существо остальных. Эта зеркальность – не отображение какого-то изображения. Зеркальность здесь есть способ сбывания сути одного существа благодаря другому. Она сочетает каждую из действующих сил мира в их свободной взаимоотноженности, стягивая в одно-сложность, т.е. осуществляя складывание их в одно. Все многообразие мира, полагаем мы, порождается двумя основополагающими действиями, выражающими экономию бытия – сложением и вычитанием или, что то же, собиранием и рассеиванием. Уже Гераклит уловил эту логику мира, и выразил ее через понятия «логос» (собрание) и «полемос» (война).

С социально-топологической точки зрения религию можно рассматривать как воздвижение баланса сил между миром и человеком с помощью определенного способа организации ландшафтного пространства, позволяющего противостоять «изгнанию» человека из мира. Культ предков и связанный с ним обряд погребения способствовал преодолению бренности тела, превращая его в своеобразную складку мира. Складывать значит сводить воедино, а сводить воедино – по-гречески «сумболейн» – символ. В этом нужно искать исток как религиозного, так и социального символизма в целом. Между тем культ предков подразумевал и воспроизводство образцов поведения и говорения, поэтому включал в себя компонент социального удвоения. Поднимая проблему удвоения (двойника), М. Фуко отмечал, что оно никогда не бывает проекцией внутреннего, напротив, оно есть интериоризация социально внешнего. Это не удвоение Одного, но редублирование Другого. Это также и не воспроизведение Тождественного, но повторение Отличного. Двойником в этом случае никогда не является другой, но именно моя самость, которая покидает меня как удвоенная другим: происходит столкновение с собою во внешнем, когда мое я находит другого в себе.

Древний Египет явил собой первую тотальную попытку по увековечиванию человеческого тела, не столько даже средствами бальзамирования, сколько определенным способом «складывания» его в окружающем ландшафте, при котором происходило своеобразное удвоение или продолжение тела, или, иначе говоря, порождение двойника. Этот процесс представляет собой процесс порождения социального хронотопа. Долина пирамид деформировала «место» реки Нил, как бы изымая ее из природного русла и задавая ей «новую» перспективу организованного человеком протекания. В этом месте она переставала разделять берега и тем самым

властвовать над человеком. Пирамида служит точкой собирания окружающего пространства, причем такой точкой, в которой главная роль отводится человеческому телу. Это тело особым образом удваивается так, чтобы сделаться способным удерживаться на территории земли. Такой подход проливает свет на один из аспектов в представлении о двойнике человека – Ка. Ка являлся двойником человека, точнейшим подобием его тела, который рождался и рос вместе с ним. После смерти человека существование его Ка зависело от сохранности тела, что обеспечивалась мумификацией. Но и мумия также была не долговечна, поэтому для обеспечения вечности тела создавались портретные статуи из твердого камня, а также гробницы.

Возведение пирамиды стягивало не только разные секторы ландшафта, но небо и землю. Место строительства выравнивалось по прямой линии звезд с ориентацией на север. Тогда, когда звезды, вращающиеся вокруг Полярной звезды, выстраивались в одну линию, то по свинцовому отвесу можно было точно сориентироваться на север. Затем до того как заложить первый камень пирамиды, нужно было убедиться, что четыре грани пирамиды будут стоять точно под прямым углом друг к другу. Для этого требовалось знание геометрии. При помощи шнура, привязанного к столбу на ведущей линии, египтяне рисовали круг на песке, а затем возле него они рисовали еще один круг, который пересекался с первым. Линия, проведенная между точками пересечения этих кругов, проходит точно под прямым углом к ведущей линии. Без «горизонтального» действия посредством прикладной геометрии здесь, как мы видим, невозможно было обойтись. Но здесь также мы обнаруживаем логику порождения социального хронотопа в традиционном обществе, предполагающую восхождение от «телесности» и «местности» к «совместности». Ибо производство места для тела властелина производило и определенный тип поведения в совместности. Строительство пирамиды велось несколькими бригадами рабочих, которые организовывались на основе состязательности и под контролем управляющих. При этом армия контролеров, сборщиков налогов, писцов и бухгалтеров в десять раз превосходила число строителей. Но именно строительство пирамид позволило Египту создать сложный бюрократический аппарат, благодаря чему Египет превратился в единое государство, просуществовавшее более трех тысяч лет.

Таким образом, в эпоху Древнего царства сложился культ предков, обеспечивающий умершему вечную жизнь для его Ка. Место погребения становилось местом перехода из преходящего состояния человеческого тела в непреходящее социальное тело. Главным в этом процессе погребения фараона (как, по-видимому, во всех погребальных процессах в ранних обществах) с социальной точки зрения являлось то, что в нем происходило формирование совместной практики конкретной группы людей, объединяемых повторяемыми и регулярными телесными взаимодействиями, которые отливались в определенное пространство и время человеческих отношений. Здесь сообщество (а это присуще в том или ином виде различным формам общества, от архаических до современных) формировало тип со-общения, который способствовал при-общению его членов к заданному социальному порядку со своими общими представлениями, ценностями и т.п. Здесь же происходило формирование научного знания как со-знания, знания, разделенного между людьми, где посредством научного сознания обеспечивалась социальная связь – главное социальное предназначение науки.

Такой процесс создания социального хронотопа был присущ всем традиционным культурам, но всегда со своими особенностями. Так, например, персидский царь Дарий основывает столицу в Персеполе – месте, которое организуется как «вертикаль» над «горизонталью» империи. Причем здесь «вертикаль» предполагала «горизонталь»: на рельефах камней дворца царя изображались элементы стилей, завоеванных



народов, а также послы с поклонением предстоящие перед Дарием. Царь показывал этим, что вместо идеологии войны он несет идеологию согласия (таким образом «вертикаль» примирялась с «горизонталью»). Как бы то ни было, но в конструировании подобного рода хронотопа совершенно определенно доминировала пространственность, которая поглощала собой временность.

В современности фотография, как замечает Р. Барт, – это способ, каким общество принимает в себя смерть. Древние общества прилагали все усилия к тому, чтобы воспоминание как замена жизни было вечным или, по крайней мере, чтобы вещь, возвещавшая смерть, сама была бессмертной – такими были памятники (пирамиды и храмы). Превращая брэнную фотографию во всеобщее и как бы естественное свидетельство того, «что было», современное общество, по мнению Барта, стало отказываться от памятников. Но тогда можно предположить исчезновение вместе с фотографией, желтеющей, бледнеющей, стирающейся, и того места, которое удерживало человека в просторах земли. С ускользанием пространства может произойти подавление и времени, ведь фотография может хранить того, кого уже нет. Снабжая нас абсолютным прошлым позы, фотография сообщает нам о смерти в будущем времени.

В рамках традиционной культуры существует прецедент порождения хронотопа на уровне отдельного тела. Речь идет о йогической традиции. В этой связи заслуживает отдельного внимания сопоставление двух во многом противоположных, но вместе с тем пересекающихся способов духовной трансформации тела – йоги и христианства. Йога стремится органично подавить и переопределить природное в человеке, его тело-ум, посредством духовного воздействия (Пракрити-природу через Пуруша-Я), но через систематическую работу с телом (от тамаса к раджасу и к саттве, т.е. от инертного тела через действие к пробужденному и сбалансированному светлостелу). Тело находится в единстве с сознанием, которое не дает ему покоя от внешнего порядка вещей. Согласно Патанджали, «Йога – прекращение отождествлений с колебаниями, возникающими внутри сознания». Патанджали предлагает восемь ступеней преобразования тела посредством духа: яма (ограничение), нияма (соблюдение), асана (поза), пранаяма (контроль дыхания), пратьякара (контроль чувств), дхарана (концентрация), дхьяна (медитация), самадхи (обуздание сознания).

Христианство также онтологично по своему существу. Оно исходит не из субъекта, а из его расположенности в общем порядке вещей мира. А этот порядок в свою очередь предполагается расположенным к нему. Эта расположенность полнит человека животворящей, светлой и доброй энергией мира.

Книга Бытия разворачивается основополагающим онтологическим проектом иудаизма и христианства. «В начале сотворил Бог небо и землю / Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1). Здесь показывается процесс порождения сущего именно на земле, но земля понимается не как застывшее пространство, а как разворачивающийся временным способом процесс ее становящегося порождения. Таким образом, начало дается не просто через начало во времени без пространства (было бы неправильно говорить, что в первый день появляется время, а лишь во второй – пространство), а создание мира разворачивается в процессе овременения пространства, когда время опространствливается, производя это первичное различие, как и последующее различие между водами выше небес и ниже небес.

Для христианства также первым онтологическим определением человека является телесность. Христианство стремится преобразить Духом природу человека, предлагая свой способ работы с телом и духовный путь его трансформации: «Светильник тела есть око; итак, если око твоё будет чисто, то и все тело твоё будет светло; а если оно

будет худо, то и тело твоё будет темно. / Итак, смотри: свет, который в тебе, не есть ли тьма? / Если же тело твоё все светло и не имеет ни одной темной части, то будет светло все так, как бы светильник освещал тебя сиянием» (Лук. 11, 34–36).

И йога, и христианство соглашаются с тем, что тело невозможно беспрестанно изменять и развивать, а дух человеческий только и существует в развитии и саморазвитии, и что тело невозможно без присоединения к животворящей энергии мира.

Тем самым и христианство, и йога выходят на понимание того, что решение проблемы подлинного существования человека возможно только в онтологической перспективе, причем выход этот совершается через онтологию тела. Но христианство идет в мир с его страданиями и через них достигает освобождения, доверяя себя Духу исцеляющему. Тогда как йога совершает уход от страданий мира, отстраняясь от «колебаний сознания» в чистое Я, неотожествимое с переживаемыми объектами и впечатлениями внешнего мира, систематически работая с инертными (тамасическими) силами тела, чтобы взойти к неизменному чистому Я в отдельном человеке и растворению его в Боге. Моральные требования ямы и ниямы («ограничение» и «соблюдение») в йоге представляют собой отдельные четкие предписания должного поведения. В христианстве делаются акценты не на отдельных положениях, а на онтологическом понимании того, что Бог есть любовь, и на деятельной любви (агапе) – (Ин. 4, 16; Мф. 5; 1 Кор. 13).

Таким образом, и йога, и христианство при всем своем различии выходят на понимание значимости обращения к онтологическому измерению, к общему порядку и логике мира, к Богу как источнику Света, Добра, Любви и жизненной энергии, которая пронизывает мир, побуждая его к постоянному воспроизводству. И тем не менее, онтология тела йогина основывается на трансформации человеческого тела в духовное тело. Здесь производство пространства и времени замкнуто исключительно на теле йогина. Способ поведения йогина оказывается связанным, главным образом, с процессами самоуправления, самоконтроля и самодисциплины. Произведенный хронотоп составляют процессы самотрансформации, самопорождения духовного тела. Здесь нет выхода на другие тела, а, следовательно, нет порождения единого социального пространства и времени. Тип речевого поведения – монолог («Юдхишхира сказал...», «Бхишма сказал...»). В христианстве хронотопическое порождается через взаимодействие с другим. Это способствует возникновению социального пространства и времени. В отличие от йоги, христианство ориентируется на другое, что отзывает феномен продолженного или удвоенного тела. В христианстве формируется культ мощей святых, на основе которых строится церковь, которая, в свою очередь, являет собой мистическое тело Спасителя. Здесь способ поведения основан на деятельной любви и смирении. Речевое поведение предполагает диалог и/или нелинейный способ коммуникации.

Способ организации египетского ландшафта и порождение социального хронотопа сопоставим со способом его организации в русской православной культуре. Свыше тридцати каменных храмов после принятия православия было построено по всей площади восточно-европейской равнины, что создавало такую систему пространственных тяг и скреп, которая позволяла преодолеть тенденцию к рассеиванию. Храмы воздвигались на мощах святых, а в их округе производились захоронения умерших. Иконопочитание и почитание мощей святых занимало особое место в православии.

Обнаруживается принципиальная разница в построении социального хронотопа; превалировать начинает уже не пространство, а время. Происходит это в эпоху протестантского христианства. М. Вебер и Э. Трельч показали, что именно протестантизм способствовал развитию капитализма. С одной стороны, люди руководствовались

идеи погони за бесконечно блаженным временем вечной жизни, а с другой, люди знали, что все время принадлежит Господу и что судный день вот-вот наступит. Развивалась новая культура бережного отношения ко времени. Протестанты старались с пользой провести каждое мгновение. Разумная организация времени – лучший способ добиться расположения Бога. Такое отношение ко времени наблюдается от Кальвина, который делал акцент на спасении через трудовую деятельность, до Веджвуда, установившего регламентированное время работы на заводе. Разумеется, экономические законы прибыли диктовали свое, но они непременно согласовывались с этическими требованиями христианства.

Таким образом, в христианском хронотопе мы наблюдаем с ростом временного параметра и рост пространственного. Европейский протестантизм порождает мир, в котором господствует экономизм, с установками на пользу, выгоду и богатство. Иное, однако, – в русском православии. С точки зрения С. Булгакова, хозяйство – феномен широкий, он включает мир в целом, Бога и человека, где последний не измеряется только деньгами. Хозяйство – это жизнь в целом. Мать с ребенком составляет хозяйство, потребность же при этом в деньгах – это уже собственно экономика. Согласно Булгакову, хозяйство возможно только на основе христианской любви

Прояснение содержания поведенческих установок христианской традиции мы находим у Ф. Достоевского. Существо экзистенциального содержания и способ поведения православного монашества и русского народа раскрывается Достоевским в «Братьях Карамазовых» в главе «Русский инок». Кто есть инок для Достоевского? Это тот, кто иной: он хранит Образ Христов в уединении своем благолепно и неискаженно, в чистоте правды Божией, от древних отцов, апостолов и мучеников. Иноки иные: они отличны от мирских, у которых во главе всего наука, а мир духовный отвергается, ими ставятся материальные потребности в качестве высших ценностей. В этом мирским людям видится свобода. Но приумножение потребностей у богатых ведет к уединению и духовному самоубийству, а у бедных – к зависти и убийству, «ибо права-то дали, а средств насытить потребности не указали». И неудивительно, что люди вместо свободы впали в рабство, а вместо служения братолюбие и человеческому единению впали, напротив, в отъединение и уединение. А потому в мире, полагает Достоевский, все более и более угасает мысль о служении человечеству, о братстве и целостности людей и остается только привычка утолять свои бесчисленные потребности.

Своим философствованием на темы любви Достоевский сориентировал этику постмодернистов на ответственное отношение к Другому. По Э. Левинасу, отношение к Чужому (Другому) имеет характер «дейтельной смыслонаправленности», которая возводит Другого в абсолют. Это отношение предполагает жертвенный порыв, особого рода вне-себя-бытие-к-другому. Эгоцентризм тяготеет к тому, чтобы вобрать всякое Другое в тождественное. Свободная же направленность из Тождественного к Другому реализует себя в таком этическом поступке как жертвенное дело. Продуманный до конца жертвенный порыв есть такое дело, при котором движение Тождественного к Другому никогда не возвращается к Тождественному. В этом случае поступок предполагает совершенную щедрость движения Тождественного к Другому. Следовательно, оно безучастно к благодарности Другого. Ведь благодарность была бы как раз возвратом движения к исходной точке. Жертвенность есть такая связь с Другим, что он оказывается достигнут, но не выглядит затронутым.

Будучи абсолютной смыслонаправленностью на Другое, жертвенность возможна лишь при условии терпения, что в предельном выражении означает для совершающего его отречение от того, чтобы стать современником завершения своего дела. То будущее, ради которого совершается такое действие, сразу же полагается как

безразличное к своей смерти. Отречься от того, чтобы быть современником торжества своего дела – значит предвидеть его торжество «во времени без меня». Быть для времени, которое остается без меня, для времени после моего времени, значит осуществить переход во время Другого. Таким образом, жертвенное дело открывает доступ к подлинному отношению к Другому в рамках идеального хронотопа, а следовательно к истинному диалогу с ним.

Понимая современное общество как общество различия, необходимо видеть его через различие телесных и коммуникативных практик и техник. Телесные и коммуникативные практики и техники в обществе участвуют в конституировании социальной реальности. В современном обществе наблюдается существование множества различных социальных практик и техник. Сетевое общество приводит людей к поточному образу жизни, где человек, приобщенный к различным техникам, уже не может оставаться в едином теле, но расщепляется на множество тел.

Ж. Бодрийяр различает четыре базовых формы тела: тело «труса» (для медицины), тело «зверя» (для церкви), тело «робота» (для производства) и тело «манекена» (для системы политической экономии знака). Фактически эта типика телесности отражает общество потребления, где значимость тела тем выше, чем в большей степени оно способно быть продаваемо. Русская культура, где определяющей является установка православной церкви, как установка не на временность, а на вечность, продаваемость оценивает низко. Консерватизм православия по отношению к миру продажи хорошо прочитывается в чеховском «Вишневом саде». Чехов уподобляет Россию саду, «гладкому» естественному пространству, где все произрастает в свое время. Однако возникает потребность в продаже имения и хозяева встают перед выбором: либо продать сад, чтобы прежнее садовое пространство превратилось в «рассеченное» пространство дач, сданных в аренду и могущих приносить доход, или отказаться от этого акта продажи. Хозяева имения и сада испытывают горечь утраты чего-то глубоко экзистенциального, без чего их жизнь теряет смысл. Рушатся привычные границы их мира.

К базовым метафорам, играющим значительную роль в жизни человека, можно отнести такие метафоры, как труд – это ресурс, время – это ресурс. Метафоры труд – это ресурс и время – это ресурс не являются универсальными. Они возникли и существуют в прагматически ориентированной культуре. Эти метафоры подчеркивают одни аспекты труда и времени и одновременно скрывают значение других свойств этих концептов. В русской культуре в труде высвечивается прежде всего смысл человеческих взаимоотношений и доминирует нравственный смысл, а не производительный. Русские во времени видят не ресурсную основу, а экзистенциальную. Время для русских – это мудрость жизни. Такое видение времени лишено прагматизма, здесь не место западному «время – деньги», а место русскому: «Время деньгу дает, а на деньгу и времени не купишь». Жизнь культур в современности предполагает интенсификацию обменных процессов между культурами. Мы видим в целом положительный процесс: культуры Запада насыщаются экзистенциальными (православными) метафорами, а в жизни русских все большее место начинают занимать прагматические (протестантские) метафоры.

Процесс рассеивания телесности задает процесс рассеивания местности. Современное общество живет в условиях «неограниченной» коммуникации, на переходе, говоря словами Н. Лумана, от состояния «феноменологии бытия» к «феноменологии коммуникации», что создает особый порядок существования людей. Луман отмечал, что эволюция в средствах распространения информации имеет тенденцию утверждения гетерархического порядка на месте иерархического и отказа от пространственной интеграции общественных операций.

Уже письменность и книгопечатание, а затем все более распространяющаяся разъездная деятельность и обучение за границей представителей привилегированных слоев общества способствовали тому, по мнению немецкого мыслителя, что пространственные дистанции и границы что-то теряли в своей ограничивающей силе. «Ландшафт становится предметом “субъективного” наслаждения, – пишет он, – родина – темой “ностальгической” жалобы... Пребывание на определенных местах становится воспринимаемым как стечение случайных обстоятельств; результатом путешествий; переездов, странствий; пространственные же особые условия обнаруживаемые там, здесь и везде, требуют соответствующей настройки поведения, которой единичный человек может избежать посредством своей подвижности и подмены на другие условия».

Действительно, жизнь людей стала необычайно подвижной, а то и просто поточной, но все же следует иметь в виду, что места всегда существуют на переходе от одного к другому в качестве совмещения различных социальных тел. В ходе этого совмещения порождаются такие опространствливающиеся конфигурации, как особые складки нашего национального тела, складывается теплота родительского дома и отеческого ландшафта. Без очертаний отечественного хронотопа людская жизнь невозможна. Территориальный параметр по-прежнему продолжает оставаться необычайно весомым фактором, невзирая на современные технические возможности, а вопросы геополитического плана все более остро встают перед мировым сообществом (для российского общества с его ресурсами и просторами эта проблема приобретает в настоящее время весьма актуальный характер).

Усложнение структуры социальности, использование электронных и биотехнологий, трансформации в гендерных отношениях приводят к тому, что мир современности стал разворачиваться множественностью, децентрированностью, фрагментарностью, неопределенностью и обострением различий. Такое положение вещей способствовало возникновению постмодернистской онтологии. Попытка уловить параметры социального хронотопа в современности постмодернистами заключается в их установке на разнородность и множественность линий ускользания и отрицания какого-либо объединяющего начала. В связи с этим предлагаются различные концепты для описания реальности: «ризомы» (Делез–Гваттари), «диаграмма» (Фуко–Делеза) или «деконструкция» (Деррида), которые выступают фактически в качестве способов описания нелинейных процессов мира. Так, понятие ризомы как конструирующая конструкция хронотопа рушит классическое представление о структуре как централизованной и определенной конструкции. Ризому предлагается рассматривать как один из способов толкования нелинейности, поскольку она является комплексной и открытой системой. Она комплексна, потому что существует через разнородность составляющих ее элементов, действий и взаимодействий, детерминаций и случайностей. Она открыта, поскольку способна принимать разнородные элементы и трансформироваться.

Классическая западная онтология основывалась на самоотждествленных идентичностях: субстанции, каузальности, субъекте-объекте, тогда как «ризоматическое» понимание мира основывается на принципах гетерогенности, «незначущего» разрыва, картографии и декалькомании. Постмодернисты дали конструктивную критику рациональной метафизике, которая переставала описывать изменяющуюся и усложняющуюся социальную действительность, но в ряде случаев заняли радикально отрицательную позицию, как в отношении границ социально-исторической действительности, так и в отношении границ действия самого человека. Так или иначе, концепты «ризомы», «генеалогии» и «диаграммы» или концепт «деконструкции» противостоят линейным конструкциям рациональной метафизики, и в той или иной

степени они представляются пригодными для определения нелинейной онтологии. Но в целом они оказываются чужды социально-историческим условиям порождения реальности; еще требуется создание продуктивной нелинейной модели онтологии. Социальный хронотоп в современности не сводится к смешению «силовых линий» и «волн», но являет собой подвижное и множественное поле взаимодействия агентов социальности, принадлежащих различным практикам и техникам.

Поведение людей в современной социальности носит принципиально нелинейный характер. В нем происходит не просто информационный обмен, а пересечение телесных и коммуникативных техник, агентами которых являются некие социальные сингулярности. Каждая сингулярность – это определенная совокупность сил и способов действия, которые разворачиваются в условиях определенного пространства-времени. Ввиду этого обстоятельства, абсолютной полноты пересечения и понимания во взаимодействии быть не может, пересечение возможно только в определенных точках сцепления, которые образуют пучок кривых. Пересечение сингулярностей происходит в поле, которое можно назвать «топограммой» (в пику, например, «диаграмме»). Идеального совмещения при этом не может быть, оно происходит только в конstellляции каких-то точек и может варьироваться в зависимости от смещений позиций и диспозиций агентов социальности. Всякая согласованность несет в себе элементы несогласованности. Коммуникацию нужно понимать как динамичный процесс поиска различных пересечений и сцеплений между людьми, представленными в качестве социальных сингулярностей.

Данное положение дел отзывает проблему толерантности. Толерантность «не есть» в привычном смысле слова, но имеет место как место согласия. Речь не идет о согласии в единстве мнений или каких-либо ментальных установок. Согласие здесь нужно понимать как совмещение различных голосов, причем такое, которое принципиально допускает разногласию, вызванную различным положением и расположением социальных тел, наделенных различными техниками. Ввиду этого обстоятельства, толерантность оказывается топологически не лишенной внутренней конфликтности. Согласие в традиционном обществе предполагало согласие «своих», принадлежащих твоей общине. Согласие в современном обществе ведет к совмещению «разноголосых», исходящих из разных «мест», и потому поставленных в условия выживания. Развитие различных средств коммуникации привело к тому, что в современности место стало определяться отношениями одновременности и нахождения бок о бок. Люди проживают в различающейся множественности мест, поскольку действуют и взаимодействуют они внутри набора отношений, которые задают и порождают места социальности. Есть не просто множественность различных мест, но разно-ликость мест, т.е. имеют место различные со-стояния тел (событийный или соучастный характер человеческих отношений). Здесь старый идеал слияния и растворения одного в другом претерпевает переосмысление. Растворение одного в другом возможно тогда, когда оно позволяет «твориться» и «притворяться» (в смысле Ж. Деррида) в непрерывном взаимораскрытии друг друга при их конфликтном самоутверждении.

### **Синергичная антропология и топологическая антропология**

Современная философия обнаруживает себя на пределах метафизики, науки и антропологии. Существуют различные антропологические направления мысли: от философской до синергичной и социальной антропологии. Мы находим допустимым предложить еще одно направление – топологическую антропологию, позволяющую дать больший горизонт рассмотрения проблем человеческого бытия в границах социальной онтологии. Формирование человеческого бытия протекает в ходе ком-

муникации, представляющей собой род телесных взаимодействий, которые опространствливаясь превращаются в различные формы социального мира – определенные местности и совместности. Иными словами, социальность возникает через конфигурирование таких ее онтологических составляющих как телесность, местность и совместность. Процесс воспроизводства совместности происходит в ходе регулярного телесного взаимодействия между людьми посредством определенной социальной практики, благодаря которой порождается определенное со-общение, способствующее при-общению людей к своему со-обществу с определенными представлениями и ценностями. В результате социальной коммуникации создается антропологическая сингулярность (телесность–местность–совместность), определяющая существование людей в символическом пространстве своего бытия.

Социальная коммуникация порождает знаково-символические комплексы, которые выступают не просто в качестве обозначаемых объектов, а в качестве социальной силы, и которые связывают, нацеливают и ориентируют на результат человеческие взаимодействия. Знак размечает и разграничивает социальное взаимодействие; он выступает в качестве такой интерактивной силы, которая способствует взаимопониманию и согласованию действий людей; он, наконец, служит регулярной воспроизводимости социальных связей. Знаково-символические комплексы нельзя толковать в духе сосюрковского единства означающего с означаемым, они представляют из себя социальную величину, где знаки определяют скорее не сферу «значений», а сферу согласованных действий. Знаки и символы, впитывая социальный опыт, стягивают и спивают социальную реальность в нечто единое. Причем, это единое предстает в качестве единого многоразличного, поскольку несет в себе разно-ликие формы социального бытия.

В основе всего многообразного социального бытия людей лежат различные культурные и социальные практики, в рамках которых наличествуют телесные техники. М. Фуко как и П. Бурдьё<sup>6</sup>, строго не различают понятия практики и техники, употребляя их во многих случаях синонимично. Хотя, по-видимому, следует уточнить: «практика» – это тип регулярного взаимодействия между людьми по производству и воспроизводству социальности в целом, без чего невозможно выживание людей. В социальных науках речь идет о таких практиках, как духовная, семейная, производственная, политическая и т.п. То есть о таких практиках, которые порождают всю полноту социального и индивидуального мира людей. «Техника» подразумевает традиционные способы использования тела в различных обществах. Так, семейная практика, по Фуко, предполагает такие телесные техники, как сексуальная, техника возделывания земли и техника ведения хозяйства. Каждая из них в отдельности знаковым способом оформлена, поэтому мы говорим о коммуникативных техниках в связи с телесными. Со времени М. Мосса социальные ученые используют еще термин «хабитус», который означает конкретные навыки и приемы работы в приложении их к делу. Для современного общества приходится говорить об особенности множественного способа существования практик и техник. И при этом не утрачивается значимость духовной практики.

В ходе духовной практики происходило формирование целостного человека в единстве тела, души и духа, посредством чего он получал науку выживания. П. Адо показывает, что у древних греков философия играла роль духовной практики, дававшей уроки жизни, а не какие-то отвлеченные знания, представленные в качестве интеллектуального учения. Для всех философских школ главная причина страдания,

<sup>6</sup> См.: Бурдьё П. Практический смысл. – СПб.: Алетейя; М.: Институт экспериментальной социологии, 2001; Фуко М. Герменевтика субъекта. – СПб.: Наука, 2007.

беспорядка, бессознательности для человека виделась в страстях, беспорядочных желаниях и необоснованных страхах. И философия выступала прежде всего в качестве врачевания души: мобилизация энергии и согласие с судьбой у стоиков, разрядка и отрешение у эпикурейцев, умственная концентрация и отказ от чувственного у платоников<sup>7</sup>. Но то же по существу, хотя и со своими особенностями, мы обнаруживаем и в йогической, буддистской или исихастской духовных практиках. Они именно формировали человека, а не просто информировали, как это имеет место в современном образовании.

Проясняя вопрос о духовных корнях России, мы прежде всего имеем в виду духовную практику православия. В его основе лежит, как показывает С.С. Хоружий, исихастская практика как опыт соединения с Христом, опыт соединения энергий – обожение<sup>8</sup>. В какой-то момент связь с духовными корнями в нашей культуре стала утрачиваться, а их значимость была велика, поскольку исихастская антропология отрицает «сущности» и метафизические основания и обращается к энергийному описанию. Энергия – это динамичная реальность. Здесь человек определяется через взаимодействие с Богом, через синергию. Это позволило Хоружему на базе исихастских истоков сформировать принципы современной синергийной антропологии. «Духовная практика, отмечает Хоружий, – есть холистическая практика себя в своих энергиях: практика аутотрансформации, в которой человек изменяет “всего себя” (холизм), однако себя, взятого и рассматриваемого не субстанциально, а деятельностно и энергийно, как совокупность всех физических, психических, умственных движений и импульсов, которые Православие называет “тварными энергиями”. Такая совокупность или же конфигурация энергий есть “энергийный образ” человека, его проекция в план энергии, измерение бытия-действия. Практика (подвиг) классифицирует эти конфигурации по различным признакам, выделяет разные типы их (хотя сам “энергийный образ” непрестанно меняется, его тип относительно стабилен) – и специальными методами осуществляет преобразование “себя”, собственного энергийного образа подвизающегося к определенному типу, признаваемому целью и назначением, “телосом” Духовной практики»<sup>9</sup>.

Это уже не духовные упражнения греков, которые в своем существе не холистичны и обращены прежде всего к сознанию человека. Хоружий подчеркивает, что исихастская «невидимая брань» как существенный элемент духовной практики, «направлена не столько на борьбу с конкретным пороком, сколько к изменению самой душевной фактуры – такому, при котором страсти вообще бы не зарождались, хотя при этом – тут важное отличие от стоического идеала бесстрастия как неподвижности, атараксии – отнюдь не угасались, не замирали бы душевные активности и реакции человека. Тем самым, эти активности, высвобождаясь, могут направляться на дальнейшее восхождение». Как сферу предельных, граничных феноменов человеческого опыта, Хоружий называет область высших ступеней Духовной практики – область *Антропологической Границы*. К числу основных примеров явлений Границы, возникающих и культивируемых в Практике, принадлежат специфические изменения перцептивных модальностей человека, которые можно понимать как появление новой системы средств восприятия. Отмеченные во всех мистических традициях, эти новые перцепции носят в исихазме название «умных чувств»<sup>10</sup>. Имеется глубокая связь

<sup>7</sup> Адо П. Духовные упражнения и античная философия. – М.; СПб.: Степной ветер; Коло, 2005. – С. 53.

<sup>8</sup> См.: Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. – М., 2005.

<sup>9</sup> Хоружий С.С. Православная аскеза – ключ к новому видению человека. – URL: [www.wco.ru](http://www.wco.ru). Библиотека Веб-Центра «Омега», 2000.

<sup>10</sup> См. Хоружий С.С. Заметки к энергийной антропологии. «Духовная практика» и «отверзание чувств»: два концепта в сравнительной перспективе // Вопросы философии. – 1999. – № 3.



между Духовной практикой и феноменом духовной (религиозной) традиции. Решающий элемент в структуре практики – ее телос, «высшее духовное состояние». И лишь на базе религиозных традиций возникают стратегии, держащие направление к мета-антропологической Границе. И в этом смысле можно сказать, что без традиции, в сердцевине которой лежит духовная практика, невозможен антропологический облик того или иного народа и его истории.

Хоружий отмечает, что синергичная антропология занимается именно тем, что описывает типы конституции человека и его личностные структуры. «Описание выполняется на базе топического строения Антропологической Границы, которая отвечает трём фундаментальным типам размыкания человека: онтологическому размыканию (к иному бытийному горизонту), онтическому (к бессознательному) и размыканию виртуальному. Соответственно, если мы, рассматривая некий антропологический феномен, сумели идентифицировать тип размыкания, который в нем реализуется, мы тем самым осуществили то, что в синергичной антропологии называется антропологической локализацией: мы соотнесли этот феномен с определенной областью, топикой Антропологической Границы»<sup>11</sup>. В свою очередь, принадлежность к топике определяет структуры личности и идентичности, а знание личностных структур, согласно Хоружему, позволяет ответить на любые вопросы о соответствующей антропологической реальности. Впереди нас будут интересовать сексуальные практики, которые, мы полагаем, соответствуют онтическому и виртуальному размыканию.

Говоря о практиках и техниках, подчеркнем, что, неся в своей сердцевине элемент трансформации, они, с одной стороны, способствуют превращению биологического тела в действительно социальное, наполняя его опытом своего общества, а с другой – выступают в качестве антропологических «практик себя», опосредуя собой всю сеть социальных отношений. Продолжение этого тела порождает все пространственно-временные конфигурации социального бытия людей.

Практика производственная как, прежде всего, практика возделывания «профанного» пространства, связанная с обработкой земли, сопрягается с действиями, порождающими дом. В истоках этого процесса находятся социальные тела людей, гендерное взаимодействие которых в семейной практике требует энергетического наполнения и сооружения «жилища». Продолженные тела оборачиваются в социальное окружение и дом. Элементы этого процесса, по М. Фуко, существуют во взаимопереходе и взаиморазвертывании: эротическая техника переходит в диететику и экономику, а затем в обратном порядке одно переходит в другое. Тело, возделанное пространство, дом – те первичные структуры, которые участвуют в конструировании социального мира. Эти структуры вовлекают в свою орбиту другие вещи, которые порождаются в их связи в процессе оперирования различными элементами мира. Социальный мир оказывается созданным из предметов, произведенных в результате операций объективации. Тело продолженное производит символическое пространство-время, возникающее первично на пересечении разделения трудовых и сексуальных практик между полами. Продолженная кожа превращается в одежду, рука – в оружие или инструмент, нога – в колесо, все тело – в дом, а продолженная нервная система – в электронные сети. Через мужское и женское, а затем уже и через всю совокупность социальных отношений вершится связь между природным и человеческим мирами, осуществляется социально-биологическое воспроизводство.

<sup>11</sup> Хоружий С.С. Аналитика размыкания человека как методология диагностики антропологических трендов // Человек.RU: Гуманитарный альманах. – Новосибирск, 2010. – № 6. – С. 14.

Центрбежная активность мужского тела в противопоставленности центростремительной активности женского тела производит внутреннее пространство дома и размечает все окружающее пространство. Дом и, шире, деревня, сад и территория в целом, населенная людьми, противопоставит в определенном отношении пустынному и безлюдному пространству. С эпохи традиционного общества размещение в пространстве в разметке мест производило символизацию места, подразумевающую гомологию между плодородием людей и плодородием полей, поскольку и те, и другие являются продуктами союза мужского и женского начал (ян и инь), солнечного огня и земной влажности.

Дом – точка сосредоточения для тела, взаимодействующего с миром. Дом относится к существенному и необходимому, без чего невозможна жизнь людей. Он дает приют мужчине с женщиной, укрывает человека от непогоды, ограждает от врагов. Особое значение дома заключается не в том, что он является целью человеческой деятельности, но потому что служит ей условием и потому началом. Дом обеспечивает необходимую для человека *со-средо-точечность*, необходимую для того, чтобы природную *среду* можно было обработать и обжить в определенной *точке*, в точке жилища. Но жилище невозможно без более обширной пространственной конфигурации.

Л. Мамфорд раскрывает роль ритуала и политической практики в возникновении начала цивилизационного этапа в истории и новой социальной организации<sup>12</sup>. Он вводит понятие Мегамашины, которое используется для обозначения особого вида социально-технического устройства – социальной организации вертикального типа, использующей власть как социальную силу в качестве ресурса доминирования. Форму материального воплощения Мегамашина получает в границах города – привилегированного сегмента социального пространства, резко отделенного от первобытной («деревенской») периферии. Город – место рождения института царской власти (привилегированного положения политической практики). Появление на вершине Мегамашины фигуры «царя-перводвигателя» завершающий момент ее строительства, превращения в Царство.

Город и возникшая вместе с ним социальная организация характеризуются новыми началами: структура, иерархия, социальная пирамида. Структура города предполагает выделение центра, возвышающегося над окраиной, и последовательную дифференциацию и специализацию видов деятельности как условие рационального тотального контроля. Иерархия как принцип новой организации означает ценностное, нормативное и социальное закрепление различия «верха» и «низа» в структуре Города и находит свое материальное и функциональное воплощение в социальной пирамиде. Последняя непосредственно связана с иерархической структурой общества и в геометрически-пластической форме символизирует вертикаль, соединяющую небо и землю, в соответствии с чем потоки энергии и информации распределяются и движутся от вершины пирамиды вниз, к ее основанию, от царя-перводвигателя Мегамашины – к человеческой массе подвластных, «смертных» (рабов). Совокупность принципов новой социальной организации раскрывает особенности институционального порядка, легитимирующего нарождающийся архаический тип власти. В этом отношении Мегамашину можно рассматривать как социально-техническое устройство, условием и результатом действия которого является абсолютная, богоподобная власть царя.

<sup>12</sup> Мамфорд Л. Техника и природа человека // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 225–240.

Конструирование пространства-времени социального мира, как мы полагаем, со времен традиционного общества совершается через два способа «проецирования» тела в мир: «линейный» (присвоение) и «складчатый» (освоение). Последний в большей степени присущ модели пространственности традиционной восточной культуры, объединяющей ее отдельные элементы в единую схему. Он представляет собой фигуру овала со смещенным и невидимым центром, заполненную «фрагментами» и связанную пустотами. Образом этой модели может служить вид горы или луковицы разрезанной вдоль. Динамика данной модели воспроизводства традиционной культуры осуществляется через принцип «сворачивания» или «складки». Противостоящая ей западная культурная модель носит фигуру «центрированного» треугольника с центростремительной динамикой, иерархичностью, ценностной неоднородностью, с тенденцией к заполнению пустот, разделению и разграничению. Условно первую модель структурирования мира можно назвать «мужской» (ян), склонной к присвоению и формирующейся посредством формулы  $n + 1$ , а вторую – «женской» (инь), склонной к освоению и формирующейся посредством формулы  $n - 1$ . Так, например, древнегреческий или древнеримский храм, облачение воина – пелюда или система письма являются продуктом линейной модели, тогда как японский храм, кимоно или иероглифическое письмо – складчатой модели.

Конструирование мира людьми производилось через складывание макромира в микромир (по принципу «матрешки», в ходе которого возникали такие *складки* мира человека как Дом, Сад, Ковер, Иероглиф (Символ). Дом – продолжение тела человека в пространстве обитания. Сад – сворачивание основополагающих элементов мира «инь» и «ян» с встроенным в него телом человека в одном отдельном месте. Ковер – свернутый сад, сложенный и размещенный в Доме. Иероглиф – знаково-символическая свёрнутость элементов мира. Священный текст – сворачивание мира в текст с использованием метонимии, реализованное в формах проповеди и исповеди, где даются образы человеческого свершения: человек наделяется смыслом (со-мыслью) образа и подобия Божьего.

Вообще, жизнь человека протекает во времени, *между* прошлым и будущим (*между* жизнью и смертью). Это *между* претворяет себя через настоящее (в двух смыслах этого слова: и в смысле временном, и в смысле подлинном). Быть по-настоящему в настоящем – это значит пребывать в таких экзистенциальных измерениях (антропологемах), как, например, любовь, игра, труд, власть, вера и смерть. В этих антропологемах человек берется в своих пределах и изломах, верах и недовериях, страданиях и радостях, испытывает боль и наслаждения, действительно проживая здесь и теперь. Смысл жизни достижим, когда мы по-настоящему про-живаем в настоящем. Духовные практики ведут нас к осмысленному бытию. В их основе лежит вера.

В «Страхе и трепете» С. Кьеркегор пытается ответить на вопрос, почему библейский Авраам, не колеблясь, решил принести в жертву своего сына Исаака по велению Бога?<sup>13</sup> Авраам, по Кьеркегору, остается в памяти людей рыцарем веры:

«Когда Исаак, единственный сын Авраама, восприняв себя в качестве жертвы, просил отца пощадить его молодую жизнь, Авраам попытался утешить сына. Но, когда Авраам увидел, что сын так и не понял веры отца в Бога, он представил себя идолопоклонником, злодеем.

– Ты думаешь, это Божие веление? – закричал Авраам.

– Нет, это я так хочу!

Тогда Исаак затрепетал и возопил в страхе своем: Господи, сжался надо мной! Если у меня нет отца на земле, то будь Ты моим Отцом!

<sup>13</sup> Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993.

Авраам же сказал про себя: Господи, благодарю Тебя. Пусть лучше он думает, что я чудовище, нежели утратит веру в Тебя!».

Вера – это то, что отзывает человека в его особенности и единичности. Авраам, по Кьеркегору, верил против всякого разума, против всякой этики (ведь с точки зрения этики его поступок нужно было бы квалифицировать как убийство). Но так ли абсурдно то, что Кьеркегор принимает за абсурд данной ситуации? Может быть, абсурд абсурду рознь? И действительно, опыт предела порождает абсурдистский способ поведения и говорения, который никак не постигается с точки зрения обыденного смысла.

Кьеркегор справедливо замечает, что вера Авраама была настоящей, – вера в том смысле, что она относилась к настоящему времени. Если бы его вера относилась к прошлой или будущей жизни, ему нужно было бы быстрее покинуть этот мир. Но Авраам по-настоящему верит и по-настоящему страдает, и источником его страданий является вера. Вера делает жизнь человека исключительной, единичной, но не безумной, как полагал Кьеркегор.

Но жизнь современного человека осложнена всевозможными технологиями, которые порождают эффект гула коммуникации. В середине семидесятых XX века замечательный французский мыслитель Ролан Барт писал о гуле языка, не подозревая о том, что гулом будет охвачена вся многоканальная система коммуникации ускользящей машины социальности<sup>14</sup>. В смс-сообщениях, клипах или рекламе мы видим *диктатуру* устной речи. А устная речь необратима. Однажды сказанное уже не взять назад, *не приращивая* к нему нового. В своей речи мы ничего не можем стереть, зачеркнуть, отменить – «отменяя, зачеркивая, исправляя», мы продолжаем говорить дальше. Столь причудливую отмену посредством добавки Барт называл «заиканием». Согласно мыслителю, наличие гула в языке, когда коммуницирующие всецеловеряются означающему, так или иначе оказывается возможным благодаря тому обстоятельству, что за этим гулом маячат какие-то смыслы, совершенно определенное то или иное содержание.

Нынешняя коммуникация благодаря всевозможным электронным средствам охвачена безостановочным процессом «приращивания», и «копирования копирования», а потому «заиканием» и шумом, но одновременно и выхолащиванием смыслов, размыванием смысловой «подосновы» коммуникации. Мы живем в эпоху подрезания, рассеяния и рассечения телесности и смыслов, а то и просто, откровенного их стирания. В коммуникации стали превалировать «клиповые» концепты в виде коротких сообщений, смс-сообщений, слоганов, рекламы и т.п. Этот процесс подрезания целостных смыслов воспроизводящейся культурной традиции одновременно сопровождается подрезанием телесности, подвергающейся фрагментированию в клипах или рекламах, а то и напрямую для рынков торговли внутренними органами. Это приводит к сужению смыслового горизонта человека, низводя его целостное восприятие до клипового мышления. Это тот тип сетевой коммуникации, который начал деформировать духовный мир человека до раздробленного состояния сознания. Клиповая коммуникация начинает определять поведение людей, и в особенности, что настораживает, молодежи.

Такой род коммуникации фактически работает на размывание культурной традиции, которая опиралась на целостные смыслы и корневые отношения, сохраняя и транслируя их через эпохи. Как выжить при этом, когда так, казалось бы, много коммуникации, но, в действительности, скорее шум, когда возникает эффект говорения всех вместе, но друг друга не слышат? Люди не замечают, как стали жить

<sup>14</sup> Барт Р. Гул языка. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1994. – С. 541.

в мире симуляции и виртуальности, где главенствуют подрезанные смыслы и тела, а значит души... израненные и утомленные души. А ведь нужда в целостных смыслах не утратилась. Люди же зачастую ищут спасения в увеличении связей, скольжении по поверхности, наслаждении, тогда как спасение нужно искать внутри себя. Отчуждаясь от духовных практик, люди в современности оказываются охваченными за-болеванием души.

Болезнь или патология (pathos) случаются на переходе в со-стояние от Собственного к Другому. Переход – это состояние предела или передела, излома прежнего состояния. За-болевание – это на-хождение на излучине, в разлуке со своим телом, которое претерпевает преувеличенное воздействие Другим. Чтобы удержаться в себе, наше тело при-творяется больным, симулируя и артикулируя те или иные свои с Другим состояния. Но что значит при-творяться, как не творить что-то в со-бытии перехода или передела! Тело испытывает боль уже в напряжениях с Другим (быть с Другим уже больно, поскольку оно другое), но возникает за-болевание (т.е. восхождение «за» боль), когда какое-то Другое преувеличенно пребывает с моим Собственным. Все ставят на свое место духовные практики. Духовные практики – это способность систематически перестраивать восприятия и со-стояния своего тела, менять его со-знание, тем самым делая его «здоровым», продвигая его от отрицательных (pathos) состояний к положительным (ethos), а точнее продвигая его к гармонии этих состояний. Духовные практики позволяют быть собой – а это не только следовать о-существленностям себя, но и размыкать их границы.

Между тем, человек непрестанно находится в нехватке света, смысла или счастья. Но парадоксальным образом, его поиск обозначен уже онтологическим нахождением в свете, смысле и счастье. Требуется только усилие для открытия (откровение) этого положения вещей, требуется про-светление, в свете чего открывается истина, то есть смысл жизни, смысл счастья, смысл свободы. Этому и служили все духовные практики мира от буддизма до христианства. Христианство говорит о Богоподобии человека, подчеркивая, что в сердце его уже заключен Образ (смысл), а стало быть, и счастье достижимо, оно рядом, но его нужно приоткрыть. Ибо с-частье – это нахождение с частью Образа и нахождение с частью своей человеческой половины. В противном случае наступает от-чаяние, отпадение от части существенного, без которого нет целого. Свобода же предполагает осуществление себя через совместные усилия с другим, с одновременным расширением и высвечиванием горизонта бытия друг друга. Этому способствуют духовные практики. И тогда всё объято смыслом и светом. Их актуальность в современности нам представляется очевидной.

### **Топология любви и сексуальные практики в современности**

Мы принадлежим времени, времени наших отношений, а значит и времени той эпохи, в которую живем. Когда люди влюбляются, им кажется, что это прекрасное чувство будет длиться вечно, но всё, увы, принадлежит времени, времени человеческого бытия. Антропологи говорят, что влюбленность держится полтора-три года, а то и, вообще, мимолетно проходит. Влюбленность может переходить в любовь, приводящую к семье и браку, которые также принадлежат времени. По Х. Фишер, брачные отношения длятся обычно не более 10–12 лет. С другой стороны, мы принадлежим определенному времени жизни своего общества. В наше время наблюдается изменение всех социальных отношений. Это связано с усложнением социальных отношений, с активным вхождением в нашу жизнь электронных и био-технологий. Существенные изменения происходят и в гендерных отношениях, в которых прежде всего изменилось положение женщины.

Женщины становятся равными партнерами в деловых и сексуальных отношениях. Однако в обществе еще продолжают господствовать маскулинные ценности, невзирая на то, что современные люди стали жить уже в сетевых отношениях, являясь узелками различных связей, большинство из которых далеко не исчерпывается парными отношениями. При этом в жизни имеют место как индивидуальные связи, так и отношения «свободной любви», подразумевающие множественные связи. Современный мир стал невероятно прагматичным. Раньше господствующими ценностями были духовные, и люди были склонны к состраданию. Теперь же стремления людей, по преимуществу, обращены к экономии сил и результату. Не истинное положение дел, а насколько оно может быть интересно; не выражение искренних чувств, а желание удовольствий – вот, что стало занимать современных людей, которые всё хотят иметь и немедленно. Лозунг «быть здесь и теперь» стал истолковываться в угоду сиюминутных потребностей или удовольствий. Положение «быть здесь и теперь» должно соответствовать не чему-то внешнему, а должно быть согласовано с сущностным измерением человека. Но зачастую это положение понимается превратно, несмотря на то, что древние духовные практики и современные психотехники ориентируют человека именно на «здесь и теперь», чтобы человек не застревал в прошлых исчерпавших себя отношениях, или не жил призрачным будущим.

Но потребность в подлинных и искренних отношениях продолжает существовать, хотя сетевые отношения рассеивают человека. Но как строить долговременные отношения, когда в жизни стали господствовать поточность и прагматика? Может быть, вообще отказаться от концепта любви и говорить просто о сексуальности – не к этому ли пришли Ж. Лакан, М. Фуко или Ж. Делёз? Ведь сетевые отношения в современности растягивают людей, провоцируя их на поток бессердечных отношений. Неужели время способно одолеть глубокие человеческие чувства и люди оказываются способны только на «поверхностное» проявление чувств?

Будем иметь в виду два следующих момента: во-первых, любовь по-прежнему занимает значительное место в жизни людей и способна изменять их к лучшему, а во-вторых, для сегодняшнего мира характерно то, что сексуальные практики несомненно превратились в тренд современности. Сексуальная практика – род телесной техники, которая с нашей точки зрения, всегда сопровождается коммуникативной техникой (например, практика пикаперства учит, как влюбить в себя и как соблазнить девушку или, напротив, девушкам дается пособие по управлению и манипулированию мужчинами<sup>15</sup>). Причем, сами сексуальные практики стали носить множественный характер.

Использование различных технических средств в современности привело к тому, что все временные и пространственные параметры стали сжиматься. Устранение дистанции достигается телекоммуникационной и мобильной связью, которые пронизывают собой всю систему современной коммуникации. Люди стали преодолевать большие расстояния за кратчайшее время и ставить все тем самым на минимальном отстоянии от себя. Данное положение дел создает особый динамичный способ существования, когда уже не через «места» и «время», но скорее через «потоки» только и просматриваются отношения людей. Все оказывается вовлеченным в потоки всеобщего движения. Большинство тел превращаются в тела, «бегущие» ради самого бега. Мы оказались на изломе между традиционными формами движения и современными, где невозможно уже говорить о присутствии в какой-то точке, а можно говорить лишь о постоянном переходном нахождении. Быть везде во всю полноту

<sup>15</sup> См.: *Голд С.* Новейшее руководство по расписывке жестов, поз, мимики. Что он имеет в виду. Читайте мужчину как книгу! – М.; СПб.: Прайм-Еврознак, 2007.

своих сил становится все более затруднительным. Одним из способов удержаться в этом потоке становится переход на игровую форму отношений, организация игрового пространства взаимодействия. Мы свидетели перехода от *homo ludens* к телу играющему, или даже разыгрывающему других.

Нас при этом интересует то, что игра является проявлением человеческой телесности, причем не сводимой к чисто физической, а являющейся именно социальной. То есть телесности, являющейся носителем определенных навыков и умений. И в этом плане мы полагаем, что игра является самым органичным способом высвобождения телесной энергии человека. Некогда Хейзинга в духовном противоборстве с идеологией тоталитаризма создал универсальную концепцию культуры как свободной и «честной» игры. Ныне игра продолжает выполнять свои традиционные социальные функции, но все больше принимая форму розыгрыша, симуляции или игрового представления. В настоящее время нам приходится жить в условиях общества спектакля. «Спектаклярная организованность мира», по Г. Дебору, соответствует логике развития современного капитала, который превращает массу в зрителей, а не участников. Дебор указывает на то, что «спектакль – это не совокупность образов, но социальные отношения между людьми, опосредованные образами»<sup>16</sup>. Зрелищные технологии в оформлении спектакля прогрессируют очень стремительно, все больше затушевывая смысл происходящего. Масса, оформленная как обобществленный зритель и унифицированная через спектакль, может теперь только бездейственно созерцать. Спектакль становится мировоззрением, «объективированным видением мира», а общество – социально организованной видимостью.

Обратим особое внимание на такие проблемы современности, как утрата идентичностей и изменения в гендерных отношениях и, как следствие, невоздержанная сексуальность и распад семьи. Проблема идентичности эпохи *модерна*, по З. Бауману, заключалась в том, как построить идентичность и сохранить ее целостность и стабильность; а проблема *постмодерна* в том, как избежать фиксации и сохранить свободу выбора, играть короткие игры, избегать долговременных обязательств<sup>17</sup>. Отвергать любую «фиксацию» и не привязываться к месту. Не обрезать свою жизнь на занятие только одним делом. Не присягать на постоянство и верность ничему и никому. Наш век Э. Гидденс назвал веком «чистых отношений», в которые «вступают ради них самих, ради того, что каждый может извлечь» и веком «пластичной сексуальности», т.е. сексуального наслаждения, «оторванного от вековой связи с продолжением рода, родством, сменой поколений»<sup>18</sup>.

При таком положении вещей вполне возможна следующая постановка вопроса: остаются ли еще те, кто способен на подлинные действия и взаимодействия?

Спектаклярность и игра в ипостаси розыгрыша в современном обществе становятся повсеместными, характеризуя поточный способ существования тел. Классические формы тела и способов их поведения утрачивают свои былые очертания, существенно меняя отношения людей. Подвергаются изменению самые фундаментальные отношения социальности, отношения между мужчиной и женщиной. Традиционно их отношения строились, по О. Пазу, на сексе, эротизме, любви. Секс – это продукт природы, он служит репродуктивным целям рода и присущ многим другим видам живых существ. Эротизм культивирует удовольствие, которое сопровождает сексуальный опыт. Любовь служит взаимораскрытию личностей на онтологическом уровне.

<sup>16</sup> Дебор Г. Общество спектакля. – М.: Логос, 2000. – С. 23.

<sup>17</sup> Бауман З. От паломника к туристу // Социологический журнал. – 1995. – № 4.

<sup>18</sup> Гидденс Э. Трансформация интимности: сексуальность, эротизм и любовь в современном обществе. – СПб., 2004.

В настоящее время мы наблюдаем господство эротизма и сексуальных практик. «Эротизм находит свои истоки в репродукции, – замечает З. Бауман, – но с самого начала выходит за ее пределы; репродукция – это сила, дающая ему жизнь, – вскоре превращается в ограничительные рамки. Чтобы иметь свободу действий, использовать по своему усмотрению дополнительные возможности сексуальности, эротизм должен быть “пересажен” в другую почву, с большим плодородием и питательной силой; культура должна отделить сексуальные удовольствия от репродукции, его главного утилитарного назначения»<sup>19</sup>. В наши дни самодостаточность эротизма, свобода поиска сексуальных удовольствий ради них самих поднялись до уровня культурной нормы, обрело неслыханную легкость и непостоянство. Для социальных наук стало привычным объяснять это явление со ссылкой на действие рыночных сил. Но З. Бауман предлагает оставить в стороне объяснение коммерческими причинами преобладание эротизма в обществе. Следуя М. Фуко, он предлагает обратить внимание на разрушение «всеобъемлющей» модели защиты и поддержания социального порядка, которая складывалась в эпоху модернизма.

На протяжении этой эпохи фабрики, мастерские, тюрьмы, школы, больницы, приюты или казармы, невзирая на их непосредственные функции, выступали также производителями порядка. Два института имели при этом решающее значение для выполнения упомянутой задачи: промышленные фабрики и основанная на всеобщей воинской повинности армия. Предполагалось, что граждане мужского пола, проходя через дисциплинирующие мастерские и обретая соответствующие привычки, могли гарантировать подчинение правилам, формирующим заданный порядок. Неспособность к труду на промышленном предприятии и непригодность к воинской службе означали освобождение от контроля и муштры. Способность работать и сражаться стала мерилем «нормы». Соответственно неспособность к этому означала отклонение от нормы, подлежащее либо медицинскому лечению, либо уголовному наказанию. Состояние здоровья стало «объективно» измеряемо, равно как сформировалось представление о «здоровом человеке».

Современному обществу не нужны ни массовый промышленный труд, ни массовая, основанная на воинской обязанности, армия. Время, на протяжении которого фабрики и армия были основными институтами поддержания порядка, закончилось. То же самое произошло и с «всевидающей» властью как главным средством социальной интеграции, и с нормативным регулированием как главной стратегией поддержания порядка. «Большинство людей – как мужчин, так и женщин, объединены сегодня скорее благодаря обольщению, а не администрированию; рекламе, а не индоктринации; они нуждаются в творчестве, а не в нормативном регулировании»<sup>20</sup>.

Значительное число людей в настоящем сформировалось в социальном и культурном отношении как искатели и коллекционеры чувственного опыта, а не как производители и солдаты. Не «здоровье» с его нацеленностью на стабильную норму, к которому могут быть сведены в дрессуре все натренированные тела, а «соответствие», подразумевающее постоянное движение к поглощению и перевариванию еще больших объемов раздражителей и стимулов, – вот что отражает качества, ожидаемые от собирателей новых ощущений. Если ранее «болезнь» свидетельствовала о неспособности к производству и воинской службе, то в настоящее время «несоответствие» является показателем недостатка жизненной силы, недостатка желания и желания желать. «Здоровье», выставленное в качестве нормы, имело четкие верхние и нижние границы, тогда как «соответствие» представляет собой никогда не

<sup>19</sup> Бауман З. Индивидуализированное общество. – М.: Весь Мир, 2002. – С. 278.

<sup>20</sup> Там же. – С. 283.



достижимый горизонт. Оно не может быть полностью удовлетворенным и окончательным. Оно становится источником постоянного беспокойства и раздражения.

Люди оказываются вовлеченными в игру, где игрок является одновременно и скрипкой, и скрипачом. «Стремящаяся к соответствию личность ищет приятных, волнующих и захватывающих ощущений, но собирателем ощущений выступает само это тело и в то же самое время его владелец, охранник, тренер и режиссер. Две эти роли обладают изначальной несовместимостью. Первая требует полного погружения и самозабвения, вторая – отдаленности и трезвой оценки. Примирение двух требований представляет собой трудную задачу, и ее решение весьма сомнительно»<sup>21</sup>. Преобладание эротизма в современности увлекает тело в такую игру знаков и меток, которая заставляет его прочитывать по-новому.

По-видимому, мужская символизация в этих случаях имеет место, но имеет место и выведение в предел женскости, представленной крайне сексуализированной формой тела. Несомненно, что женская сексуальность обладает своей самостоятельной ценностью. Современные гендерные исследования стремятся вывести женскую сексуальность за границы концептуализирования на основе маскулильных параметров. Так, например, указывает Л. Иригарэ, женский аутоэротизм отличается от мужского. Чтобы прикоснуться к себе, мужчина нуждается в посредниках – в руке, женском теле, языке и т.п. Такое самоудовлетворение всегда требует какого-то усилия. Женщина же способна «касаться себя» все время и непосредственно, поскольку ее гениталии – это две губы в постоянном соприкосновении. Женское наслаждение происходит более от прикосновения, чем от взгляда. Неправомерно утверждать, что у женщины нет сексуального органа. Их как минимум два и даже куда больше. «На самом деле наслаждение женщины и не должно выбирать, например, между клиторальной активностью и вагинальной пассивностью. Наслаждение от вагинальной ласки и не должно заменяться наслаждением от ласки клиторальной. Они обе, не перекрывая друг друга, приносят женщине наслаждение. Среди всего прочего... Поглаживание груди, прикосновение к вульве, расправление губ, трение о заднюю стенку вагины, щекотное касание шейки матки и так далее. Лишь немногие из наиболее специфических женских наслаждений»<sup>22</sup>. Женская сексуальность множественна, и множественна она, как представляется, не сама по себе, а благодаря взаимодействию с мужской.

В современности наблюдается высокая степень возгонки в женщине именно женскости. Тогда как, напротив, информационная эпоха своими технологиями стремится свести к нулю традиционные «формы» мужских усилий. На рекламных щитах в бесчисленных позах представляются размякшие или игривые женские тела, захваченные сексуальным порывом, лица женщин с приоткрытым ртом, в неге подающиеся вперед к предполагаемому партнеру. Очевидна подчеркнутость рта как эрогенного отверстия в теле. Реклама размечает женские тела так, чтобы всячески подчеркнуть женскую сексуальность, где за кадром стоит мужское. Само женское тело размечается таким образом, что в нем обнаруживается то женское, то мужское означающее. Взять, например, женский стриптиз – это танец, который в действительности предполагает двоих. Жесты, которыми танцовщица сопровождает свои действия обнажения и ласки, имитируют действия партнера. Зритель оказывается свидетелем скрытой сексуальной игры между мужчиной и женщиной. Поэтому стриптиз может одинаково возбуждающе действовать как на мужчин, так и на женщин, смотрящих на «виртуальное» совокупление партнеров.

<sup>21</sup> Бауман З. Индивидуализированное общество. – М.: Весь Мир, 2002. – С. 285.

<sup>22</sup> Иригарэ Л. Пол, который не единичен // Введение в гендерные исследования. Ч. II. Хрестоматия. – Харьков; СПб.: Алетейя, 2001. – С. 131.

Но все же главная драма современности, мы полагаем, обнаруживается в том напряжении, которое возникло между стремлением людей к подлинным отношениям и голым прагматизмом. Опасение вызывает ситуация с отношениями между мужчиной и женщиной, в рамках которых любовь стала подменяться эротизмом и сексуальными практиками, где игнорируется осуществленность опыта всего тела. Где производится инсталляция тела либертена (тела наслаждающегося). Всеобщая поточность тел создает эффект обратного действия, когда они не желают поддаваться всеобщей «логике движения». Но тело, которое на него не способно, оказывается порою зависшим в движении фуэте, во вращении на одном месте. Внешние потоки этому телу задают движения, но тело не хочет им следовать, и, вместе с тем, не может двигаться куда-то самостоятельно. Оно оказывается способным только на то, чтобы поднять ногу для совершения шага, зависает и начинает кружение на одном месте, обнаруживая нехватку сил для дальнейшего движения вперед. Ему остается при этом только имитировать какие-либо действия, играя и разыгрывая того, с кем оно вступает во взаимодействие. Но в конечном итоге общие потоки одолевают его, вовлекая в плавание по течению, превращая в истероидно-шизоидное тело – тело, которое слипается с другими телами. Информационное общество – общество отмененного усилия, отнятого технологиями. Но остались ли тела еще способные к действиям и взаимодействиям? Да. Как осталась сила самой жизни. Как осталась любовь, способная породить самое существенное социальное взаимодействие – взаимодействие между мужчиной и женщиной. Время «пользователей» не отменяет фундаментальных человеческих отношений. Симптоматично для современности то определение любви, которое предлагает Ж. Лакан: любовь – это дарение того, чего нет, тому, кто не нуждается в этом. Нам кажется, что Лакан прав наполовину. У любящего всегда есть то, что он желает подарить возлюбленному. Это то, что составляет теплый горизонт его бессознательного. Он в состоянии осуществить дар для него самого бесценного и подлинного – мир собственных первоощущений, воспринятых из детства. Фактически он дарит то, чем до конца не владеет сам, но дарит искренне тому, кто каким-то образом резонировал на его внутренний мир. Мир, который обрекает его на особого рода одиночество.

Бауман пытается примирить «любовь» и «рассудок», говоря о том, что любовь нуждается в рассудке. Такова рецептура спасения современного мыслителя для современного человека. Но это примирение представляется проблематичным, и вовсе не потому, что отношения любви нацелены на ценностный порядок отношений, а рассудок – на пользу, хотя в определенном отношении это так. Дело в том, что любовь – мятежное чувство: оно склоняет то к безрассудному дару, то к бесконечному служению любимому, то к разного рода трансгрессиям по отношению к нему. Между тем, по Бауману, любить, как и быть нравственным, означает быть и оставаться в состоянии вечной неопределенности. «Любящий человек, как и обладающая моралью личность, дрейфует между терпимостью, которая чаще всего садится на мель безразличия, и собственническим порывом, который слишком легко и быстро разбивается о скалы принуждения; при этом и любящий, и нравственный субъекты не имеют других вод для плавания»<sup>23</sup>. В этом случае, рассуждает британский социолог, люди готовы принять любую помощь и, возможно, в первую очередь со стороны рассудка. Поскольку им приходится вырабатывать альтернативные курсы действий, просчитывать риски и возможности, выигрыши и потери. Они стремятся сделать все, что в их силах, чтобы предвидеть влияние своего поведения на благополучие объекта любви; они должны сравнивать и оценивать важность требований, которые не могут

<sup>23</sup> Бауман З. Индивидуализированное общество. – М.: Весь Мир, 2002. – С. 216.

быть удовлетворены одновременно из-за недостатка имеющих в их распоряжении ресурсов, и вычислить наилучший или наименее опасный способ распределения таковых.

Любовь действительно ставит человека в ситуацию неопределенности, причем такого порядка, что она может действовать разрушительно. О. Уайльд с беспощадной достоверностью описывает последствия сильной любви в «Балладе Реддингской тюрьмы», резюмируя, что все люди убивают существо, которое любят, то жестоким взором, то лстивым словом, трус убивает поцелуем, а смелый наповал мечом<sup>24</sup>. К этому надо добавить, что зачастую «убивается» в любви у людей то, от чего, возможно, действительно следует отказаться. Любовь способна трансформировать людей, изменяя их прежний облик и образ жизни. Но она требует больших усилий и душевных затрат, а нынешнее поколение настроено крайне прагматично и не желает запускать себя в растрату, куда как проще предаваться сексуальным практикам. Так насколько же разрушительная неопределенность любви в этой ситуации разрешима на основе рассудка? Библейская истина недаром гласит, что во многой мудрости много печали, умножающий ум умножает скорбь. Попытка Баумана рационализировать любовь наталкивается на предел, который задается самим рассудком. Те прерывания и неопределенности, которыми изобилуют отношения любви, не могут быть окончательно преодолены на уровне разума.

Действительно, неопределенность погружает человека в неприятное состояние душевного раскола, а беспросветная неопределенность воспринимается с ужасом и вызывает отторжение. Люди скорее могут принять друг друга лишь на уровне чувственных интенций и, прежде всего, интенций прощения и любви, то есть на уровне всего опыта тела, нежели на основе логизирования. Рассудок в пределе приходит к целесообразности экономии времени и сил, чтобы отказаться от бесконечных всё разъедающих объяснений, почему партнер совершает те или иные действия, и к поиску действий, необходимых по преодолению противоречий. Людям постоянно приходится балансировать между техниками «догмы» и техниками «идиотизма», говоря словами Ларса фон Триера, автора известного кинофильма «Идиоты». Идиотами оказываются и те, кто постоянно совершает нормированные действия и, напротив, те, кто постоянно играет, обыгрывая или разыгрывая других. Покуда люди же в своих действиях руководствуются действительно глубоким чувством и желанием, их поступки искренни, их действия находят оправдание. Любить и быть нравственным, это не значит твердо придерживаться норм или всецело отдаваться чувственным наваждениям. Это значит постоянно испытывать беспокойство и совершать самоосуждение потому, что не все сделано для любимого и мы недостаточно нравственны по отношению к нему. Тем самым любовь, как и игра или сексуальные практики, служит высвобождению телесной энергии людей, но и превосходит их, поскольку дает силы для постоянного конструирования внутреннего мира людей во всем объеме их онтологического осуществления.

---

<sup>24</sup> Уайльд О. Избранные произведения. Т. 2. – М.: Прогресс, 1979.