

## Содержание

<b>Введение</b> . . . . .	<b>5</b>
Человек и культура . . . . .	9
Антропология культуры . . . . .	17
Культура и общество . . . . .	23
Культура и повседневность . . . . .	27
Культура и процесс цивилизации . . . . .	30
Природное и культурное . . . . .	35
Антропология интимного . . . . .	42
<b>Эволюция повседневной культуры в процессе цивилизации</b> . . . . .	<b>51</b>
Забота о себе . . . . .	54
Политический театр . . . . .	60
Сакральное и мирское в пространстве средневековой культуры . . . . .	66
Культура стыда и чести . . . . .	76
Рыцарь и придворный . . . . .	83
Золото и плоть . . . . .	89
Храм и рынок . . . . .	95
Дисциплинарное общество . . . . .	99
Ты — мне, я — тебе . . . . .	101
Коммунальные пространства . . . . .	103
Приватные пространства . . . . .	109
Анатомический театр . . . . .	115
Публика . . . . .	121
Человек в структуре мегаполиса . . . . .	128
Антропология современного города . . . . .	136
Мультикультурное пространство современного города . . . . .	144
Петербургская культура . . . . .	147
<b>Основные формы повседневной культуры</b> . . . . .	<b>150</b>
Мир повседневной жизни в феноменологической антропологии . . . . .	153
Человек как домашнее существо . . . . .	160
Дом . . . . .	162
Квартира . . . . .	168
Машина жилья . . . . .	172
Искусство любви . . . . .	175
Страсти . . . . .	187
Игра . . . . .	197
Семья как дисциплинарное пространство культуры . . . . .	205
Христианский брак . . . . .	208
Мужское и женское в современном обществе . . . . .	213
По ту сторону власти и сексуальности . . . . .	218

#### 4 Содержание

---

Культура еды . . . . .	226
«Пир» . . . . .	228
«Тайная вечеря» . . . . .	230
Антропология вкуса . . . . .	231
Отходы и запахи . . . . .	237
Гостеприимство . . . . .	238
Образная культура: лицо . . . . .	242
Разум и харизма . . . . .	244
Клиповое лицо . . . . .	250
Музыкальная культура . . . . .	254
Голос и мелодия . . . . .	255
Иммунная функция речи . . . . .	260
Слух и зрение . . . . .	265
Ухо и глаз . . . . .	267
Воспитание и образование . . . . .	270
К аналитике аудиовизуальной коммуникации . . . . .	278
Речь и письмо . . . . .	283
Межличностное общение . . . . .	285
Антропологические последствия письменности . . . . .	289
Коммуникативная культура . . . . .	292
Эволюция форм коммуникации . . . . .	294
Икона и экран . . . . .	297
Письменная культура и гуманизм . . . . .	305
Компьютерная метафора в познании человека . . . . .	309
Человек и компьютер . . . . .	312
Телекоммуникация . . . . .	316
Демократия без границ . . . . .	320
Электронные медиа . . . . .	323
Повседневная культура в эпоху масс-медиа . . . . .	327
Реклама . . . . .	329
Мода . . . . .	331
Шопинг . . . . .	332
Виртуальная война . . . . .	333
Террор . . . . .	337
<b>Заключение. Родная речь как символическая защитная система общества . . . . .</b>	<b>342</b>
<b>Контрольные вопросы . . . . .</b>	<b>348</b>
<b>Литература . . . . .</b>	<b>349</b>
<b>Темы контрольных работ . . . . .</b>	<b>350</b>
<b>Вопросы к зачету . . . . .</b>	<b>351</b>

## ВВЕДЕНИЕ

---

Одна из интересных особенностей человеческих существ состоит в том, что они пытаются понять самих себя и свое собственное поведение. Концепция повседневной культуры — пожалуй, самый неожиданный ответ из тех, что антропология может предложить для удовлетворения извечного вопроса о смысле человеческого существования. Ведь философия в поисках ответа на этот вопрос обычно уходит в заоблачные выси: к идее человека и высшим ценностям. По своему объяснительному значению эта концепция сравнима с теорией эволюции в биологии, гравитации — в физике, заболевания — в медицине. Знание структур, определяющих образ жизни людей, позволяет понять и даже предсказать значительную часть человеческого поведения.

Между природой и особой формой воспитания, именуемой культурой, нет никакого противопоставления. Культурный детерминизм столь же однокбок, как и детерминизм биологический. Оба этих фактора взаимозависимы. Культура основывается на человеческой природе, и ее формы определяются физиологией. Вместе с тем удовлетворение естественных потребностей человеком обусловлено культурой. Ест ли человек для того, чтобы жить, живет ли для того, чтобы есть, или же просто ест и живет, все это лишь частично определяется индивидуальной ситуацией, так как и здесь существуют культурные традиции. Процесс построения культуры может рассматриваться как дополнение врожденных биологических способностей человека инструментами, которые подкрепляют, а иногда замещают биологические функции и компенсируют биологические ограничения, в частности, обеспечивая ситуацию, при которой смерть человека не приводит к тому, что знания умершего теряются для человечества.

Вопрос «что такое человек?» не имеет однозначного ответа потому, что ставится в каждую эпоху по-разному. Греки шли к пониманию человека через борьбу титанического и олимпийского начал. Они не возвеличивали его, но находили достойный выход из тупика жизни, на которую он был обречен. Отчасти разум, отчасти жесткая

самодисциплина и телесные практики закаливания и спорта сумели выковать из слабого, ленивого, падкого на удовольствия существа нечто достойное. В конце концов, греки имели полное право гордиться собою. Их нарциссизм имел прочные культурные основания.

Наоборот, идеализация человека в христианстве имела компенсаторный характер. Она пустила столь прочные корни, что и сегодня, после «смерти Бога», наш дискурс о человеке остается по-прежнему христианским. Теология вывела человека из-под власти бытия и определила его как креатуру Бога, как Его образ и подобие. Она славил его как продукт последнего дня творения, как господина над всеми тварями, которыми Бог населил Землю. Но, решая вопрос, откуда возник человек, теология оказалась перед новой трудностью. Если он создан Богом, то последний либо имел некий план, образ человека, либо сам стал человеком, создав его похожим на себя. Таким образом, идея человека остается предпосылкой теологии, и можно вслед за Фейербахом говорить об антропологическом понимании религии.

Если человек является таким продуктом, который не имеет творца, если отсутствует какой-либо сознательный план его развития и совершенствования, то это означает его абсолютную открытость, своего рода экстаичность. Именно так и определялся человек в философской антропологии XX в. Он перестал считаться креатурой Бога, был изъят из-под действия законов эволюции, но попал под пресс культуры. Осуществляя себя в труде, в научном и техническом творчестве, он стал медиумом технологических и коммуникативных структур.

Антропология и религия всегда доставляли особое беспокойство философии. Теоцентризм и антропоцентризм составляли конкуренцию онтологизму и гносеологизму. Антропоцентризм открыто и прямо заявлял, что поскольку мы — люди, то смотрим на мир с человеческой и даже «слишком человеческой» точки зрения. Антропология проникала и в космологию: человек существует как высший продукт мирового процесса, и уже на самых ранних его ступенях закладывались предпосылки и условия его возможного появления. Антропный принцип в физике приводит к утверждению о том, что уже на уровне формирования углеродных решеток развитие имело характер, направленный на появление человека. Естественнонаучный поход нацелен на человека, а так называемый объективизм есть не что иное, как замаскированный антропологизм.

Сегодня много говорится о преодолении философии разума и о смерти человека. Очевидно, что разум не есть нечто имманентно при-

сущее человеку. Напротив, он, может быть, самое искусственное, прививаемое цивилизацией изобретение. Ребенка, юношу и даже взрослого долго воспитывают и убеждают, прежде чем он сам научится рефлексировать над своими желаниями и воздерживаться от аффективного поведения. Именно технологии одомашнивания и цивилизации человека и были настоящей причиной роста разумности. Современная система воспитания построена на чтении книг и лекций, на умении раскрывать значение слов и понятий и таким образом контролировать свое поведение. Неудивительно, что вера в разум закатилась вместе с концом книжной культуры и началом кризиса классической системы образования. Но человек не только пишет и читает книги, но и творит образы и песни. Он также делит с другими хлеб и вино, и это является хотя и не самой рациональной, но, может быть, более надежной формой признания. Поэтому для ответа на вопрос «кто я?» следует исследовать историю не только разума, но и, например, гостеприимства. Не менее, а может, более важными являются вопросы о том, как человек ориентируется в звуках и образах, как среди тысячи лиц и мелодий находит такие, которые заставляют забывать о недомоганиях или повседневных заботах и распахивают широчайший простор героического пути.

Человек как слабое и не приспособленное к естественной окружающей среде животное созревает в искусственной среде обитания. Это место издавна зовется домом, и его границы постоянно расширяются по мере увеличения семьи, племени, этноса, народа. Так называемые имперские нации считали домом чуть ли не весь мир. Родина и отечество — это два разных измерения искусственного места обитания человека. Его можно охарактеризовать как особую теплицу, где в искусственных климатических условиях выращиваются, как огурцы в парнике, наши дети. Чем больше заботы и ласки они получают, тем сильнее, умнее и красивее они вырастают. Материнское тепло и дым очага свидетельствуют о наличии теплового центра места обитания. И в имперские фазы развития человечества на улицах городов горел священный огонь как символическое выражение отечества. Для существования и процветания людей необходима не только физическая (стены), физиологическая (тепло и пища), психологическая (симпатия), но и символическая иммунная система, ограждающая вскормленных в искусственных условиях индивидов от опасных воздействий чужого. Конечно, человек должен чувствовать себя представителем человечества, общим домом которого является Земля. Но для этого она действительно должна стать домом, а не бездушным

«экономическим пространством», в котором орудуют беззастенчивые дельцы, рассматривающие мир как сырье. Рано осознавший тенденции современного глобализма М. Хайдеггер говорил о бездомности и безродности современного человечества: «Бездомность становится судьбой мира. Надо поэтому мыслить это событие бытийно-исторически. То, что Маркс в сущностном и весомом смысле опознал вслед за Гегелем как отчуждение человека, уходит корнями в бездомность новоевропейского человека»<sup>1</sup>.

Далеко не все племена и первобытные орды достигли того состояния, которое называется «народом», и тем более полисной или даже имперской формы, которую вслед за О. Шпенглером и А. Д. Тойнби можно назвать «миром». Мир — это не просто собрание всего, что есть, а именно форма, которая ставит границы. Интегративным символом такого единства, которое зовется миром, может служить гомеровский образ океана, охватывающего ойкумену. Аналогичным символом у китайцев является небо, охватывающее и ограничивающее поднебесное царство. Основой современных философских и научных представлений о бесконечной Вселенной, просторы которой покоряют космические корабли, является новый тип коммуникации, медиумом которой являются уже не книги, а сигналы — носители информации, подлежащей расшифровке и истолкованию на основе научного метода. Информационная революция привела к созданию единого коммуникативного пространства. Теперь благодаря Интернету можно свободно пересекать границы национального государства и практически мгновенно связываться с любым жителем Земли, если, конечно, он является владельцем персонального компьютера, подключенного к Всемирной паутине. Вместе с тем наша макросфера оказывается холодной и переживает своеобразный морфологический стресс. Нельзя сказать, что она полностью глобализирована, ибо тогда впала бы в стагнацию, но противоречия между ее подсистемами нарастают и грозят разрушить ее «автопойэзис»<sup>2</sup>. Очевидно, что для их преодоления недостаточно одних переговоров — необходимо приложить усилия для рекультивации традиционных форм солидарности<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М., 1993. С. 207.

<sup>2</sup> К такому выводу пришел П. Слотердайк, который в своих последних работах выступает за защиту техники от моральных оценок. Именно они являются устаревшими и требуют изменения. См.: *Sloterdijk P. Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*. Fr. a. M., 2001.

<sup>3</sup> См.: Дюмон Л. *Homo Hierarchicus*. СПб., 2001.

## Человек и культура

Науки о культуре сегодня переживают период интенсивного развития, сравнимого с ситуацией в физике в начале XX в. Речь идет не столько об открытии новых фактов, сколько о построении общей теории культурного процесса. Верования и ритуалы, обряды и обычаи, языки, мифы, литература, особенности быта разных народов — все это старательно проанализировано и классифицировано еще в прошлом веке. Если элементы культуры описаны и изучены достаточно тщательно, то общее понимание культурного процесса оставляет желать лучшего. Поскольку первыми собирателями и систематизаторами предметов культуры были историки и этнографы, которые скептически относились к поискам общих закономерностей, то отсутствие общих моделей культурного процесса не должно удивлять.

Традиционное подразделение философии на теоретическую и практическую хотя и не исключало, но и не предполагало появления культурологии. Средневековая классификация выделяла науки о душе и науки о природе, но не находила места даже для истории, которая проходила под рубрикой искусств. Культура стала предметом рефлексии у Д. Вико, которого можно считать родоначальником культурологии, так как поставленные им вопросы, составляющие основу философии истории, имеют важное значение и для философии культуры. Современное состояние наук о культуре предполагает осмысление материала, накопленного историками, этнографами, историками искусства. Современное общество также нуждается в общей концепции культуры. В эпоху глобализации в экономике и политике приходится учитывать культурное своеобразие народов. Развитие мирового рынка и транснациональной информационной системы наталкивается на сохранение культурной автономии даже у так называемых «отсталых» народов, которые гордятся своей культурой и не желают отказываться от своих обычаев ради благ цивилизации. Все это ставит принципиальные вопросы о роли культуры в развитии человека и общества. Такие вопросы издавна считаются философскими и широко обсуждаются в кризисные моменты истории.

Ф. Ницше писал: «Развей у себя культуру, и ты узнаешь, чего требует и на что способна философия»<sup>1</sup>. В этой связи представляется перспективной культурологическая позиция в понимании природы философского знания. Лесли Уайт отмечал, что человек восприни-

<sup>1</sup> Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Минск, 1998. С. 245.

мает и истолковывает мир при помощи символов, и «благодаря этой способности он достигает понимания и осуществляет приспособление на уровне более высоком, чем любое другое животное»<sup>1</sup>. Люди открыли культуру как символическую форму защиты от вредных и опасных для общества воздействий. Она является способом идентификации человека и как таковая выполняет важную нарциссическую функцию обоснования собственного превосходства над силами природы и враждебно настроенными соседями. Древние мифы и сказания, в которых указанная функция самовозвеличивания была выражена еще более явно, сменила философия. Как продукт рациональности, она не ограничивается верой, а стремится объяснить и доказать убеждения, идущие от жизни. Так она обретает универсальность и утрачивает связь с почвенными интересами. Как метафизика, она остается выражением общечеловеческих интересов и сохраняет свою важную иммунную функцию. Л. Уайт писал: «Философия — это сложный механизм, посредством которого известный род животного, человек, приспособливается к земле, лежащей у него под ногами, и к окружающему космосу»<sup>2</sup>. Философия — не только символическая техника понимания мира, но и эффективное средство нормализации общества. Будучи формой сознания людей, она выступает как эффективная технология формирования человека.

Культурология — сравнительно молодая, переживающая период интенсивного роста, новая научная дисциплина. Несмотря на ревнивое отношение к ней представителей других гуманитарных специальностей, она вызывает большие надежды, связанные с перспективой решения главным образом методологических проблем общественности, надежды на то, что культурология наконец-то станет чем-то большим, нежели просто общей теорией культуры, исторические и национальные формы которой настолько разнообразны, что до сих пор не поддавались единому описанию. Одних определений культуры столько, что можно впасть в отчаяние и навсегда оставить попытки подняться на уровень теоретического естествознания, где хотя и существует множество гипотез, но достигнуто соглашение относительно критериев их оценки.

Каковы же причины столь слабого в методологическом отношении состояния наук о культуре? Нельзя сказать, что их формированием гуманитарии занялись совсем недавно. Напротив, описание и сравне-

---

<sup>1</sup> Уайт Л. Наука о культуре: Антология исследований культуры. СПб., 1997. С. 142.

<sup>2</sup> Там же.



ние различных форм культуры, само различие культурных и некультурных народов сложились довольно рано. Однако сбор, классификация и анализ фактического материала о культуре разных народов производился в основном историками, а позже искусствоведами, и это определило слабое методологическое оснащение истории культуры. Между тем состояние общественных наук, особенно истории, экономики, социологии, психологии, стало таковым, что возник вопрос об их своеобразии. Философы XIX и XX вв. много дискутировали относительно критериев различия наук о природе и наук о духе. В результате возникли такие направления, как теория ценностей, философия жизни, философская антропология и философия культуры. Эти продукты трансформации трансцендентализма Канта и объективного идеализма Гегеля и стали методологическим основанием философии культуры. В конце XIX в. философия по-настоящему глубоко вникает в проблематику познания культуры. Сначала неокантианцы — Г. Риккерт, В. Виндельбанд, Э. Кассирер — поставили вопрос о специфике наук о духе и вплотную приступили к разработке общей модели наук о культуре. Потом участники феноменологического движения Э. Гуссерль, М. Хайдеггер и Х.-Г. Гадамер, обвиняя неокантианцев в априоризме и формализме, выдвинули альтернативный проект. Ими были разработаны методы феноменологической дескрипции и герменевтики фактичности, нацеленные не на те или иные артефакты, а на культурные предпосылки, которые составляют условия описания и интерпретации окружающей действительности. Эта установка определяет специфику философии культуры. Ориентация на поиск оснований и предпосылок культуры оказалась весьма плодотворной. Она позволила выявить внутреннюю логику и связь культурных феноменов и тем самым понять традиции и нормы чужих культур.

Иллюзорность допущения о неизменности природы человека становилась все более очевидной не только по причине развития этнографии или культурной антропологии. Дрейф в сторону признания культурно-исторической и далее национально-этнической относительности «человеческого» вызван процессами эмансипации внутри европейских обществ, которые становились все более разнородными, мультиэтническими, многонациональными и тем самым более терпимыми к другому. Важнейшие изменения в современных представлениях о культуре произошли в процессе развития этнографии, социальной, исторической и культурной антропологии. Этнокультурные исследования способствовали осмыслению образа жизни так назы-

ваемых диких народов, подвергнутых колонизации и выявлению основных универсалий культуры, в которые вошли не только знания и духовные достижения, но и казавшиеся экзотическими и загадочными традиции и стереотипы, верования и ритуалы. Это способствовало пониманию значимости норм и образцов межличностного общения в цивилизованных обществах, в которых помимо писаных прав и законов также оказалось множество кажущихся естественными и общепринятыми ограничений и правил, составляющих основу рациональных предписаний. Европейская культура основывается на традициях повседневности, веками культивируемой народом, передаваемой от поколения к поколению помимо институтов образования. Эти традиции закрепляются в языке, в мимике и жестах, в моде, манерах, жилище. Они выступают основой этических, эстетических и вообще жизненных различий, на основе которых осуществляются познание и оценка окружающего мира. Эти различия определяют национальную идентичность (в форме дифференциации своего и чужого), половую принадлежность (на основе разделения мужского и женского), отношение к обществу и государству, к работе и развлечению, к жизни и смерти, к природе и человеку.

Можно перечислить некоторые течения в море гуманитарного знания, слияние которых способствовало формированию культурологии. Прежде всего, это возрастание интереса к культурам неевропейских народов, возникшего еще в эпоху колонизации и усилившегося в XX в. в связи с попыткой модернизации Европы. Многие исследователи посвятили жизнь изучению образа жизни экзотических народов, а собранные ими интересные данные легли в основу этнографии и культурной антропологии. Их методы также определили своеобразие культурологии, способствовали превращению аморфной науки о духе в научную дисциплину с богатым эмпирическим базисом и набором теоретических методов и принципов. На самом деле, как и во всякой другой точной науке, в культурологии остается слой мировоззренческих предпосылок, которые не подлежат оценке эмпирическими методами. Для их анализа и обоснования издавна применялась философская рефлексия, методы которой должны постоянно уточняться и изменяться. Сегодня философия, несмотря на тезис о ее смерти, переживает фазу интенсивного развития. Происходит пересмотр принципов и методов классической философии, интенсивно развиваются феноменология, герменевтика, семиология, возникшие как результат осмысления специфики гуманитарного знания. И критическая традиция в философии также находит свое про-

должение в методе деконструкции, которая представляется весьма эффективной философской процедурой исследования базисных понятий культуры. Система ценностных оппозиций и бинарных различий, лежащих в основе культурологии, быстро устаревает и требует обновления. Трансформация этих предпосылок происходит в сознании научного сообщества стихийно, однако нуждается в анализе и контроле. Функция философии культуры в этом процессе хотя и скромная, но необходимая. Ее представители не осуществляют методологического или мировоззренческого диктата, а включаются в дискуссии специалистов и таким образом осуществляют союз философии и культурологии.

Хотя в общем и целом легитимность культурологии не вызывает сомнений, тем не менее она сталкивается с серьезными методологическими затруднениями, в решении которых ей может помочь философия культуры. Точно так же представители последней, если они заинтересованы в развитии своей дисциплины, должны учитывать новые открытия и достижения гуманитарных наук, и прежде всего культурологии. Таким образом, в идеале должно иметь место тесное сотрудничество, которое, впрочем, не исключает и соперничества между различными исследовательскими программами. Плодотворность взаимодействия философии культуры и культурологии можно проследить в процессе поиска универсального определения понятия культуры.

Под «культурой» антропология понимает целостный образ жизни людей, социальное наследие, которое индивид получает от своей группы. С другой стороны, культура может рассматриваться как часть окружающего мира, созданная человеком. Этот специализированный термин имеет более широкое значение, нежели «культура» в историческом или литературном смысле. Скромный кухонный горшок в той же степени, что и соната Бетховена, является продуктом культуры. Культура — это прежде всего способ мыслить, чувствовать, верить. Это знание группы, сохраняющееся для дальнейшего использования в памяти людей, в книгах и предметах. Символический характер культуры и составляющих ее вещей и предметов — наиболее яркая ее особенность. Отличительной особенностью человека является существование в символической среде, которая характеризуется не столько физическими, сколько социальными параметрами и масштабами. Наличие символической метрики обнаруживается во всех феноменах человеческого мира: одежда прикрывает тело от холода и одновременно выполняет дисциплинарные функции, выражает со-

циальное положение человека. Даже современная мода, при всей ее свободе, выполняет репрессивную роль регулятора человеческого поведения. Аналогичное символическое значение имеет человеческое жилище, устройство которого обуславливается не только потребностью в физическом выживании, но общественными представлениями о богатстве, славе, влиянии его владельца.

Культура определяется как система организации и развития человеческой жизнедеятельности, включающая способы производства, взаимодействия с природой, межличностного общения, познания и духовного творчества. Первоначально культура понималась как воспитанность, и на этом основании греки отличали себя как цивилизованный народ от варваров. И позже, в Средние века и эпоху Возрождения, культура определялась как цивилизованное поведение, основанное на соблюдении законов, как наличие гуманитарных знаний и владение искусствами. Век Просвещения делает упор на рациональность, а воспитание сводит к познанию и управлению на основе разума страстями души. В эпоху Просвещения идея человека, с одной стороны, основывается на разуме, а с другой — на природе. Это не казалось противоречивым потому, что просветители не столь резко, как мы, разрывали природу и культуру. Они верили, что в обществе действует «естественный закон», и считали, что порядок не чужд природе, которая устроена по принципам человеческого разума. Суть концепции природы человека состоит в утверждении, что она неизменна. Театр жизни все время меняется, актеры выступают с разными ролями, в разных одеждах, говорят и действуют сообразно тем или иным обычаям, но их внутренние побуждения и мотивы, страсти и желания остаются во все века неизменными. Поэтому для философской теории человека не имело никакого значения все связанное с расой, темпераментом, национальностью, историей, культурой, повседневностью и т. п.

Остов культуры образуют технологии, исходя из возможностей которых осуществляются те или иные желания. Технологии существуют не только в сфере науки и производства, но и в общении. Образцы человеческих отношений и вообще разного рода нормы, стили жизни, паттерны поведения, стереотипы действия, фигурации межчеловеческих зависимостей — все это образует сложную ткань культуры. Они могут быть универсальными, как, например, государственные праздники, и частными, как, например, семейные торжества — свадьбы и юбилеи. Культурные образцы могут быть как нормами, так и идеалами, как дескрипциями, так и проскрипциями. По сути, эти

нормы, кажущиеся внешними и формальными, «бездушными», характеризуют поведение человека значительно лучше, чем намерения и цели.

По Креберу и Клакхону, культура состоит из эксплицитных и имплицитных норм, определяющих поведение, осваиваемое и опосредуемое при помощи символов; она возникает в результате деятельности групп людей, включая ее воплощение в средствах. Сущностное ядро культуры составляют традиционные, исторически сложившиеся идеи, особенно те, которым приписывается особая ценность. Культурные системы могут рассматриваться, с одной стороны, как результаты деятельности людей, а с другой — как ее регуляторы. Л. Уайт определял культуру как организацию явлений, видов и норм активности, предметов (средств, вещей, созданных при помощи орудий труда), идей (веры и знания) и чувств (установок, отношений и ценностей), выраженных в символической форме. По Гудинафу, культура общества состоит из того, что необходимо знать и во что необходимо верить его членам, чтобы действовать взаимоприемлемым способом и исполнять любые значимые для них роли.

Философа культуры интересует в основном приращение смысла: наивысшую оценку получает тот, кто осваивает новые области мирового целого, предлагает более высокие ценности и творит прекрасные произведения искусства. Социологи культуры подходят к ней с более прагматичным вопросом о том, как культура формирует человека. Она выступает для них своеобразной парадигмой, на основе которой складывается ментальность человека. Культурология вынуждена отстаивать своеобразие и перед социальными науками. Термин «общество» относится к группе людей, которые взаимодействуют друг с другом больше, чем со всеми остальными; людей, которые сотрудничают друг с другом для достижения определенных целей. Под «культурой» же понимается специфический образ жизни, присущий такой группе людей. Не все социальные события культурно программированы. Культура представляет собой кладовую коллективного знания людей. Любая культура — это набор техник для адаптации и к окружающей среде, и к другим людям. Процесс построения культуры может рассматриваться как дополнение врожденных биологических способностей человека, поставляющее инструменты, которые подкрепляют, а иногда замещают биологические функции и компенсируют биологические ограничения.

Б. Малиновский считал культуру совокупностью искусственно созданных средств регулирования и удовлетворения потребностей.

Культура определяется как биологически не наследуемая информация, а также как способ ее сохранения и передачи, являясь не только духовной, но и материальной. Она включает жилище, средства коммуникации, орудия труда, быта, культы и т. п. В последние годы не без влияния зоологов нуклеарные формы «семьи», «ролевые структуры групповой жизни» приматов тоже стали считаться чем-то вроде культуры, включающей элементы социального опыта. Наличие элементов символического коммуникативного обмена, навыков и «традиций», «знаний» и «технологий» у предлюдей означает, что в культуре нет ничего специфически человеческого. В частности, в качестве феномена, общего для высших животных и человека, выступает «протокультура». В качестве системы заученного поведения она присуща как людям, так и животным.

Культура выступает по отношению к каждому отдельному человеку чем-то таким, чему он должен быть воспитан. Культура — это то, что создается задолго до рождения индивида и составляет общее наследство человечества. По своему значению она вполне сопоставима с генетическим и экономическим наследством. Культура выполняет роль своеобразного защитного панциря человека, который рождается плохо приспособленным к окружающему миру и вынужден строить для своего выживания искусственную среду обитания. В гуманитарных науках она изучается как продукт и творение человека.

С семиотической точки зрения культура проистекает из способности человека к символизации, при помощи которой складывается различение и классификация явлений, а также их интерпретация и объяснение. Символы отражают либо внешние предметы, либо внутренние интенции, а точнее, представляют собой сплав того и другого одновременно. Уже животное воспринимает и селекционирует явления на основе своих инстинктов и потребностей, а человек перерабатывает сенсорную информацию в соответствии со своими целями и задачами, которые во многом определяются его местом в системе общества как «сверхорганизма».

Культура также характеризуется способностью к активному преобразованию естественной среды в искусственную, удовлетворяющую потребностям человека. Благодаря труду человек может трансформировать природный материал в вещи и орудия как важнейшие составные элементы его искусственного мира. Именно во взаимодействии с ней и формируются так называемые личностные характеристики и способности человека.

## Антропология культуры

Среди различных модификаций антропологии (биомедицинская, эволюционная, физическая, социальная, философская и т. п.) может быть выделена и антропология культуры. При таком классификационном подходе ее можно определить как своеобразную генеалогию культурно-исторического становления человека. Она изучает человека как субъект и объект исторических изменений, как творца и как творение культуры. Такой проект весьма перспективен и позволяет освоить и объединить обширный, интересный и очень разнородный материал. К тому же историко-культурный подход, в отличие от философского или социального, позволяет избежать недостатков редукционизма, заставляющего выбирать среди различных автономных факторов какой-то абсолютный базис. Искусство и познание, мораль и насилие, сознание и бессознательное, рациональное и эмоциональное, а также другие теоретические оппозиции, не сводимые и не выводимые друг из друга, оказываются тесно переплетенными в повседневной жизни. Восстановление сложной и пестрой ткани, на поверхности которой обитает человек, изучение своеобразного антропологического мира, раскрытие его конкретных «исторических априори» кажется весьма увлекательной задачей, имеющей важное научное и педагогическое значение. Культурная антропология позволяет избавиться от слишком абстрактных схем и моделей, которые вынуждены принимать представители теоретической науки. Даже биологическая антропология, заикленная на проблеме сравнения человека и животного, исходит из догматического принятия сущности человека, которая усматривается в способности к познанию, труду, общению, социальной жизни и т. п. На самом деле люди познавали, любили, соблюдали мораль в каждую эпоху по-разному. Возможно, понятие сущности вообще неприменимо по отношению к человеку.

Нельзя не отметить изменений, произошедших за последние десятилетия в исторической науке, которая стремительно освобождается от засилья рационально-просвещенческих, идеологических, социально-экономических и морально-религиозных установок. Частная жизнь людей, искусство жизни, повседневность — вот что больше всего занимает современных историков. Однако оказалось, что эти феномены, представлявшиеся строгим теоретикам иллюзорными, незначительными, вторичными, не только автономны, но и весьма трудны для понимания. По отношению к ним плохо работает тяжелая артиллерия «сущностей», «смыслов», «целей», «законов» и других поня-

тий, используемых в «большой» истории для поиска надысторических факторов и закономерностей.

Культурная антропология связана с переориентацией, переоценкой перспектив. В этом смысле она восполняет недостатки прежних подходов к человеку и в какой-то мере является расплатой за слишком долгий интерес к «зеркалу», роль которого играло самопознание. Но такие колебания были уже не раз, и философия должна рассмотреть последствия и результаты тех или иных попыток критики и деконструкции рациональности. Поэтому трансформация социологии, культурологии, философии в историческую антропологию, описывающую повседневную жизнь, имеет не только предметный, но и методологический смысл. В предметном отношении историческая антропология тяготеет от исследования эволюции идей и духовного опыта к повседневности, к неинтеллектуальным типам опыта признания, к телесно-душевному структурам, которые не являются ни «характером», как даром природы, ни «вечными ценностями», которые от века предназначен исполнять человек. Понятно, что жизненные акты не сводятся к познавательным, и одних знаний недостаточно, чтобы жить. Кроме того, порядок жизни, будь то внешний политический или внутренний душевный (а часто один — это изнанка другого), не сводится к контролю или самоконтролю с позиции разума. Дух, как отмечал М. Шелер, бессилен и не обладает собственной энергетикой. Он «управляющий паразит», вынужденный применять против одних нежелательных аффектов другие и так извлекать свою выгоду. Но в таком случае сам он есть не нечто трансверсальное по отношению к власти, а всего лишь одна из ее форм. Может быть, в сегодняшнем отказе от универсализации разума и проявляются разочарование и страх, возникшие в результате подозрения, что разум не может рассматриваться как сила эмансипации, ибо он выступает ее диспозитивом.

Историческая антропология выводит нас в мир жизненных практик, где люди не только познают, но и рождаются и умирают, радуются и страдают. Философия жизни способствовала важным изменениям, ей обязаны своим появлением и феноменология, и фундаментальная онтология. Однако все-таки важно представлять трудности, когда отказываешься от истории идей, от накопленных исследований образа человека в зеркале его мысли, т. е. от истории самопознания, от истории теорий человека, в пользу распутывания сложной исторической ткани, в сетях которой пребывают люди. Кажется, что здесь нет нового и необычного, есть лишь повторение рутинного. Ведь как



ни странно, именно повторение и методичность, составляющие существо дисциплинарных практик, оказывают наиболее эффективное воздействие на человека. Даже мы, педагоги, понимаем, что повторение — мать учения. Казалось бы, истина должна дойти до всех сразу и навсегда. Своим ярким светом она разгонят мрак невежества и ведет к преобразению: «Я дам вам истину, и она сделает вас свободными». Истина доходит до индивида, но она не всегда управляет поведением людей. Открытия истины недостаточно, ее надо закрепить рутинным повторением, вот тогда идея овладевает массой. Известно, что на поведение людей наиболее значительное воздействие оказывает архитектура и кино, которые эффективно используют механизм привычки.

Исследование истории с точки зрения повседневной жизни, духовно-ценностных переживаний, телесных желаний — это чрезвычайно трудное в методологическом отношении предприятие. Сегодня история понимается как рассказ о том, как было. Но при этом историки во всем ищут смысл, разум. Но зачем история, если есть смысл? Формула «история — это придание смысла бессмысленному» радует, но и настораживает. Разве мы можем диктовать прошлому наши правила игры? В истории, которая репрезентируется формулой «рассказать, как было на самом деле», предполагается доверие как к рассказчику, так и к свидетелю событий прошлого. Но не только мы должны говорить об истории, но и ей должна быть предоставлена возможность что-то сказать нам, научить нас и судить нас. Только так мы можем лучше понять самих себя и, может быть, измениться в лучшую сторону. Ненарративная история существует уже так долго, что следы ее остаются в разнообразных современных институтах и практиках. Например, музей — это форма реализации позитивизма с его стремлением к чистой фактичности. Сегодня можно видеть протест против музеефикации и манифестацию частного коллекционирования и собирательства. В сущности, музей — это форма осовременивания, включения материальных останков прошлого в современный культурный пейзаж. Музей — это собрание образцов, некое калиброванное современностью прошлое. Эти образцы могут в дальнейшем репродуцироваться, тиражироваться и тем самым становиться доступными каждому, кто захочет украсить свой интерьер подручными вещами. Они уже не пугают нас, мы не стремимся избавиться от них, как это бывает сразу после культурной революции, когда вещи вывозятся на свалку, а картины поступают в запасники или на дешевую распродажу.

История — это собрание ценностей, часто имеющих высокий денежный эквивалент. Однако факт, что следы истории не только сохраняются в памяти, но и имеют материальное воплощение, не должен заслонять того обстоятельства, что коллекционирование — это своеобразная форма сохранения прошлого и его включения в настоящее. Наконец, есть еще история моды, костюма, жилища и т. п. Историки, ориентированные на поиски смысла и цели, не знают, что делать с этими, к счастью, любовно собранными и описанными свидетельствами прошлого. Им явно не хватает смысла, и поэтому к ним применяют конструирование в форме описания и интерпретации. Например, одежда превращается в знак или символ социального статуса. По-видимому, это неизбежно. Человек и его культура являются знаково-символическими образованиями. Но все-таки речь должна идти о коммуникации, т. е. о взаимодействии, взаимопереплетении разнородного, а не о поглощении одного другим.

Ориентация на артефакты предполагает учет историчности не только речи, но и зрения. Наш глаз, приученный к современным стандартным изделиям, взыскующий всего синтетического, сталкивается с грубыми естественными материалами, которые во многом диктуют форму и вид изделия. В материале прорывается дух: прекрасные готические соборы возведены из камня, а не из железобетона. Сталкиваясь с древними вещами, мы ощущаем нечто не похожее на современность. Даже язык может быть рассмотрен с его материальной стороны — в его звучании или начертании. Поэтому нельзя адаптировать под вкус современного читателя тексты прошлого. Если мы будем внимательны, то в шрифте и тоне старинного письма сумеем уловить своеобразие эпохи. Но ярче всего это демонстрируют нам старинные вещи. Правда, и они ассимилируются, стилизуются или прямо вставляются в современные интерьеры.

Естественно, что историк стремится заинтересовать своих слушателей, рассказывая увлекательные истории. Перед ним открывается опасная возможность отдаться художественному воображению, и ему очень важно удержаться от искушения перейти на поле литературы. Неудивительно, что два очень близких типа повествования на самом деле тщательно отделяются, хотя к этому стремятся только историки. Писатели же, наоборот, стремятся замаскироваться под историков и даже на практике стать ими. Дело при этом не ограничивается только отношением к фактам: писатель и историк могут быть в одинаковой степени внимательными к событиям, но неизбежно отличаются по методу. История колеблется между полюсами интереса и ней-

тральности. Даже если она описывает индивидуальные поступки, то неявно допускает, что кажущиеся мелкими и незначительными события на самом деле играли определяющую роль в мировой истории. Если в истории великих людей и уникальных судьбоносных событий описывались причины быстрых изменений, то в реконструкции повседневности, когда изучению подлежат не отдельные уникальные свершения, а имеющие значение всегда и для всех нормы, правила и обычаи, приходится допустить наличие медленных изменений и почти неподвижных структур. Именно они определяют ход времени, и так называемые «великие свершения» остаются в истории лишь в той мере, в какой они воздействуют на повседневную жизнь. Историки располагают материалом для реконструкции медленной истории с ее местами накопления, зонами консервации, а также точками насыщения, кризиса и наконец взрыва. Речь идет о материале, собираемом под рубрикой «история цивилизации», где фиксируются экономические, технические и хозяйственные структуры, демографические и географические изменения, повседневные формы жизни. Более того, еще со времен Маркса открылась перспективная возможность соединения политической истории и цивилизационного подхода. Однако эта возможность далека от действительности. Соединить эти программы не менее трудно, чем познавательное и оценочное отношения к миру. При переходе от одной парадигмы к другой меняется тип задаваемых вопросов. Если раньше выделяли героев и массу, отыскивали причинные связи между преступлением, виной и протестом, то в рамках цивилизационного подхода действуют иные абстракции и возникают новые своеобразные проблемы. Какие возможности предоставляют те или иные открытия, как менялось поведение людей в придворном обществе, как взаимодействовали между собой рынок и храм, к каким последствиям привела урбанизация жизни, чем объединены люди, живущие в современных мегаполисах?

Итак, медленная история характеризуется устойчивостью, однако изменения в ней также имеют глобальный характер. Прежнее описание истории как динамичных и непрерывных изменений, сознательно совершаемых людьми, было насквозь детерминистским, ибо один поступок вызывал другой, и задача ученого заключалась в объяснении того, что он был не случайным и спонтанным, а закономерным следствием первого. Согласно представителям новой исторической науки, множество людей действуют по-своему рационально, но в самых разных направлениях, и в результате получается нечто, чего никто не хотел и не планировал. История как бы выпала из-под власти

человеческого разума. Вместе с тем она обрела, точнее, обнаружила собственную власть и предстала как сила, подчиняющая себе политические, экономические, социальные решения и планы. Она не управляется больше желаниями и намерениями, ценностями и идеалами людей. Для ее описания оказались более пригодными математические методы, позволяющие работать с последовательностями, рядами, сериями событий, которые не находятся в причинно-следственной связи.

Изменения предстают в новой истории как сдвиги в самых фундаментальных предпосылках. Они имеют парадигмальный характер. Не отдельные люди, а структуры их взаимосвязей — вот что оказывается важным. Менталитет, рациональность, коммуникативные нормы, структуры повседневности — нечто, считающееся незыблемым, самоочевидным и не привлекающим внимания в силу своего постоянства, тем не менее изменяется, и эти точки ломки старых и формирования новых парадигм привлекают современных историков. Границы и пороги, смещения и трансформации оказываются предметом интереса людей, больше всего боящихся жить в эпоху перемен. Удивительно, что раньше, в общем-то, ради сомнительных идей люди были готовы жертвовать жизнью, в то время как сегодня страшит малейшее снижение жизненного уровня. Было бы поспешным объяснять это осознанием ценности «хорошей жизни». Скорее речь должна идти о незначительности сознательных усилий для движения по направлению к лучшему. Если эти усилия определены целями и проблемами, а последние возникают в рамках общей парадигмы, то какой смысл имеет изучать человека и надеяться на него? Человек сам всего лишь пограничное существо. Самое большее, на что он способен, — это осознание границы и попытки ее перехода. Но там его ждет хотя и другой, но все тот же порядок. Там он снова функционер структуры. Отсюда понятно, почему внимание исследователей истории переключилось с человека на те структуры, которые он исполняет, на службу которым он отдает свой разум и сердце. Но не является ли модель, согласно которой историческое время характеризуется длительным существованием фундаментальных структур демографического, экономического, этнического, национального, культурного и т. п. порядков, такой же конструкцией самой науки истории, какими были идеи человека, материального прогресса или классовой борьбы, определявшие ориентации историков в прошлом? Отрицать это было бы просто дремучей неграмотностью. Но никто не может знать того, чего не знают или не узнают другие. Тем не менее, призна-

вая равноправность различных подходов к истории, мы должны сравнивать их познавательные возможности и выбирать такие, которые выдерживают критическую проверку и отвечают интересам людей.

## Культура и общество

Как реконструировать историю общества? Является ли оно чем-то раз и навсегда данным или трансформируется в процессе исторического развития? Применимы ли греческие, римские и староевропейские понятия «политического» к современному обществу? С методологической точки зрения эволюционный подход к генеалогии политического является уязвимым. Историки размещают факты по схеме эволюции общества от этноса к народу и от него к нации. Такая позиция кажется вполне объективной и рациональной основой для взвешенной политики: да, сегодня еще есть остатки племенной жизни, а также существуют традиционные общества, где население чувствует себя подданными короля, но эти люди должны быть просвещены и воспитаны в демократическом духе и таким образом доведены до состояния нации. На самом деле такая псевдоэволюционная схема не более чем обобщение и оправдание колонизации так называемых «примитивных» народов.

Разумеется, нет возражений против того, что общественный прогресс идет от первобытной орды к современной демократии. Вопрос в том, куда девается наше примитивное наследие и как поступать при встрече с другим, не доросшим до современной стадии национального самосознания? В отличие от сторонников эволюционного и диалектического подхода, учитывающего кроме простого развития от низшего к высшему их борьбу, взаимодействие, трансформацию и сохранение старого, можно предположить, что «примитивное» существует не только в прошлом, но и в настоящем, внутри цивилизованного общества, внутри нас самих. И именно необходимость самопознания, а не простое историческое любопытство относительно того, как было раньше на самом деле, является основанием интереса к генеалогии политического. Государственный инстинкт нельзя представлять по аналогии с устойчивым вирусом, время от времени порождающим вспышки имперских амбиций. Столь же легкомысленно думать, что современное «постнациональное» общество в условиях глобализации породит толерантных космополитов. На самом деле именно сегодня наблюдаются интенсивные национально-этнические конфликты, про-

исходит новое разделение общества, возникают новые барьеры, в том числе и национально-культурного характера.

Современное понимание социальной общности дистанцируется от определения ее в терминах крови и почвы, а также языка и культурного мифа. Политическое сознание не сводится к идеологии и менталитету, хотя и является формой, видом или феноменом общественного сознания. Государство, по сути дела, понимается как гражданское общество, ядром которого становится третье сословие. Оно институализируется в форме национального собрания, которое представляет и выражает волю народа. Таким образом, возникает автономное национальное государство — республика. В этой истории несколько удивляет и настораживает то обстоятельство, что республика воспринимается как мать, рождающая, объединяющая и защищающая своих детей — народ. Зачем в чисто функциональную теорию гражданского общества вносится элемент кровнородственных связей и на знаменах республики появляется еще одно слово — «братство»?

В англосаксонской литературе под термином «национализм» понимались любые проявления национального. Это понятие имело скорее позитивный, чем негативный оценочный смысл. После окончания Второй мировой войны политический национализм оказался дезавуированным и стал восприниматься как негативный оценочный термин. Однако продолжающиеся национальные движения заставили исследователей преодолеть жесткое моральное различие и более основательно подойти к вопросу о роли наций в современном политическом процессе. Так возникли новые понятия — регионализм, сепаратизм, этнонационализм и т. п. Нейтральное, безоценочное употребление термина «национализм» привело к тому, что сегодня нация уже редко трактуется как политическая общность, а в основном рассматривается как культурное и даже этническое сообщество.

Назрела пора сблизить понятия «культурного» и «политического» и тем самым открыть возможность новым, более основательным исследованиям общества.

Прежде всего хотелось бы углубить представления о политическом и выявить как формы его проявления в истории, так и понятия, в которых его следовало бы описывать. Кажется естественным прилагать его к такому общему термину, каким является «сознание». Однако термин «сознание» в последние годы переживает инфляцию, вызванную его чрезмерно расширительным употреблением, и в новой исторической науке вытесняется понятиями менталитета и ментальности, обобщающими телесно-габитуальные факторы человеческого пове-

дения. «Политическое» не исчерпывается исключительно рациональными представлениями, а включает в себя привычки, обычаи, ритуалы, регламентирующие телесные акты. Поэтому коммуникация внутри социальной общности осуществляется посредством знаков, носителями которых являются голоса и лица людей, сфера звуков и запахов, архитектурные сооружения, городские структуры и т. п.

Тот факт, что современный «национализм» уже не вызван «кровью и почвой», а имеет во многом искусственный и даже спектаклярный характер, не означает, что его уже можно не принимать во внимание. Наоборот, именно возможность использования национального мифа в политических целях заставляет более внимательно исследовать механизм его производства и присвоения в современном обществе. Для этого имеет смысл заново перечитать работы старых авторов, писавших в эпоху грозных перемен, когда национальный дух был одет в военную форму. Мы осуждаем тех, кто призывал людей для защиты и процветания собственной нации пройти в армейских сапогах по чужим землям. Но мы не должны считать их кровожадными варварами, резко отличающимися от нас — мирных и цивилизованных людей. Сознание наших предков вовсе не ограничивалось низменными инстинктами, а содержало весьма возвышенные идеи, ради которых они оказались готовыми пожертвовать даже жизнью. Именно в свете опасности такого «возвышенного» культурного наследия следует внимательно отнестись к тому, как, кем, где и когда оно производилось. В последние столетия историческая память сохраняется и культивируется интеллигенцией, и прежде всего школьными учителями-историками, уроки которых и формируют политическое сознание. Поскольку национальные движения, добивающиеся политической автономии, усилили в наше время свою активность, несмотря на глобализацию и расширение международной интеграции, постольку приходится всерьез рассматривать аргументы старых дискурсов и пытаться противопоставить им не просто напоминания об «ужасном прошлом», а серьезный анализ современности.

Работа А. Токвиля «Демократия в Америке» (1835–1840) напоминает бердяевскую «Философию неравенства» (1918), в которой указывается на онтологическую природу государства. Токвиль размышлял, почему во Франции не удалось осуществить демократию, в то время как в Америке она развивалась надлежащим образом. Вывод его выглядит для теоретиков демократии шокирующим: человек не может вынести одновременно полную религиозную и политическую свободу; если у него нет веры, надо, чтобы он служил, а если он

свободен, — чтобы верил. Н. А. Бердяев писал о негативных нравственных последствиях демократии. Отвлеченная, ничем не ограниченная демократия легко вступает во вражду с духовностью, требующей не формального равенства и независимости, а внутренней работы, направленной на перевоспитание личности. Власть, полагал Бердяев, не может принадлежать всем. Тяжелая и ответственная обязанность управлять обществом должна быть возложена на лучших, избранных личностей. Но, в отличие от Токвиля, Бердяев предлагает не возрождение классовых или сословных привилегий, а опору на личность и народ: «Идее демократии нужно противопоставить идею самоуправляющейся нации»<sup>1</sup>.

На европейцев большое впечатление произвела работа Л. Дюмона «Номо Hierarchicus», в которой он описал кастовое общество с некой перевернутой позиции<sup>2</sup>. И раньше писали об иерархических обществах, но всегда оценивали их с позиций демократии. Дюмон же, видя болезни последней, поставил вопрос: не является ли иерархическое общество более эффективным в смысле сохранения целостности государства? Он разделяет две идеологии, соответствующие демократическому и кастовому обществам. Холистическая идеология придает значение тотальности и подчиняет части целому. Индивидуалистическая идеология, наоборот, придает значение автономному индивиду и пренебрегает социальной тканью. В либерализме индивид объявлен высшей ценностью, он не подчиняется никому, кроме самого себя. Дюмон настаивает на принципиальной непримиримости этих идеологий и поэтому расценивает попытки реанимации патерналистических отношений в рамках европейских обществ как фальшивые. Действительно, под лозунгами национального, идеологического, морального, религиозного единства на самом деле происходит деградация целостного социального пространства. Попытка же реализации призывов к единству чаще всего оборачивается политическим террором или расизмом.

Причина страданий от болезненного одиночества состоит в замкнутости человека в капсуле собственного существования. При этом люди отталкивают лекарство, которое может их спасти. Их может вылечить открытость другому, но ничто не вызывает такого отторжения, как необходимость быть с другим. Занимая место в автобусе, современный человек не хочет, чтобы кто-то сел с ним рядом и затеял

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990. С. 232.

<sup>2</sup> См.: Дюмон Л. Указ. соч.



разговор, поэтому ставит на свободное место сумку. Сегодня огромная армия психотерапевтов борется за разотчуждение людей, но никто не хочет вернуться к формам жизни традиционного общества, в котором солидарность людей достигалась телесными практиками воспитания открытости и бытия-с-другим.

В прошлом человек перемещался в своих ареалах не как изолированный автономный индивид, находившийся в конкурентных отношениях с другими индивидами, а в рамках спаянного телесными связями коллектива, который, в собственном смысле, образовывал то, что можно назвать местом обитания, наполненным знаками, образами, звуками и ароматами, издаваемыми окружающими его людьми и предметами. На основе господствующей индивидуалистической идеологии весьма трудно представить себе этот способ единения людей. Теория общественного договора затеняет роль сильных взаимосвязей в антропологическом исследовании. Сегодня мы вообще не понимаем, что за «дело» заставляет индивидов жить сообща, что за априорное стремление тянет живые существа друг к другу.

Императивной формой жизни людей всегда являлся коллектив, в котором принадлежность к группе определялась именно сильными связями, гораздо более сильными, чем те, что описывает теория коммуникации и даже романтические, коммунитаристские и организационные теории взаимодействия.

## Культура и повседневность

Словом «повседневность» обозначается следующее: сама собой разумеющаяся реальность, фактичность; мир обыденной жизни, где люди рождаются и умирают, радуются и страдают; структуры анонимных практик, а также будничность в противоположность праздничности, экономия в противоположность трате, рутинность и традиционность в противоположность новаторству. Реальность повседневной жизни, характеризующаяся ощущением фактичности, самоданности и очевидности, выступает как признаваемый всеми порядок. Феноменологическая социология раскрывает повседневное сознание как горизонт, в котором «уравниваются», типизируются различные частные перспективы. Следует признать эту способность обыденного сознания соединять природный, социальный и субъективный миры, образовывать общее поле понимания их различных смысловых интерпретаций.

Повседневность — это не только мысли и переживания людей, но и деятельность, регулируемая нормами и институтами. Поэтому

в противоположность абсолютизированной феноменологической программе можно предложить своего рода «топико-экономический» подход, рассматривая повседневность, во-первых, как сложную ткань переплетения различных порядков, компенсирующую ослабление или разрушение их в одном месте за счет усиления в другом; во-вторых, как сеть особым образом устроенных дисциплинарных пространств, в роли которых функционируют, например, храм и рынок, школа и фабрика. Они формируют, прежде всего, нужный тип телесности, а также нормы и правила действия, которые могут показаться теоретиком нестрогими, а моралисту — беспринципными и которыми человек вынужден руководствоваться в жизни.

Повседневность противопоставляется редкому, существенному, идеальному, теоретическому, метафизическому. Словом, за ней стоит различие высокого и низкого, культурного и некультурного, естественного и искусственного, истины и мнения. В современной теории познания повседневность все чаще рассматривается не просто как предмет исследования, поле приложения эпистемологической техники, а как основание познания. Она трансцендировалась, превратилась, с одной стороны, в нечто отсутствующее, символизирующее радикальную нехватку метафизики. Как сказал бы Ж. Лакан, — нехватку Другого. А с другой стороны, она стала чем-то фундаментальным, а именно своеобразным условием возможности того, что есть, т. е. теории и метафизики. Это похоже на статус травматического события. Оно конструируется ретроактивно, вводится психотерапевтом для снятия синдрома. Так же свет истины предполагает темный фон повседневности.

В поисках оснований знания современная философия обращается к допредикативному опыту практического взаимодействия людей и указывает на «жизненный мир» как на фундамент теоретического знания. Такой поворот имеет самые серьезные последствия, ибо традиционная философия критиковала мир повседневности как неподлинный, состоящий из полуправды и обмана, как мир мнений, где властвует не разум, а воля, направляемая страстями и сиюминутными интересами. Исследование повседневности, поневоле опирающееся на разного рода сомнительные факты, не входившие в зону строгой критики и перекрестной проверки историков, — нелегкая задача. Но не видеть в ней порядка значит быть слепым или представлять порядок только как порядок субординации знания.

Правила, по которым действуют люди, не являются предрассудками или заблуждениями, подлежащими критике и устранению. Та-

кое легкомысленное к ним отношение чревато опасными последствиями вообще, ибо от них не так-то легко избавиться, и критикой старой идеологии, в частности. Конечно, нормы и ценности, правила и представления людей обсуждаются в открытых дискуссиях, но оказывают кратковременное влияние на матрицы повседневного поведения. В свете раскрывшихся затруднений представляется разумным и целесообразным обратиться к изучению повседневных практик, в которых разнородные дискурсы переплетаются и уживаются. При этом необходимо подчеркнуть следующее.

1. Изучение и описание повседневных дисциплинарных пространств помогает понять реальные функции теоретических моделей и классификаций и контролировать последствия, казалось бы, формальных определений. Так, различение понятий «этнос», «нация», «народ», «класс», «граждане» и т. п. хотя и имеет «онтоисторическое происхождение», однако возведенное в ранг «всеобщей классификации», возведенное как сама истина, делает нас ее заложниками и приводит, в ходе попыток установления идентичности на основе того или иного понятия, к очень ответственным политическим и даже военным действиям.
2. Изучение дисциплинарных пространств повседневности раскрывает «место», в котором та или иная истина становится «убедительной». «Светящаяся самоочевидность сущности», «суть дела», возникающая в ходе разговора по «путеводной нити языка», — все эти ссылки герменевтики и феноменологии так же недостаточны, как и ссылки на бытие, природу, Бога или разум свободной общности. Истину нельзя объяснить и демоническими способностями видящего и говорящего субъекта. На самом деле, может быть, самым главным как раз и является «место», занимаемое говорящим в социальной иерархии, «институт», который он представляет. Другое дело, что «институты» сами живут человечинной.
3. Изучение и реконструкция структур повседневности необходимы, но дело не может и не должно ограничиться понятийным описанием ее феноменов и институтов, составлением категориальных схем и классификационных таблиц. Это было бы «диспозитивом» повседневности, еще одним ее обоснованием. Недостаточно трактовки ее как «традиции», ссылка на которую дает структурам повседневности теоретическую легитимацию. Прежде всего важно отделять повседневный опыт от феномена познания, исследования, где нас интересует истина и новая информация. Отличим

порядка повседневности от знания является повторяемость. Дело не столько в различии дисциплинарных и вербальных актов, как думал Фуко, сколько именно в повторении и привычке. Вербальные практики становятся важнейшей частью процессов повседневности также благодаря повторению, излишнему с точки зрения истины, которая вовсе не нуждается в том, чтобы ее знали все. Истина — всегда истина, даже если ее никто не знает. Порядок достоверного знания образован повторяемостью, которая создает привычку.

## **Культура и процесс цивилизации**

В XX в. произошла революция в историческом познании, которая по своему значению и последствиям не уступает революции в естествознании. Если раньше история определялась как «политика, опрокинутая в прошлое» (М. К. Покровский), то сегодня историки дистанцируются от сведения своей дисциплины к реконструкции политических движений или иллюстрации господствующей идеологии. Речь идет о широком преобразовании ранее господствовавших парадигм, в которых история рассматривалась как история деяний великих людей, как история человеческого познания или, шире, духа, как история морального совершенствования и т. п. Можно говорить и о более осторожном использовании социологического подхода к истории, выдвигающем на первый план исторической реконструкции социальные институты. Что же интересует современных историков? Чтение современных работ поражает не только удивительной «микроскопичностью» исторического видения авторов, которые обращают внимание на самые мелкие детали, пишут объемистые труды о небольших отрезках времени и изображают локальные точки исторического пространства, но и явным смещением интереса от истории рациональности к истории чувственности, от исследования высокой культуры или политики к повседневности.

Историков начинает интересовать мир воображаемого, которое определяет поведение людей в не меньшей степени, чем реальное. Тем более что под реальностью часто понимается представление ее современным историком, которое является не «самоданностью», а сложным конструктом, включающим различные предпосылки. Широко определяемый мир воображаемого включает ментальности, ценности, традиции и обычаи людей. Интерес новых историков все больше концентрируется на повседневности, полагаемой не чем-то низким,

а заслуживающим самого серьезного внимания, ибо без нее не может обходиться высокая культура, которая существует и выделяется на ее фоне. Поэтому мир повседневного взаимодействия, включая привычки и правила поведения людей, все чаще используется в качестве своеобразного базиса исторического понимания. По мнению А. Я. Гуревича, мировосприятие и культурная традиция, религия и психология суть та среда, в которой выплавляются человеческие реакции на внешние стимулы, не говоря уже о том, что широкий пласт поступков вообще диктуется сложившимися идеалами и культурными моделями, а не только материальными интересами.

Расширение исторической науки произошло также на основе признания важности этно- и культурно-антропологического измерения, благодаря которому не только идея человека, но и его жилище, одежда, системы родства и т. д. оказались весьма важными элементами того повседневного пространства, в котором, собственно, и происходит формирование человеческого. Оно не является какой-то «трансцендентальной» характеристикой, ибо в разные эпохи и в разных исторических условиях, в различных культурных пространствах «человеческое» исполняется по-разному.

Понятие цивилизационного процесса включает в себя не только технические достижения, но и организованность, упорядоченность душевной жизни, выражающейся в сдержанности и дальновидности, самоконтроле и самодисциплине, ответственности и порядочности. Таким образом можно если не преодолеть, то обойти излишне резкое разделение между культурой и цивилизацией, которое, подобно дихотомии духа и тела, имеет определенное учебное значение, но на практике приводит к многочисленным затруднениям. Вместе с тем введение в оборот такого понятия предполагает большую и кропотливую работу по выявлению, описанию и согласованию разнородного исторического материала, раскрывающую взаимопереплетение материального и идеального, политического и эпистемологического, рационального и эмоционального и других порядков общества. Такие попытки уже предпринимались в XX в., и можно указать на такие работы, как «Философия символических форм» Э. Кассирера, «Формы знания и общество» М. Шелера, «Протестантская этика и дух капитализма» М. Вебера и др. К этим авторам, раскрывающим вслед за К. Марксом взаимосвязи социальной и духовной жизни общества, в наше время добавились новые исследователи, предпринимающие грандиозную по своим масштабам попытку археологии культуры, в которой раскрываются зависимости между порядками вещей и зна-

ния (М. Фуко), дискурса и институтов (Ю. Хабермас) и даже капитализма и шизофрении (Ж. Делез, Ф. Гваттари). Кроме широко известных трудов М. Блока, Ф. Броделя, Ж. Ле Гоффа, особо хотелось бы отметить работы Н. Элиаса, посвященные исследованию психосоциогенетических особенностей или, как стало модным говорить, менталитетов людей, выполнявших в ту или иную историческую эпоху роль культурных «пассионариев». Эти труды имеют для нас исключительно актуальное значение, так как сегодня наше общество столкнулось на пути реформ с главной проблемой, от решения которой во многом зависит судьба России. И это проблема не столько приватизации, реструктуризации, демократизации хозяйства, сколько формирования свободных и одновременно ответственных цивилизованных граждан. При этом нельзя руководствоваться формулой: сначала сделать одно, а потом наступит другое. Человек — это творец и творение цивилизации. Не имея заданных природой инстинктов и места, он создает институты и в принципе может занять любое место. Но в этом таится угроза, ибо, как сказано еще в «Антигоне» Софокла: «Самое ужасное на свете — это человек».

Нечеловеческое в человеке выглядит особенно пугающим сегодня. Реакцией на него является интенсификация морального дискурса. Неудивительно, что возрождение России связывают с возрождением человека, который должен стать совершенным моральным и разумным существом. Чем архаичнее и грубее реальность, тем больше надежд мы возлагаем на внутренние моральные и духовные самоограничения. Но на самом деле репрессивное общество управляет не столько умами, сколько телами людей, используя при этом ограничения, запреты и наказания. Как свидетельствует процесс цивилизации, совершенствование человека не сводится к воздействию морально-философских наставлений. Во всякой культуре существуют дисциплинарные пространства, в которых происходит формирование необходимых социальных качеств. Чаще всего повседневное поведение расценивается в философии как нечто «неподлинное», что должно быть исправлено разумом, моралью и правом. Но на самом деле такая конфронтация является неплодотворной и, как правило, приводит к образованию двойного сознания: сам о себе человек думает возвышенно, а поступает по правилам поведения, принятым на той территории, в которой он проживает. Кроме абсолютизации разума и морали, встречается другая, противоположная позиция, отстаивающая приоритет почвы и крови. Она выглядит достаточно здраво: если человек живет на земле, то он не должен засматриваться

на небо — так можно провалиться в яму. Однако если разум и мораль обещают достижение единства, то приоритет почвы и крови разъединяет людей, ибо культивирует образ чужого.

Выход из этих трудностей и дает теория цивилизационного процесса, в которой прослеживаются взаимосвязи моральных и повседневных, рациональных и чувственных, телесных и духовных практик производства человека. Это дает не только теоретические результаты, но и эффективные рекомендации. Успех нашей цивилизации во многом был связан с тем, насколько людям удавалось создать для своих нравственных идеалов соответствующие социальные и культурные пространства. Хорошим примером этому служит конфронтация храма и рынка. Большинство людей считают христианство исключительно духовным явлением, а верующих — чем-то вроде больших ученых, сведущих в спиритуалистических явлениях. Идеология раннего христианства была направлена против богатства, власти, труда, знания и даже брака. Христианин надеялся на град Божий и не занимался благоустройством земной территории. Как тогда объяснить решение императора Константина, принявшего христианство в качестве государственной религии? Многие полагают, что это и привело к падению Рима, так как христиане сыграли роль «пятой колонны». Эти оценки имеют своей предпосылкой вышеуказанную дилемму. На самом деле решение Константина было весьма мудрым и имело огромные последствия для развития цивилизации. Христианизация европейских государств и Руси способствовала тому, что в них соединились материально-природные факторы и духовно-моральные ценности, и местом такого соединения стал христианский храм. Константин принял христиан под свое покровительство и дал им дом на земле. Теперь они могли не только мечтать о царстве Божьем, но совершенствоваться, любить и защищать свое государство.

По мере развития цивилизации наряду с храмом выросло другое культурное пространство — рынок. Если в храме люди объединялись на основе сострадания и прощения, то рынок формировал автономных конкурирующих индивидов и разъединял их. Ценности рынка и храма разделились. Однако в Западной Европе удалось согласовать эти пространства, в то время как у нас они были попросту разрушены. Так, М. Вебер описывает капитализм как совпадение религиозных и экономико-политических ценностей. Цивилизованный капиталист меньше всего похож на карикатурную фигуру с большим животом, в который попадают продукты эксплуатации голодных рабочих.

В России после Октябрьской революции цивилизационный процесс потому пошел иным путем, что власти не удалось соединить ценности храма и рынка. Вместо свободных автономных индивидов, на которых делали ставку западники, вместо смиренного народа-богоносца, на который надеялись славянофилы, на улицы Петрограда высыпала голодная озлобленная толпа. Поэтому перед победившими большевиками стояла принципиально новая задача: как управлять этим коллективным телом. Для этого и были созданы взамен храма новые общественные пространства — дворцы культуры, парки отдыха, площади, на которых проходили митинги и демонстрации. Однако при этом власть опять просмотрела магистральное направление цивилизационного процесса и даже пыталась противостоять ему при помощи идеологии. Если на уровне повседневности протекал процесс урбанизации, сопровождающийся созданием пространств индивидуальности, и прежде всего отдельных квартир, борьбой за комфорт и независимость, то на уровне идеологии власть все еще руководствовалась идеалами коллективизма. Между тем на культурно-цивилизационном уровне эти идеалы не подкреплялись, и поэтому созданные для объединения коллективного тела пространства постепенно пустели. Собственно, перестройка и оказалась следствием несоответствия старой идеологии периода классовых боев менталитету людей, сформировавшихся в более комфортабельной среде.

Если открыть переписку Плиния с Траяном, то поражает несоответствие обсуждаемых там мелких вопросов положению авторов. Почему римляне строили бани, театры, форумы, и не только в Риме, но и в завоеванных странах, а не ограничились идеологической пропагандой духовного и прочего превосходства римской культуры? Если воспринимать баню так, как она изображается на средневековых картинках, то упорство римлян непонятно. Она и сегодня воспринимается как зона повышенной опасности. Именно так баня отражена в средневековых «комиксах»: на первой картинке изображен собирающийся в баню муж и негодующе реагирующая на его сборы жена. Она знает, зачем он берет так много денег и тщательно прихорашивается. И действительно, на следующей картинке изображается муж, предающийся в бане пьянству и разврату. И третья картинка, где раздетый, обобраный и избитый муж выброшен из бани, закрепляет представление о бане как притоне, куда не следует ходить. Моральным пространством в Средние века считался прежде всего храм. Напротив, у римлян баня была частью повседневного порядка и связывала свободное время граждан, оберегая их от опасных антиобщест-



венных аффектов. И даже бои гладиаторов были формой канализации влечений.

## Природное и культурное

В философии и гуманитарных науках человек определяется как носитель разума. Он принципиально отличается от животных своей разумностью, позволяющей сдерживать и контролировать телесные влечения и инстинкты. Благодаря разуму он постигает законы мироздания, открывает науки, изобретает технику, преобразует природу и создает новую среду обитания. Кроме разумности можно назвать и другие духовные характеристики человека: только у него возникает вера в Бога, различение добра и зла, осознание своей смертности, память о прошлом и вера в будущее. Только человек способен смеяться и плакать, любить и ненавидеть, судить и оценивать, фантазировать и творить. В своей критике естественнонаучного определения человека представители гуманитарного подхода отметили принципиальную открытость и незавершенность человека, который не имеет данных от природы инстинктов, обеспечивающих выживание. Более того, человек как биологическое существо является слабым и уязвимым по сравнению с животными, и поэтому не ясно, как он мог столь успешно конкурировать с ними, что стал самой могущественной на Земле силой.

Долгое время эти два противоположных подхода к человеку абсолютизировались и иногда стимулировали, а чаще препятствовали развитию друг друга. Между тем тот факт, что человек является историческим, социальным и культурным существом, дает возможность преодоления сложившейся оппозиции духовного и телесного и тем самым открывает путь для новых плодотворных программ как естественнонаучного, так и гуманитарного познания человека. Его так называемая «природа» не является чем-то заданным, а строится в каждой культуре по-своему. Поэтому нет оснований говорить о врожденности агрессивности или, наоборот, солидарности, так как природные задатки, которые есть у каждого человека, успешно подавляются или, наоборот, развиваются обществом. Люди буквально всему должны были научиться сами, и все, что они умеют, — это продукт культурного развития, воспитания и образования. Человеком не рождаются, а становятся. Это приводит к осознанию односторонности абстрактно-теоретических позиций: если наука игнорировала специфику человека и его уникальное положение в ряду других живых су-

щество, то философия, ориентированная на идею человека, оставляла вне поля своего внимания интересные данные и оригинальные программы исследования, разработанные представителями биологической антропологии и этнологии. Вряд ли можно спорить с тем, что человек — это такое существо, которое ищет и находит представление о собственной сущности и строит свою жизнь в соответствии с этим идеалом. Будучи не завершённым природой, он осуществляет себя в культуре и даже самые простейшие жизненные акты реализует не инстинктивно, а в соответствии с общественными образцами. Отсюда многообразие форм хозяйства, семьи и общения. Чтобы творить — необходимо иметь образ творимого. Так человек вынужден спрашивать себя, что он есть. Он изменяет себя благодаря познанию, и в этом причина недостаточности объективистского подхода к человеку. Если вещи равнодушны к познанию, ибо познание не меняет их сущности и они движутся по своим законам, то человек, не имеющий фиксированного и заданного места в мире, сам должен определить себя и свою позицию, чтобы реализовать и утвердить себя. Идея человека не является чем-то совершенно нереальным. Так, успехи греческой цивилизации во многом обязаны самопознанию человека как разумного социального существа. С новой силой идея человека возродилась в эпоху Ренессанса, а в Новое время открывшейся бесконечности Универсума человек противопоставил готовность к бесконечному познанию и самосовершенствованию, что эффективно содействовало развитию века просвещения и прогресса.

Традиционная схема человека базируется на дихотомии духа и тела, но само их различие является подвижным. Античность не только не признавала репрессивно-аскетического отношения к телу, но и культивировала заботу о нем в форме гимнастики, диетологии и т. п. Нагота человеческого тела, запечатленная в античной скульптуре, свидетельствует о том, что красивое и гармонично развитое тело являлось столь же высокой ценностью, как и красивая речь, и поэтому не должно было скрываться от глаз людей. Христианское Средневековье стало стыдиться тела, но его политика также не сводилась к аскезе и запретам. Всякая культура строит свой образ тела, и для средневекового общества таковым была одухотворенная плоть, контролирующая, дисциплинирующая и сдерживающая аффекты и желания.

История тела в культуре опровергает узкорационалистическое понимание человека и заставляет дополнить традиционный набор телесных и разумных качеств новыми духовными константами, определяющими порядок душевных переживаний. Если ранее полагали,

что всеобщие и необходимые понятия и принципы достижимы лишь на основе разума и что чувства и переживания людей индивидуальны и противоречивы, то внимательное изучение способов формирования телесных и душевных качеств человека позволяет утверждать, что желания и страсти человека не осуществляются как попало, а опираются на достаточно твердый порядок, выражающийся в ценностной структуре личности. В любви и вере человек выходит за рамки животных инстинктов и определяет себя высшими ценностями, которые он считает божественными или общечеловеческими. Таким образом, в беспорядочной борьбе слепых страстей и эгоистических интересов открываются события и переживания, которые присущи человеку как человеку: страх, забота, тревога, свобода, ответственность. Конечно, такого рода аналитика характеризует структуру современных переживаний и не является универсальной для любых культур. Однако в ней нашли отражение сущностные характеристики человека и его места в бытии: он отличается от животных осознанием своей смертности. Слабый и незащищенный, как былинка в поле, он становится равным могущественной природе благодаря познанию и культурному творчеству.

Ситуация, в которой оказался человек в XX в., хорошо выражена словами М. Шелера: человек сегодня не знает, что он есть, но он знает, что он этого не знает. Путь человека проблематичен, и в этих условиях уже бессмысленно пытаться определить вечную идею, суть и назначение человека. Отвечая на вызов времени, он сам должен осознать свое назначение в мире. Эта неспециализированность и незавершенность человека, отличающая его от вещи, означает и нечто позитивное, а именно открытость миру. Только человек имеет мир, тогда как животное — лишь среду обитания. Это дает возможность свободы и творчества: отсутствие готовых инстинктов вынуждает создавать собственный порядок. При этом человек может стать не только выше, но и ниже животного, и его путь полон опасностей. Если животное царство, несмотря на его видимую жестокость, устроено в целом достаточно гармонично и соответствует условиям окружающей среды, то мир людей полон противоречий, источником которых является самодостаточность, автономность человека: он является такой частью целого, которая одновременно репрезентирует весь род, и поэтому склонен к самовозвышению.

В XIX в. человек был поставлен в ситуацию изначального творчества и романтического одиночества в великом выборе между божественным и земным. В XX столетии свобода самопроектирования огра-

ничивается наличным бытием, и поэтому человеческое существование характеризуется чувством заброшенности. Если вера придавала цель и смысл даже неразумному, жестокому, бесчеловечному в этом мире, то ее утрата обернулась беспомощностью человека перед лицом несправедливости, неразумности смерти. Возникает нигилизм как реакция на утрату смысла жизни. В результате все прежние культурные и духовные ценности подверглись переоценке, и прежде всего это затронуло нормы христианской морали. Она рассматривалась не как эффективное средство сохранения порядка, а напротив, как орудие репрессий против сильных личностей, имеющих смелость отстаивать приоритет собственных желаний. Вслед за Ф. Ницше отрицание расхожей гуманистической морали было наиболее радикально продолжено Ж. П. Сартром: сущность человека не предшествует его существованию, он проектирует себя сам и обречен на свободу и ответственность, которую уже не может перекладывать на Бога. При этом он вынужден занять место не только Бога, но и Дьявола. Идеи экзистенциальной философии, к родоначальникам которой относятся и русские философы Н. Бердяев и Л. Шестов, исходят из крайне развитого в европейской цивилизации чувства индивидуализма. Если у И. Канта автономность человека предполагала самоограничение в виде признания морального императива не делать другому зла, то в XX в. приоритетной становится идея о независимости человека, которая выражается в отрицании не только моральных, но и социальных обязательств. Парадокс в том, что на фоне философии индивидуализма происходило «омассовление» общества: под видом уникального подсовывалось серийное.

Исходя из допущения Ф. Ницше о безграничной пластичности человека, философы-экзистенциалисты недооценивали цивилизационное значение культурных форм повседневности и считали их репрессивными, подавляющими индивидуальную свободу структурами власти. Творчество действительно связано с преодолением необходимости и освобождением от природного и социального принуждения. Но именно поэтому оно легко переходит в произвол, а разрушение сложившихся форм культуры нередко оборачивается властью утопий и фантазий. Платон, Аристотель, Кант, Гегель и другие философы-классики ограничивали волю человека идеальными нравственными нормами. Но в XX столетии человек занял место, ранее принадлежавшее Идеям, Природе и Богу. Он сам стал считать себя творцом и ниспровергателем ценностей. Между тем творчество — это не просто создание нового, но и исполнение необходимого, служение

тому, что выше человека, и его смирение перед ним. Только в случае признания ценности природы, других людей и уже имеющихся культурных традиций и произведений возможно сохранение и развитие человечества.

Всякая культура предполагает культуру чувств, которые не остаются неизменными, а облагораживаются и цивилизуются, используются для достижения рациональных целей и идеалов. Человеческие эмоции и рациональные планы тесно переплетены друг с другом, и поэтому можно говорить о «психологизации» разума и «рационализации» чувственности как о взаимосвязанных сторонах исторического процесса, который выражается в установлении единого порядка. Этот порядок не создается сверху усилиями философов, но и не возникает спонтанно. Дифференциация жизни, появление различных сословий, централизация власти — все это приводит к тому, что телесное насилие и личная зависимость постепенно уступают место праву как форме организации жизни. И хотя право также первоначально связано с насилием, надзором и наказанием, постепенно все большее значение в обществе придается самодисциплине и ответственности. Так возникает важная задача самоорганизации внутренней душевной жизни, управления своими чувствами, желаниями и аффектами.

То, как решалась эта задача, совершенно пропущено теми историками, которые опирались на узкорационалистическое определение культуры. Механически отделяя духовный и технический компоненты, они дали повод последующему противопоставлению «культуры» и «цивилизации». На самом деле цивилизация не сводится к научно-техническим или экономическим достижениям. История культуры обнаруживает медленную и кропотливую работу, направленную на самоконтроль поведения, сдерживание порывов чувства, следование правилам.

Важную роль в этом цивилизационном процессе выполняют прежде всего школьные воспитатели и педагоги. К числу первых оставивших яркий след наставников юношества относятся Сократ и его ученик Платон, которые непременно обращались к молодым людям с вопросом: заботишься ли ты о себе? Забота о себе при этом предполагала не только заботу о теле, формированию которого общество всегда придавало значение: сильное, тренированное тело необходимо воину и работнику и поэтому всегда выступало символом мощи государства, что и объясняет изобилие обнаженных мужских тел на монументах, памятниках и надгробиях. Наряду с гимнастикой, диетикой и аскетикой философия служила средством развития и враче-

вания души. Она воспитывала волю и мужество жить, терпение, благородие, рассудительность и добродетель. Эти качества, полагал Платон, необходимы всем, но особенно тем, кто призван управлять государством.

Нельзя не учитывать культурное значение этоса (нравы, этикет) лидирующих социальных слоев, например, благородных сословий, формирующих стиль сдержанного поведения, которое характеризуется правильной речью, хорошими манерами и учтивостью. Если в Средние века цивилизованное поведение охватывало незначительную часть населения, в основном придворное общество, то после перехода власти от военного (рыцарского) сословия к гражданскому (буржуазному) этос благородного сословия распространяется на более широкие слои населения. Вместе с тем буржуазное общество преобразует рыцарский и дворянский этос на основе более рационального планирования, расчета и тем самым увеличивает человеческую дальновидность. Такая сдержанность, срывавшая эксцессы, имевшие место прежде, стала источником новых проблем. Сегодня человек уже не может непосредственно разряжать напор страстей, поэтому возникает сильное напряжение между его внутренним Я и теми требованиями, которым он вынужден подчиняться. Общество пошло по пути изобретения разного рода компенсаторных способов разрядки: спортивных зрелищ, дискотек и т. п., но они не освобождают человека от беспокойства и заставляют его прибегать к разного рода наркотикам, стимулирующим искусственные желания. Нормализация ненормального остается одной из главных проблем современной культуры.

Одной из эффективных форм моделирования человеческого поведения всегда было искусство, и особенно художественная литература. Читатель художественного произведения не только получает наслаждение от текста, не только погружается в некий идеальный мир, свободный от давления повседневных забот, но и учится видеть, оценивать и переживать окружающий мир так, как это делают его любимые герои. Историки духовной культуры издавна обращали внимание на цивилизующее воздействие литературных героев, задающих высокие образцы для подражания. Воспитанные на книжности, они, однако, не смогли понять и принять тех новых форм массового искусства, которые получили распространение в XX в. В результате возникло широко распространенное противопоставление массовой и элитарной культуры. Классическое общество опиралось на жесткие правила и нормы, законы и разного рода неписанные традиции, упорядочивавшие человеческое поведение. Однако они вовсе не

предоставляли простора развитию индивидуальности. Конечно, и современные, кажущиеся разнообразными, удовлетворяющими любые вкусы и потребности мода, литература, пресса на самом деле задают жесткие и к тому же идеологизированные стереотипы поведения. Однако распад единообразного порядка, признание различных стандартов рациональности, характерные для современных больших городов, создают более благоприятные условия для творчества и индивидуальных форм жизни. Новые формы коммуникации, релятивизация представлений о рациональности, эстетических и даже этических требований выдвигают перед деятелями культуры новые задачи. Они утрачивают право думать или творить за других, утрачивают свое право на единоличное владение культурным капиталом, вынуждены действовать в условиях конкуренции и учитывать потребности масс. Вместе с тем это не исключает создания эффективных культурных образцов для воспитания и образования масс. Действительно, массовый зритель желает смотреть именно «мыльные оперы», но что мешает художнику вводить в этот жанр классические или, напротив, авангардистские образы и идеи, как это научились делать выдающиеся представители детективной литературы?

Основанием пессимизма в отношении современности выступают не только утрата некоторых достижений прошлого, но и слишком узкие представления о культуре как о высших произведениях духа. Ведь на самом деле во всякое время была своя повседневность, и история свидетельствует, что как раз за фасадом достижений в сфере художественного, научного, религиозного творчества нередко скрывались бедность, угнетение, бесправие и элементарная безграмотность населения. Для выработки верных ориентаций развития необычайно важным представляется усвоение современных представлений о культуре, которые существенно отличаются от классических. Они опираются не только на интеллектуальные и художественные достижения, но и учитывают повседневную жизнь.

Понимание эволюции культурных традиций предполагает более емкий образ культуры, который сегодня сложился на основе изучения широкого исторического, социологического и этнографического материала. Современный подход не ограничивается познавательными или оценочными критериями, а учитывает широкие культурные параметры, включающие идеологические, экономические, социальные и индивидуальные факторы поведения, а также речь, коллективную память, менталитет, чувство времени, символику пространства и т. п. Исследования социологов труда и досуга также расширяют

рамки культурных ценностей и дополняют их изучением отношения к работе, формирования чувства хозяина или корпоративности, образа руководителя или стандартов управления. В развитых странах культурантропологические исследования, касающиеся природы чувств и желаний, стали интересовать не только узкий круг ученых, но и предпринимателей, которые делают деньги на производстве впечатлений, т. е. в сфере услуг.

Сегодня человек рассматривается не со стороны своих абстрактных (моральных и рациональных) идеалов, а в единстве с биологическими, социальными и повседневными структурами жизнедеятельности. Нормы, верования, образцы поведения, речи, ритмы труда и отдыха образуют основу порядка как общественной, так и индивидуальной жизни человека. Эта повседневная система порядка не является неизменной, а эволюционирует в ходе общественного прогресса. Современная ситуация характеризуется снижением репрессивности давления традиционной культуры и состоит в признании многообразия в рамках единой культуры различных субкультур и, в частности, молодежной. С большим уважением, чем раньше, люди оценивают индивидуальный стиль жизни и поведения. Культура приобретает все большее разнообразие и не сводится больше к духовному творчеству, а охватывает разнообразные формы жизни, общения и поведения. Значимыми культурными критериями являются уже не столько идеи, сколько реальные цели, потребности, правила, роли, коммуникативные и семантические коды общения.

## **Антропология интимного**

То, что моя мысль составляет мое личное внутреннее переживание, которое скрыто и недоступно для других, что мои знания и идеи принадлежат исключительно мне, что содержание книг и других текстов раскрывается благодаря рефлексии познающего субъекта, — все эти представления лишь короткая вспышка на фоне массивной психической реальности, имеющей более длительную историю. Наши важные идеи вряд ли имели в прошлом хоть какое-нибудь значение. Древний человек был гораздо больше озабочен окружающим миром, чем собственными переживаниями. Представление о приватности идей не имело смысла ни для его собственного опыта, ни, тем более, для общества, в котором он жил. Долгое время он вообще не имел в социальном пространстве своего отдельного места и даже не мечтал о нем. В небольших коллективах дело одного является делом, мыслью и за-



ботой остальных. В «культуре стыда» внутреннее переживание скрывают и не обнаруживают, так как от аффектации личных переживаний страдают другие. Скрытые мысли для палеолитического человека — чудовищный нонсенс.

Представление о своем внутреннем, куда имеет вход только сам субъект, возникает не раньше античности, когда появились мудрецы, называвшие себя философами, которые были предшественниками современных интеллектуалов. По их мнению, только собственная мысль может быть истинной. Лоном для таких людей является собственная голова: свободная мысль приходит неожиданно, вынашивается в пещере своего сознания, а не навязывается извне. Здесь утрачивается аксиома, что мысль одного — это мысль другого, что практически означало: того, что я не думаю сам, я не могу ожидать от другого.

В дифференцированном обществе психотерапевты вынуждены тратить значительные усилия на то, чтобы привести чувства и мысли людей хоть в какое-то соответствие, иначе патогенные микробы создадут угрозу существованию общества. Имеются медиа-физиологические основания того, что в древней социосфере мысль была открытой величиной: человеческий мозг, как и гениталии, в принципе является парной системой. Мысль возникает в процессе общения по меньшей мере двоих людей. Если высказывание «мой живот принадлежит мне» имеет смысл, да и то с натяжкой (даже пища, помещенная в желудок, лучше всего вкушается в хорошей компании), то высказывание «мой мозг принадлежит мне» морально не воспринимается. Оно не может означать, что я являюсь творцом и собственником мысли, ибо мысль является продуктом сотворчества с другими.

Церебральному индивидуализму противостоит вера в то, что мозг работает только в игре с другим, т. е. если включен в ансамбль. Один мозг — лишь медиум того, что делает другой мозг. Только в отношениях с другим я могу обнаружить собственное своеобразие, только резонируя с ним эмоционально, я могу мыслить. Если алфавитная коммуникация основана на дистанции, то эмоциональная — на близости мозгового и нервного коммуитаризма. Книга, как и отшельничество, требует одиночества, тишины, пустыни. Эмоциональная коммуникация предполагает наличие другого, близкого и родного человека. На самом деле мысли и чувства взаимосвязаны: и в античности, и в эпоху Возрождения, в эпоху книг и лекций возникает «республика ученых», основанная на дружбе. Даже в социально пустом пространстве пустыни голос и взгляд отшельника обращен к Богу, а молитва — это попытка обратить на себя Его внимание.

Облик, лицо, манеры, жесты — все это продукты культивации внешнего тела. Но то, что нравится или не нравится в нас другим, мы не ощущаем. При этом мы озабочены своим видом, стараясь представлять себя другим и хорошо выглядеть в глазах окружающих нас людей. А что такое внутреннее тело: душевные переживания или объективное состояние наших внутренних органов? Ребенок вынашивается матерью, и ее лоно образует ту первосферу, которая является колыбелью человека. Когда он рождается, первый акт цивилизации состоит в перерезании пуповины. Есть еще плацента. Древние считали эту оболочку родным братом новорожденного, духом-хранителем или ангелом. Плацента фараона или китайского императора хранилась и почиталась особо. Где же сегодня наш самый интимный друг и брат, в сфере которого мы находились, когда были совершенно беспомощными, изолированными и одинокими? Сегодня плацента либо выбрасывается на свалку, либо перерабатывается для изготовления косметических омолаживающих веществ.

И сегодня, когда, окончательно выдохшись, мы приползаем с работы домой, когда уже больше нет сил общаться, мы забиваемся под одеяло и накрываем голову подушкой. При этом остается непроясненным, откуда возникает ощущение дезинтегрированности с миром. Поиски интимного единства с другим, желание любви и стремление иметь друга, двойничество, братство и другие символические мотивы человеческого бытия в мире вытекают из дородового существования ребенка в утробе матери.

Время человеческой жизни в европейской культуре исчисляется со дня появления на свет, в то время как китайцы начинают его со дня зачатия. По их традиции новорожденному начисляется один год. Это свидетельствует о том, что время, проведенное в утробе матери, не является совершенно пустым, а напротив, может быть самым важным. Согласно легенде, Лао Цзы провел в утробе матери 81 год. В европейской культуре это время считается пустым для самосознания, так как ребенок в утробе матери не является ни мыслящим, ни говорящим существом, т. е., строго говоря, не является человеком.

Утрата материнского лона — вот первая метафизическая кража. В «круге первом» нашего бытия, когда мы уютно покоились в плаценте и благодаря пуповине, связывавшей нас с матерью, постоянно подпитывались ее кровью, не только отсутствовало разделение на субъект и объект, но и любое другое деление. Лона матери — это и есть первоначальная коммуна, о восстановлении которой мы все время мечтаем. Выход на свет, разрезание пуповины, первый глоток возду-

ха и громкий плач — вот что характеризует наше рождение. Мы всю жизнь хотим оставаться сосущими младенцами, ибо оральная связь — это самая интимная связь кормящей матери и ребенка, самое прочное единство. Отношения с другими, так или иначе, строятся на этой основе. Оральное единство сохраняется в виде пения и восприятия музыки. Здесь также трудно провести черту между субъективным и объективным, ибо мы не можем сказать, где звучит музыка — вне или внутри меня. Правильнее сказать, что мы растворяемся в ней. Это желание раствориться, слиться с первоначальным единством, с которым мы были связаны в эмбриональном состоянии, влечет молодых на дискотеки. Только там автономные изолированные городские индивидуалисты могут удовлетворить свою жажду контакта. Тоска по единству утоляется также голосом, который напоминает нам о волшебном шепоте матери, дарующей свое молоко. Наконец, магнетопатия, завораживающие глаза другого, воздействие его взгляда также связаны с первоначальным взглядом любящей матери. Так мы можем объяснить значение лица. Какие бы социальные конструкции лица мы ни брали, они, так или иначе, должны сохранять связь с тем лицом, которое склонялось над нами в детстве.

Образ младенца, сосущего материнскую грудь, особенно часто изображался в христианскую эпоху, причем именно тогда отношение к детям было, мягко говоря, сдержанным. Можно предположить, что образ Мадонны с младенцем в конце концов подействовал смягчающе на ожесточенные тяжелой жизнью сердца многодетных матерей, и они стали более бережно относиться к детям. Точно так же можно предположить, что византийская Богоматерь (Одигитрия) гуманизировала наших предков. Но между образами Одигитрии и Мадонны лежит глубокая пропасть. На византийской иконе Богоматерь светится потому, что отражает льющийся на нее сверху божественный свет. Младенец в ее руках похож на засушенные мощи святого. Когда я смотрю на него, то вижу не красивого проповедующего Христа, а вспоминаю его ужасную смерть. Озабоченный младенец с морщинистым челом на руках Одигитрии либо давно не кормлен, либо слишком рано повзрослел, ибо отягощен нечеловеческой заботой, грядущими ужасными муками. Как он связан со своей земной матерью — это совершенно неясно. Запеленутый младенец в ее руках скорее символ некой власти, как скипетр (кнут) и держава (мир) в руках императора, и он работает на культ Богоматери, которая, как и ее ребенок, наделена божественной миссией. Младенец Христос на православной иконе, может быть, лучшая иллюстрация к хайдеггеровской

заброшенности. Если не знать, что перед нами Спаситель, то из-за отсутствия его связи с матерью возникает впечатление его полной отчужденности: никто не ждет его в мире, и он бесконечно одинок. Его мать — с лицом круглым как луна — смотрит своими огромными глазами не на него, а на нас, точнее сквозь нас. Ее взор если и не леденит, то завораживает зрителей. Глаза Богоматери не лишены чудесного внутреннего света, эманулирующего любовь, они зовут припасть к ее коленям и обещают защиту: страждущие, молитесь — и будете прощены. Богоматерь и у нас, и на Западе символизирует материнскую любовь и материнское прощение. Именно поэтому она почитается несколько иначе, чем икона Христа. Одигитрия смотрит прямо, но сквозь зрителя. Чем она единит нас, воспринимаем ли мы ее как свою символическую мать? Могут ли сказать поклоняющиеся ей, что они «братья и сестры во Христе»? Ведь не ясно, является ли Христос нашим самым близким братом или он все же ближе к строгому Отцу, стоящему на страже закона.

Образ Мадонны начал изменяться в эпоху Возрождения в сторону сходства с молодой женщиной, кормящей грудью здорового веселого младенца. Мадонна стала изображаться прежде всего как мать: ее взор направлен на ребенка, и ему она отдает всю свою любовь. Этот образ выражает новый приватный, семейно-родственный союз матери и ребенка. Мадонне явно не до нас, свет ее глаз льется в глаза ребенка, а главное, ему она отдает свое молоко. Пожалуй, союз дающей грудь и сосущего ее не менее, а может быть, даже более прочен, чем союз сияющих лиц, доверчиво смотрящих в глаза друг друга. Но икона — это ведь не «семейный портрет в интерьере» и не фотография в альбоме или, как у американцев, в бумажнике. Да, мы умиляемся фотоизображениям жен, детей или внуков наших приятелей (часто наше знакомство с семейством наших друзей или родственников этим и ограничивается — все виртуализируется). Это, может быть, как-то единит нас: мы глубже сочувствуем друг другу, ибо видим, что и наши друзья обременены такими же заботами, как и мы. Но этот новый порядок единства, опирающийся на признание частной жизни, вовсе не бесспорен. Во всяком случае, православие решительно протестовало против превращения иконописи в бытовую живопись.

Современная история и, тем более, рационалистическое мировоззрение, в основе которого лежат представления об объективном мире, как он смоделирован в науке, и о познающем субъекте, обладающем автономностью и самостью, являются кратким и недавно начавшимся отрезком антропогенеза. Более того, условия современно-

сти — это не наука Нового времени и даже не греческая философия, а неолитическая революция, в ходе которой номады-кочевники, охотники, бортники и собиратели прочих даров леса и земли осели на земле и стали заниматься земледелием. Они основали постоянные поселения, присвоили участки земли и создали принципиально новые формы власти — законы и государство. Номадический человек идентифицировался по матери, лоно которой и было вратами в мир, а также символом возвращения обратно. Кто ты, откуда ты произошел, к какому колену, роду ты принадлежишь — такими вопросами осуществлялась идентификация у древних людей.

Земля представлялась чем-то вроде рожаящей матери, и даже сегодня мистика матери-Земли служит основой протеста против превращения земли в кладовую сырья и предмет промышленного освоения. Оседлость и собственность на землю дали новые критерии идентичности: из каких земель ты пришел, на какой территории ты вырос, как называется твой город, кто правит твоей страной? Вот новые вопросы, которые задавали незнакомому человеку. Утрата матери произошла в эпоху, когда сложился обмен женщинами, которые стали первым товаром.

Как формируются лица родного и чужого? Почему одни лица кажутся нам привлекательными, а другие — отталкивающими? Можно представить, что окружающие нас после рождения лица матери, отца и родственников задают некие эталоны если не красоты, то дружелюбности. Существует даже теория импринтинга, согласно которой эталоны восприятия ребенка задаются картинками, которые рассматривает мать во время беременности.

Концепция восприятия окружающего мира как родного и теория импринтинга не вполне согласуются. Первая замкнута на семью, этнос, а другая предполагает возможность воздействия на наше зрение культурных образцов. Например, если мать окружена иконами, то изображенные на них Христос, Богородица и святые становятся эталонами для селекции и оценки воспринимаемого. Точно такими же фильтрами могут стать портреты, которые висят на стенах дома. Биоэстетики даже рекомендовали молодым мамам для формирования хорошего эстетического вкуса ребенка рассматривать художественные альбомы.

Наше восприятие, если всерьез принимать теорию импринтинга, скорее всего, формируется окружающей рекламой и другой массовой видеопродукцией. Именно в этом и состоит так называемое нейролингвистическое программирование. Ж. Лакан описывает становле-

ние ребенка как интегрированного субъекта благодаря восприятию собственного изображения в зеркале. С точки зрения внутренних ощущений ребенок является ужасным и неполноценным существом. Он абсолютно беспомощен перед миром, и даже контакт с матерью не дает ему успокоения. Свидетельством тому является постоянный крик младенца, который может выразить свое состояние только горестными воплями. По утверждению Лакана, этот психоз прекращается в момент, когда младенец начинает воспринимать свое изображение в зеркале. Он видит себя как красивого совершенного ребенка, и это убеждает его, что он не является каким-то монстром. Так он превращается в ребенка, обладающего сознанием себя, который на самом деле является продуктом другого — взрослого.

Что можно сказать по поводу этой версии самосознания? Прежде всего, она является чисто философским мифом, и именно в ней Лакан ближе всего к Гегелю, которого он хотел преодолеть. Мифолого-идеологический характер истории самосознания, рассказанной Лаканом, раскрывает тот факт, что зеркало появляется в домах состоятельных людей лишь в XIX в., а до того люди, и тем более дети, не имели привычки разглядывать себя в зеркале. Конечно, можно предположить, что они разглядывали свое изображение, используя зеркало водной поверхности. Однако даже миф о Нарциссе более осторожен относительно технологических особенностей такого рода процедуры и описывает стадию зеркала на уровне зрелого юноши. Отсутствие зеркала в обиходе многих поколений людей свидетельствует о том, что сборка себя через связь с другим осуществляется на какой-то более глубокой стадии. Зеркало является лишь своеобразным эрзацем изначального стремления быть в интимной, причем внутренней, связи с другим. То, что дети начиная с XIX в. интегрируют себя при помощи зеркала, является, скорее всего, симптомом глубокого психоза.

П. Слотердайк видит в лакановской истории отголоски католической «технологии сборки» самосознания. Описание внутреннего самочувствия младенца как дезинтегрированного и монструозного вполне соответствует религиозной стадии осознания первородного греха, которое преодолевается путем исповеди и покаяния. По мнению Слотердайка, диадическая коммуникация имеет место еще на пренатальной стадии, т. е. в утробе матери, где младенец развивается в оболочке, которая и является его двойником как физиологическим, так и мистическим. Поэтому еще до всякой стадии зеркала ребенок помнит и знает, что у него есть другой, с которым он внутренне связан.

Это чувство связи и лежит в основе поисков образно-символических эрзацев; поисков, характерных для людей, испытывающих тоску по интимной близости с другим; поисков, свидетельствующих о том, что они ее утратили. Если внимательно понаблюдать за ребенком, то можно зафиксировать более ранние формы когеренции с другим. Можно предположить, что такого единства с другим младенец достигает по крайней мере на стадии кормления, а также, когда играет с матерью, и особенно когда начинает воспринимать ее лицо. Опыт бытия в форме «глаза в глаза», несомненно, предшествует стадии зеркала. И только научившись интегрировать лицо матери, ребенок способен воспринимать себя как такой же «хороший объект», каким ему кажется мать. Во всяком случае, все сказанное позволяет более трезво отнестись к истории Лакана, которая во многом сама является фантазматической. При этом она заставляет обсудить еще не решенный вопрос о роли восприятия и воображения, т. е. визуальности в целом, в сборке своего Я. Насколько велика при этом сила воображения и насколько эффективна символическая интеграция с Другим — это и есть спорный вопрос. Не способствует ли психоанализ развитию психоза, вместо того чтобы преодолевать его?

Если у Фрейда центральной фигурой, определяющей психику ребенка, является отец, то М. Кляйн, исследуя историю становления индивида, перенесла акцент с отца на мать и сосредоточилась на диаде: мать—ребенок. При этом первое принятие пищи ассоциируется с началом объектного отношения к матери: первым объектом ребенка становится грудь матери, а его первичной целью является сосание молока<sup>1</sup>. Грудь, компенсирующая стресс рождения, становится «хорошим объектом». Более того, это такой своеобразный объект, который является внешним, а воспринимается как внутренний собственный орган. В процессе кормления, а также при бессознательных аутоэротических фантазиях и действиях объект трансформируется в субъект. Отношение младенца к груди матери далеко от идиллии, описанной в терминах дара и благодарности берущего по отношению к дающему. М. Кляйн считает, что основной эмоцией младенца является жадность. Поэтому ситуация кормления связана с формированием либидозных импульсов, а само удовольствие от кормления включает деструктивные элементы. Получение удовольствия от сосания груди вызвано не только вкусом и пользой материнского молока, удо-

<sup>1</sup> См.: Кляйн М. О наблюдении за поведением младенцев // Кляйн М., Айзекс С., Райвери Дж., Хайманн П. Развитие в психоанализе. М., 1998. С. 385.

влетворяющего голод. Младенец испытывает страх, а грудь успокаивает его, снижает фрустрацию. Так «хорошая грудь» становится символом всех хороших, гарантирующих безопасность объектов. Оральное же восприятие реальности, инкорпорация материнского молока является базисной процедурой дальнейших форм интроекции и проекции: именно способ одного объекта. Его важной функцией является замещение груди так, чтобы он не был ни грудью матери, ни частью самого младенца. Самое главное в переходном объекте — то, что он располагается на грани внутреннего и внешнего, материнского и детского, культурного и природного, и при этом выступает формой как их различия, так и единства.



## ЭВОЛЮЦИЯ ПОВСЕДНЕВНОЙ КУЛЬТУРЫ В ПРОЦЕССЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ

---

Античное определение человека как политического животного акцентирует то обстоятельство, что человек отличается от других животных прежде всего тем, что ведет общую жизнь с другими. Что означает здесь предикат «политическое»? По-видимому, он характерен не только для человеческих ассоциаций, так как Аристотель перечисляет и других животных, особенно среди насекомых, которые живут сообща. Таким образом «политическое» применимо не только к человеческим, но и к животным объединениям. Итак, этот предикат вовсе не нацеливает на полис и иные формы социальной жизни. Он указывает на то, что с самого начала человек живет не один, а вместе с другими, и причем не только с целью продолжения рода или трудовой кооперации.

Согласно господствующей индивидуалистической идеологии весьма трудно представить себе способ единения людей, о котором говорил Аристотель. С точки зрения индивидуализма общество вторично — оно возникает как продукт общественного договора. Напротив, тезис Аристотеля о том, что люди живут обществом по природе, в корне отличается от теории Гоббса, у которого утрачена догадка о нередуцируемости человеческой общности. Теория общественного договора затеняет роль сильных взаимосвязей в антропологическом исследовании. Сегодня мы вообще не понимаем, что за «дело» заставляет индивидов жить сообща, что за априорное стремление тянет живые существа друг к другу.

На этот вопрос можно отвечать как с микрологической, так и с макрологической позиции. Первая опирается на анализ внутреннего тела, которое формируется в лоне матери и всегда ищет своего двойника, родного брата, которого любит преданно и безрассудно. Вторая исходит из того фундаментального факта, что на протяжении всей своей эволюции от каменного века до современности именно внут-

ренние когерентные связи каждодневно связывали людей воедино. Императивной формой жизни людей всегда являлся полис, в котором принадлежность к группе определялась именно сильными связями, гораздо более сильными, чем те, что описывает теория коммуникации и даже романтические, коммунитаристские и организационные теории взаимодействия.

Так же как в христианской теологии единство Троицы не поддерживалось никакими стенами, так и единство членов первобытной общины не нуждалось в вале или рве для своего сохранения. Городская ограда не только задерживала врагов, но и исключала бегство своих. В древности стены были не нужны потому, что никто не хотел бежать. Долгое время древние поселения не нуждались в ограде для манифестации своего радикального желания быть вместе. В то время, когда люди не огораживались стенами, каждая группа, образующая эндогенное единство, формировала ландшафт сообразно собственной форме. И без массивных архитектурных скреп каждая «мы-группа» закрепляла и сохраняла себя специфическим гештальтом, для которого были характерны центростремительные силы и движения, сохраняющие целостность. Все первичные культурные единства могут быть поняты как воспроизводящие себя морфогенетические процессы. Непосредственным проектом такого общества была морфологическая оболочка, обеспечивающая самосохранение: всякое конкретное «общество» — это сферо-пойэтический проект. Из большого числа крохотных сферных проектов, которые реализовали те или иные кланы и первобытные орды, лишь немногие достигли того состояния, которое называется «народом», и тем более полисной или даже имперской формы, которую вслед за О. Шпенглером и А. Дж. Тойнби можно назвать «миром».

Мир — это не просто собрание всего, что есть, а именно форма, которая ставит границы. Интегративным символом такого единства, которое зовется миром, служит гомеровский образ океана, охватывающего ойкумену. Аналогичным символом у китайцев является небо, охватывающее и ограничивающее поднебесное царство. Сходство двух ойкумен состоит в том, что манифестируемые вещи охвачены кругом божественного неочевидного порядка. Это свидетельствует о нарастании морфологического стресса в результате роста общества, которое уже нуждается в стенах. Но даже в те времена, когда уже существовали огромные империи, по земле бродили многочисленные группы кочевников, сохранявшие себя не стенами, а иными мягкими и текучими формами, которые можно назвать «сферосолидарностью»,

разумеется, не похожей на ту солидарность, которую пытаются культивировать в рамках современных массовых обществ, будь то солидарность рабочих или буржуа<sup>1</sup>.

Людам всегда было свойственно объединяться на основе симпатии в форме дружественности. Такие формы признания друг друга не являлись чисто интеллектуальными, хотя и не исключали духовного общения. И наоборот, любые интеллектуальные и иные духовные союзы так или иначе понимались как формы реализации гуманности. Взаимосвязь философии и дружбы сегодня кажется не столь очевидной, как в Древней Греции, и остается для нас разве что предметом мечтательности. Само по себе добавление дружбы к философии не столько радует, сколько настораживает: разве истины недостаточно для единства, и что же представляет собой тогда дружественность, если не солидарность любителей мудрости?

Анализ способов телесной сборки человеческих коллективов обнаруживает подводную часть айсберга истории. Традиционные общества были весьма озабочены сборкой коллективных тел. Например, в античных гимназиях органическое тело превращалось в подобие произведения искусства, правда, не столько художественно-эротического, сколько военного характера. Точно так же христианский храм, воспринимаемый сегодня как место проповедей, на самом деле еще и телесно объединял верующих соучастием страданиям Христа. Сострадая его мукам, они учились терпеливо переносить насилие и обман, царящие в мире. Дружба на расстоянии, придуманная гуманистами, стала основой сборки людей в новых условиях. Издание книг и журналов объединило людей различных сословий и профессий в читающую публику. Государство институализировало это странное занятие — чтение книг — и сделало школы и гимназии центрами воспитания не только интеллектуальных, но и государственных добродетелей. Это было время расцвета гуманизма, философии и дружественности: книги и лекции наилучшим образом способствовали цивилизации и гуманизации человечества.

Сегодня этой идиллии пришел конец. Человеческие объединения давно уже строятся на иной организационной основе и все меньше полагаются на солидарность. Но вот что парадоксально: в рамках чисто вымытых, очищенных от всего человеческого, функционирующих на основе служебных отношений институтов и предприятий люди пытаются создать оазисы дружественности, культивируют корпора-

<sup>1</sup> См.: Sloterdijk P. Spaeren II. Globen. Fr. a. M., 1999. S. 203.

тивный дух. Не следует принимать за отражение социальной реальности романы Ф. Кафки, Дж. Оруэлла или Е. Замятина. Эти писатели были гениальными изгоями, ощущавшими на себе унифицирующее давление больших бюрократических машин. Но сами Акакии Акакиевичи — «люди подполья», нервно переживающие грубость жизни, — вели свое существование в окружении чиновничьей братии, спаянной корпоративным чувством. Когда И. Кант заявлял, что общество основано не на солидарности, а на злобно-недоверчивых отношениях людей друг к другу, то он, конечно, тоже не заблуждался. Оглянитесь вокруг: где вы найдете «общество друзей и единомышленников»? Кажется, что кругом царят вражда и злоба, подогреваемые конкуренцией. И эта правда подрывает проекты социалистической солидарности. Остается думать вместе с Кантом, что отвратительное чувство resentiment не разъединяет, а намертво связывает автономных индивидов. В частности, англо-американская версия либеральной демократии учитывает и использует для развития общества не только добродетели, но даже и пороки людей.

## **Забота о себе**

Греческие города-полисы могли себе позволить индивидуальную работу с юношами и культивировали дружбу и философию. При этом наставники не ограничивались открытием истины, а путем всесторонних и несколько утомительных разговоров убеждали юношей в необходимости того или иного решения. Кажется, что греческие философы много и несколько нудно говорили. Это может раздражать, ибо если суть дела ясна, то зачем ходить вокруг да около. Но в этом как раз и проявляется наше непонимание греческой философии и той роли, которую она играла в античной культуре. В диалоге Платона «Филеб» ставится вопрос о связи истины и удовольствия, который решается таким образом, что дискурс нейтрализует — упорядочивает и организует чувственность. Философия брала на себя «заботу о себе», но дело не сводилось к определению теоретических понятий, например истины, добродетели, справедливости и т. п., которые должны были реализовываться, воплощаться в дисциплинарных практиках: сначала дома и в школе, а если не получается, то в тюрьмах и психбольницах. Именно таково соотношение «слова и дела» в нашей культуре. При изучении античности мы сталкиваемся с единством дискурсивных и дисциплинарных практик в том смысле, что само рассуждение, вне которого не мыслилось, например, достижение спра-

ведливости, выступало не столько как объяснение порядка бытия, сколько как речевое действие. Отсюда своеобразная монотонность и бисер частностей и отступлений, доводящих до бешенства современного читателя, привыкшего везде схватывать информацию. Греческая речь — это действительно своеобразная риторика. Попробуем поставить себя на место греческого философа, который провозглашает в качестве несомненной истины приоритет полиса. Это единство мужчин-воинов, связанных дружбой, которая возникает еще в детских играх, в гимназиях и продолжается всю жизнь. Такое было возможно только в полисе и уже невозможно в империи. На новой основе это восстановится в средневековой Европе, где возникнут маленькие общины любящих и верующих, способных сострадать друг другу людей. В Греции государственный инстинкт воспитывался как телесно, так и вербально. Например, речь выполняла не только просвещающую, теоретико-истинностную функцию, а одновременно служила условием возможности дружбы. Греки, прежде чем начинать какое-либо дело, долго обсуждали его со всех сторон. Они не ограничивались вынесением приговора, шла ли речь о преступлении, заблуждении, глупости или безнравственности. Им было важно убедить или переубедить собеседника. Скажем, все рассуждения включают доходчивые примеры: ты печешься о здоровье и одежде, но надо заботиться и о душе; если у тебя проблемы с обувью, то ты идешь к сапожнику, а к кому ты обратишься за советом, как управлять собой? И так далее. Конечно, они дорого платили за это, ибо попали в рабство гелоса, но и выгода была немалой. Дружба скрепляла их так, как не был един ни один народ мира. Дружба и философия нашли союз в рамках греческого полиса, и это способствовало его единству. Именно о нем говорит Перикл в надгробной речи. Теперь нам уже трудно представить, что греческие воины могли жертвовать своею жизнью ради полиса на основе только разговоров. Да, и у нас есть разговоры о морали, патриотизме и т. п. Но это всего лишь идеология. На самом деле производство солдат регулярной армии осуществляется не в гимназиях, а в казармах, где все направлено на то, чтобы стереть индивидуальность и самоценность человека, ибо если он выше всего ценит самого себя, то как он поднимется из окопа и бросится в атаку? Греческая забота о себе воспроизводится сегодня как практика, направленная на культивирование индивидуализма, и мы не можем себе представить, как она поддерживала солидарность.

Платон и Аристотель чаще всего выступают против установившегося порядка жизни и предлагают некую идеальную жизнь в сфере

теории. То, что они советуют, часто является утопией, и это касается как любви, так и политики. Изучение повседневного порядка античного общества обнаруживает, что философская «забота о себе» была альтернативой тем дисциплинарным практикам воспитания юношества, которым они подвергались, например, в гимнасии. И наряду с критическим отношением к процедурам управления своим телом, которые использовались в греческом полисе, философия часто опирается на сложившуюся систему различий, например, мужского и женского и пытается их обосновать в форме метафизики холодного и теплого, материи и формы и т. д. Становится понятной граница критической рефлексии, когда без обсуждения благо определяется как умеренность. Древнегреческие мыслители знали о несовершенстве человека, и ужасным «дионисийским» порывам они хотели противопоставить разумность. Однако на практике использовались процедуры закалывания, тренировки, гимнастики и диеты, благодаря которым человек мог контролировать и сдерживать свои желания. Это была тонкая стратегия, сопряженная с риском: с одной стороны — культ телесной наготы и возбуждение телесных желаний, а с другой — сдержанность и самодисциплина.

Вопрос о том, на что делается упор в античной этике — на самопознание или на какие-то иные формы самоконтроля и самопринуждения, — является спорным. Долгое время полагали, что античные философы ориентировались прежде всего на познание идей, на постижение порядка космоса, чтобы на этой основе регулировать частную и общественную жизнь. Истина — вот что позволяет ответить на вопрос о том, как жить. Жизнь определялась в античной Греции как мера предела и беспредельного, как упорядоченное бытие. Оно определялось душой, которая, собственно, и есть мера. Страдание — свидетельство нарушения соразмерности (например, жажда — следствие отсутствия влаги в организме). Напротив, удовольствие — восстановление гармонии, и поэтому питье доставляет удовольствие жаждущему. Вождение возникает при отсутствии необходимого для гармонического равновесия элемента. Однако такая механистическая модель ведет к парадоксу. Страдание оказывается необходимым условием вождения и удовольствия, которое тем сильнее, чем выше страдание. Платон видел в этом опасную возможность разного рода извращений: чтобы испытать сильные, неслыханные наслаждения, человек способен принять значительные и опасные для него и окружающих страдания.

Отсюда античные философы выводили идеал бесстрастной жизни. Мудрец не испытывает ни удовольствий, ни страданий, ни боли, ни радости, он не плачет, но и не смеется. Но эта, как говорил Платон, «третья жизнь» без страданий и удовольствий оказывается жизнью мертвого человека. Поэтому он ищет другой способ гармонической жизни и связывает удовольствие с душой. Описывая удовольствия от приятного запаха, созерцания красоты, соразмерности и, наконец, от постижения истины, Платон ввел различие чистых и нечистых удовольствий. Первым и главным он считал, прежде всего, «естественное благо» — истину, красоту и соразмерность. «Удовольствие, — заключал Платон, — есть полное и совершенное благо.»<sup>1</sup> В «Федоне» Сократ накануне своей смерти также рассуждал об удовольствии и страдании: «Что за странная это вещь, друзья, — то, что люди зовут “приятным”! И как удивительно, на мой взгляд, относится оно к тому, что принято считать его противоположностью, — к мучительному! Вместе разом они в человеке не уживаются, но, если кто гонится за одним и его настигает, он чуть ли не против воли получает и второе: они словно срослись на одной вершине»<sup>2</sup>. Как душа приходит в соприкосновение с истиной, если тело непрерывно мешает этому?

Что есть благо? Оно может определяться как моральное и как гедонистическое понятие. Но даже в случае выбора удовольствия следует спросить не только о том, для чего оно, но и о том, на что оно опирается. Сократовский диалог, с одной стороны, нацелен на опровержение принципа удовольствия, но, с другой стороны, не ведет к аскетизму, а, наоборот, стремится определить, в чем состоит истинное удовольствие. Опроверяющий разговор заканчивается осознанием незнания как самого Сократа, так и его партнера. Парадоксально, но именно эта ситуация незнания выступает как предпосылка получения подлинного знания. Сократовское опровержение всех мнений оказывается позитивным, ибо расчищает место тому, что должно появиться. Так в рассуждениях об *arete* обнаруживается, что оно ищется в качестве знания о благе. Оно становится предметом исследования, и этим нейтрализуется тезис о приоритете удовольствия. Благо — это то, относительно чего понимается и оценивается человеческое существование. Знание о том, что человек существует ради блага, дает четкий ориентир жизни, обеспечивает собственное умение быть.

<sup>1</sup> Платон. Филеб // Платон. Соч. Т. 3 (1). С. 86.

<sup>2</sup> Платон. Федон // Платон. Соч. Т. 2. С. 16.

Благо есть некая разновидность смешанного, в котором достигается единство *hedone* и *phronesis*. Само по себе наслаждение легко превращается в нечто безмерное. В этом причина того, что Сократ считал естественным отказ от поисков меры в самой плоти и переход к поискам ее в чем-то внешнем. Он установил второй род удовольствий, которые возникают в душе. Это принципиально иной род удовольствий по сравнению с телесными. В отличие от последних их можно назвать феноменами, так как они существуют либо в воспоминании, либо в ожидании, т. е. в актах сознания. В отличие от телесности здесь нет взаимодополнительности удовольствия и страдания, что дает надежду открыть чистое, не смешанное со страданием удовольствие, т. е. благо. Даже если бы оказалась возможной такая телесная гармония, какая встречается у богов, не ощущающих ни удовольствия, ни страдания, то это неприменимо к людям, которые понимают себя в страдании и наслаждении. Попытка мудрецов разрушить этот круг переходом к жизни в теории, в чистом мышлении недостижима для живого человека. Для этого нужно либо стать богом, либо умереть.

Несмешанное удовольствие имеет характер радости от происходящего, и его чистота определяется отсутствием нужды. Это удовольствие внезапно и немотивированно, но его прекращение не вызывает страдания. Открывающееся в нем сущее определяется не самочувствием субъекта, а истиной, которая есть не что иное, как открытость мира. Платон вводит тонкие различия мотивов удовольствия и отделяет чистую радость открывающегося сущего от радости, связанной с открытием каких-то причин, связей и отношений. Речь идет о простом созерцании сущего. Важным критерием является непреходящий характер такой радости, которая постоянна и не зависит не только от настроения субъекта, но и от изменения положения дел. Платон обнаружил родство мышления и блага и открыл истинное удовольствие, которое не принадлежит сфере движения и становления. Благо как онтологическое состояние предполагает некое бытийное состояние человека, которое неверно отождествлять с удовольствием.

Сами по себе ни размышление, ни удовольствие еще не составляют блага. Необходимо определить пропорцию смешения *hedone* и *phronesis*. Смесь истины и удовольствия — это «прекрасное», где составные части уживаются друг с другом. Важной характеристикой прекрасного остается умеренность или соразмерность. Когда применено слишком много телесных удовольствий, это разрушает счастливо-безмятежное состояние души, мешает уму, обуславливает заб-



вание себя. Правильная пропорция обеспечивается не случайными смесями, а испытанными методами, с предварительным выяснением уживчивости различных видов удовольствия и знания.

Онтологической основой «бытия-прекрасным» выступает благо. Поэтому уяснение сущности блага необходимо для решения вопроса о том, насколько родственны ему удовольствие и наука, а также их смесь. «Бытие-благим» покоится на умеренности, мере. Это поясняется на примере напитка, в котором сладкого меда должно быть ни слишком много, ни слишком мало. Сущность блага состоит в троякости меры, красоты и истины. Идея блага дается Платоном весьма неопределенно. Оно как «хора» несказанно. Причиной того, обладает ли смешение ценностью или нет, являются мера и мерность. Могущество блага становится видимым в росте прекрасного. Прекрасное охватывает внешний вид и внутреннее достоинство, и оно есть благо, как оно может быть увидено. Мера и отношение позволяют увидеть сущее, как оно есть. Но они являются также и властью блага, определяют сущее так, что оно может существовать, будучи укрощенным мерой. В качестве связывающей меры благо есть то, что воздействует на бытие, исходя из того, что находится по ту сторону бытия. Оформляя сущее, оно составляет его природу, определяет завершенным согласием гармоничного строения — красотой симметрии. Благо человеческой жизни встречается не как потусторонняя норма, а как красота — т. е. соразмерность внешнего облика, истинного мышления и сдержанного благородного поведения. Сам человек, опираясь на благо, формирует себя в этих трех отношениях. Поэтому мера не задается как внешний масштаб, например, моральная норма, а выступает как соразмерность поведения, как этика. Именно в аспекте этих трех отношений испытывается знание и удовольствие на предмет близости к благу. Истина сама по себе означает разумность соотношений смешивания. Удовольствие же, наоборот, выдает нечто за большее, чем оно есть. Например, тот, кто погружен в любовное наслаждение, настолько забывает себя, что способен совершить клятвопреступление. Только истина обнаруживает человеческое бытие в его открытости. Удовольствие само по себе безмерно, и оно даже может потерять самое себя в этой безмерности. Сохраниться ему помогает только знание. Так *nous* занимает место впереди *hedone*.

Испытание наук и удовольствий изначально шло под знаком истины. Этим масштабом истины задаются и «бытие-благим», и мера знания, и мера удовольствия, а также их уживчивость, т. е. гармония. Науки превосходят удовольствия в том отношении, что даже неис-

тинные знания предполагают истину, в то время как ложные удовольствия приводят к самозабвению. Даже неточное знание может быть постепенно усовершенствовано, но ложные удовольствия — это пороки, которые сами по себе не приводят к умеренности. Мера и истинность удовольствия определяется только знанием. Ни *nous*, ни *hedone* не являются благом, но тому третьему, которое сильнее, чем они оба, более близок ум. Этим более сильным оказывается у Платона соразмерность обеих, которая определяется тремя моментами, составляющими идею блага: мерой, красотой и истиной. Смещение знания и удовольствия оказывается безопасным для науки, если их «бытие-вместе» определяется идеей блага. Человек понимает свою высочайшую возможность в познании, и это обеспечивает контроль над удовольствиями, которые подобают лишь постольку, поскольку содействуют реализации высшей возможности.

Таким образом, проблема этики решается в «Филебе» исходя из того, что мы не божества, а люди, и поэтому речь идет о благе человеческой жизни. Располаясь удовольствием и познанием, ориентируясь на идею блага, человек производит самого себя. Его единство обеспечивается всеобщими бытийными определениями. Чистого разума недостаточно для раскрытия бытийного определения блага, и поэтому Платон использует идею прекрасного для опосредования познания и жизни.

## Политический театр

В 118 г. император Адриан начал сооружать на Campus Martius, на месте старого Пантеона, новое здание. Старое было построено в 25 г. Агриппой и напоминало шкаф, в котором хранились все римские боги. Оно было уничтожено в 110 г. ударом молнии. Новый же Пантеон стал величайшим античным купольным сооружением цилиндрической формы. Благодаря тому, что он был превращен в христианский храм, Пантеон сохранился, тогда как остальные античные культовые здания были разобраны на отдельные камни и использованы в качестве строительного материала. Пантеон оказался уникальным зданием в архитектурном отношении: сочетание купола и цилиндра стало оригинальным решением проблемы освещения. Днем свет, льющий-ся сквозь отверстия в куполе, делал изображения богов весьма впечатляющими. Ночью же открытая ротонда была идеальным местом для созерцания звезд. Этот свет во времена Адриана лился на политические символы империи. Пол в Пантеоне был выложен шахмат-

ной плиткой — и этот шахматный пол стал символом римской империи при основании новых городов. В нишах круглых стен стояли статуи богов. Их собрание также символизировало мировое господство Рима. В 609 г. папа Бонифаций IV превратил Пантеон в церковь, и он стал первым языческим храмом, который был использован для службы христианскому Богу. Санта-Мария Ротонда восстановилась как место поминовения и служения Богу униженных и слабых. Это здание, таким образом, стало символом перехода западной цивилизации от политеизма к монотеизму.

Само здание Пантеона было построено в довольно драматический период истории Римской империи. Власть императора нуждалась в зримом воплощении в памятниках и общественных строениях. Для этого нужно было много камня. Кроме того, Рим вступил в такую полосу развития, когда старые герои уступали место новым. Культ римских богов ко временам Адриана был внушительнее культа Митры, но уже уступал культу Христа, основанному на вере в невидимый мир, который был неизмеримо важнее существующего. Римляне уже не верили, что их боги распоряжаются этим невидимым миром. И хотя сами эти боги мыслились непредставимыми, но старая вера все еще допускала, что они могут превращаться в земных мужчин и женщин. Очевидно, что они могли влиять на жизнь людей, играя по их правилам. Поскольку римляне верили, что их невидимые боги повсюду оставляют следы своего присутствия, они хотели с их помощью усилить империю. Вся ее территория была уставлена императорскими монументами с именами богов. Пантеон тоже стал одним из тех мест, где были соединены видение, вера и повиновение. Напряженные отношения видимого и невидимого в адриановском Риме основывались на глубокой неудовлетворенности человеческого тела. Афиняне тоже остро переживали темный разрушительный характер жизни, но преодолевали его жестокой дрессурой мускулов и нервов. К тому времени, когда Адриан начал строить Рим, силы, сдерживающие римское тело, оказались уже ограниченными. Клятва гладиаторов содержала примерно такие слова: не все ли равно, сколько жить — один день или один год. Эта клятва была чудовищно противоречивой: ты должен умереть стоя и непобежденным. Так психическая сила и стойкость оказались подорванными неопределенностью и темнотой.

Возбуждение телесных желаний одинаково беспокоило как язычников, так и христиан. Римляне тоже боялись бессильных надежд и ужасных последствий влечений. Но христиане и язычники осужда-

ли похоть по разным причинам. Одни видели в ней угрозу душе, другие — социуму, который предполагает порядок, будь то общественный, нравственный, категориальный или телесный. Таким образом, визуальный порядок был необходим как господам, так и подданным. С целью противостояния ужасному миру темных влечений римляне старались воплотить на улице, в бане, амфитеатре жесткий порядок. Театральные костюмы и статуи богов в равной мере были буквами этого порядка. Так римляне видели и верили, верили и видели. Эта римская образность служила визуальному порядку. Это был геометрический порядок, но для римлян он был важен не на бумаге, а в их собственных телах. Не случайно Витрувий изображал тело как геометрическую гармонию мускулов и нервов, как такую гармоническую структуру, которая воплощается в архитектуре храма, что, собственно, и было особой заботой Витрувия. Эта же геометрическая симметрия пронизывает планы римских городов, которые формировали линейное восприятие. Линии тела, храма и города обособывают принципы благоустроенного общества. В отличие от картин, изображающих исторические сцены, абстрактные геометрические фигуры не имеют временного характера. Вневременной характер геометрии был близок римлянам, так как они хотели придать своей эпохе спокойный и упорядоченный характер. К примеру, при закладке городов римляне изучали план местности и выбирали господствующее место. Геометризация приводила к тому, что при перестройке разрушались прежние здания, и это было способом отрицания тех, кого победили римляне.

Историки полагают, что греческое и римское искусство воспроизводит общественное пространство иначе, чем искусство Египта. Так римляне стремились подчеркнуть непрерывность государства, твердость и неизменность его сущности. Их истории полны рассказами о том, как воля и решительность императоров преодолевали катастрофы и кризисы. Римляне видели, верили и повиновались вневременной власти. Их идея порядка направлена против времени в человеческом теле, против времени случайности, несбыточных надежд и неосуществленных планов. Но, судя по всему, и сам Адриан переживал глубокий конфликт с фикцией места под названием «Рим». Переход от политеизма к монотеизму означал глубокую драму тела, места и времени. Интенсивная любовь к полису, характерная для афинян, во времена Адриана сменяется у римлян стремлением создать очевидные общественные места. Но само это стремление означало, что они стали неочевидными, темными или пустыми.

Адриан, взойдя на трон, стремился избавиться от тени Траяна, хотя при этом не только не старался вытравить его из памяти людей, а наоборот, воздвиг в его честь колонну с надписью «лучшему императору». Наряду с этим он стремился подчеркнуть преемственность и с божественным Августом. Желая показать связь с прошлым и отсутствие радикальных перемен, он начал строительство Пантеона. Строя новое, всегда порываешь со старым. Адриан разрешил это противоречие созданием общественной фикции под названием «Рим». Таким образом, несмотря на недовольство подданных, сущностный характер Рима репрезентировался его строениями. Эта фикция сущности Рима связывалась с мифом о зарождении города, который приводил Тит Ливий. Вера в неизменность Рима становилась тем более необходимой, чем шире распространялась власть над миром. Если обычные народы удовлетворялись частью земли, для римлян пространство города было пространством мира. Так же тщательно культивировался миф о древнем божественном происхождении Рима. Город как магнит тянул к себе честолюбивых и жаждущих богатства и власти людей. Адриан культивировал терпимость в отношении не только евреев, но и различных сект. Он стремился превратить завоеванные территории в провинции Рима. Во время его правления в столице жило около миллиона человек и своею многолюдностью, теснотой и скученностью город напоминал современный Бомбей. Он надстраивался этаж за этажом, и некоторые здания достигали высоты тридцати метров.

Как и Афины, Рим был населен в большинстве своем бедной. Но рабы в Риме с большей легкостью получали свободу. Ряды бедноты пополняли солдаты императора, получавшие плату только в походах. Население было легковозбудимым, и на улицах нередко были сцены насилия. Хозяйство империи также не способствовало стабильности города. Город обеспечивал сам себя не больше чем на 10%, не хватало топлива, богатства добывались только войной. Сложная система зависимостей опутывала людей. Клиенты непрерывно должны были дарить подарки своим богатым и могущественным покровителям. Все это делало фикцию стабильного Рима особенно необходимой, ибо на фоне нищеты и протеста высшие ценности выступают чуть ли не единственной формой единства. Уже мало было мифа «вечного города», его следовало воплотить в грандиозных строениях и монументах. Эту «вечность» надо было инсценировать, но для этого государственная жизнь должна переживаться как род театрального опыта. И судя по впечатлениям даже протестующих писателей, эта

фикция вполне удавалась. Император мог пережить поражение, голод и даже ограничение власти. Но он должен был сохранить в нетронутом виде славу и величие, стабильность Рима. Такова и версия смерти Адриана. Во время его правления римский Форум дополнился монументами во славу прежних императоров. Для того чтобы уравновесить свое положение, он построил храм Венеры и Рима на восточной стороне Форума, и это истолковывалось так, что император выше своей славы поставил славу Рима и тем самым подтвердил свое изречение «слушать не себя, а народ».

Историки античности пишут об упадке полисов как автономных единиц и формировании более крупных государственных образований, таких как монархия Александра Македонского и Римская империя. В связи с этим прямая демократия — непосредственное участие граждан в принятии решений — уходит в прошлое и на смену представителям привилегированных групп общества приходят профессиональные политики и чиновники. С ощущением утраты личного участия в делах государства приходит разочарование в смыслозначимости политики, и, как следствие, культивируется идеал частной жизни. Именно он обосновывается в работах Марка Аврелия, Сенеки, Цицерона и других известных римских авторов. По мнению Фуко, было бы ошибочным оценивать процесс политической жизни в рамках Римской империи исключительно в терминах упадка общности, захвата и отчуждения власти профессиональными политиками. Страх перед чрезмерностью и сложностью пространства огромной империи, состоящей из разнородных этносов, усиление государственной власти и неожиданные повороты судьбы в жизни ее представителей, инфляция традиционных добродетелей политика, таких как рассудительность, мужество и справедливость, на самом деле были реакцией старой политической культуры на инновации, успешные и эффективные в изменившихся условиях. Действительно, можно предположить, что прежние историки античности невольно переносили в прошлое переживания собственного существования в рамках крупных бюрократизированных государственных образований Европы. Между тем национальные государства представляют собой весьма своеобразные формы единства, опирающиеся на «дух Афин», но реализующие его посредством государственной системы контроля за всеми сферами общественной жизни, в том числе образованием и чтением. Государственная цензура находилась в противоречии с принципом свободы духа, и это порождало пессимистические настроения и либеральные надежды европейской интеллиген-

ции. Очевидно, что перенос этих настроений и ожиданий в прошлое является неправомерным. Поэтому Фуко предложил модернизированный подход к реконструкции политической жизни Римской империи, которая действительно чем-то напоминает нашу эпоху упадка контролирующей и регулирующей функции национальных государств, становления транснациональных финансовых, экономических и информационных систем. Дело даже не в таких общих чертах повседневной жизни, как снижение роли интеллектуального воспитания, наставничества, основанного на передаче личного опыта от учителя к ученику, и развития ориентированных на зрелища форм управления коллективным телом толпы, но и в самой пестроты и сложности общественной ткани. Фуко писал: «Уместнее говорить не об ограничении или прекращении политической деятельности в результате имперской централизации, а скорее об образовании сложного пространства, более широкого, не столь прерывистого и гораздо менее закрытого, нежели пространство маленьких городов-государств, — и одновременно более гибкого, дифференцированного и не так жестко иерархизированного, как в позднейшей авторитарной бюрократической Империи, которая складывается в ходе великого кризиса III в. ...это пространство множественных очагов власти, бесчисленных форм деятельности, напряжений, конфликтов, которые развиваются во всех измерениях, уравниваясь разнообразными соглашениями»<sup>1</sup>.

Важным для оценки форм жизни в эпоху Империи кажется то обстоятельство, что Рим, в отличие от Афин, был в значительной мере политической фикцией, нежели неким органичным образованием, снабженным «почвой», «кровью» и «духом». Спектакулярность общественной жизни, столь характерная для нашего общества, весьма успешно была опробована еще в поздней Римской империи, и она была уничтожена варварами, не охваченными политической семиотикой Рима. Похоже, в этом состоит слабость и современных стерильных обществ потребления, которые оказываются беспомощными перед лицом грубых форм зла, идущих с Востока.

Символические спектакли, разыгрываемые на экранах и страницах масс-медиа, увлекают своих и позволяют манипулировать общественным мнением, но они не действуют на чужих. Упадок патриотизма, отсутствие интереса к политике, культ частной жизни и другие черты, сближающие жителей современных мегаполисов с просвещен-

<sup>1</sup> Фуко М. Забота о себе. Киев; М., 1998. С. 93–94.

ными слоями Римской империи, было бы поспешно расценивать как признаки разрушения общественно-политической ткани. В частности, внимание элиты к личной этике, морали повседневных поступков и удовольствиям означает не разочарование и уход от общественной жизни, а поиск нового способа ее осмысления и конституирования себя как морального и ответственного субъекта в новых изменившихся условиях.

## **Сакральное и мирское в пространстве средневековой культуры**

Чтобы жить в современных условиях, необходимо поистине нечеловеческое терпение. Где, в каких пространствах повседневности воспитывается эта чудовищная способность? Что она, собственно говоря, собой представляет? Чем мы претерпеваем жизнь: кожей, сердцем, разумом или тем, другим и третьим вместе? Как говорят о нем люди и как оно говорит само о себе? Примером терпения являются страдания Христа, который несправедливо и ужасно мучился за наши грехи, искупая их своей болью и смертью. Теперь нам не всегда понятны эти муки, как вообще не до конца ясна греховность людей. Если религия — это нечто светлое и небесное, то, что дарует надежду и смысл, если вера должна помогать нам выживать и терпеть страдания, то почему она так бесчеловечна и к Богу, и к людям? Почему страдают не только люди и их заступник Христос, но и сам Бог, который, вероятно, не мог смотреть без слез на муки людей и своего единственного Сына? Неужели страдание — необходимая онтологическая, гносеологическая и моральная пара всему совершенному и доброму? Как же устроено наше бытие, в чем состоят наша вера и наша мораль, если их и представить себе невозможно без этих негативных определений?

Большую загадку представляет собой и статус страдания. Так ли несомненна его онтологическая укорененность? Например, стоики справедливо считали, что страдание относится к субъективному бытию. Мир не плох и не хорош, он сам по себе не испытывает радостей и страданий, и только люди умеют радоваться или печалиться, испытывать райское блаженство или адские муки. Если сегодня мы говорим о зависимости онтологии от категориального и, шире, языкового аппарата, то почему не пойти чуть дальше и не сказать, что страдание и боль также являются способами чувствовать мир, которые вовсе не



присущи бытию самому по себе? Они присущи лишь человеческим существам, которые не могут от них освободиться. Если разобраться, наш организм испытывает боль, а не страдание. Физическая боль обычно локализована, например, болит рука или зуб. А в каком смысле испытываются душевные или сердечные муки? О страдании, как и меланхолии, мы говорим в «переносном смысле». Это метафорический или метонимический способ употребления языка. Значит, то, что мы называем, и то, что мы переживаем как страдание, есть замещенное желание чего-то другого. О каких, собственно, страданиях нам рассказывают апостолы и как мы их понимаем сегодня? Можно предположить, вслед за историей познания, что релятивны не только категориальные каркасы языка, но и формы душевной чувствительности.

И вместе с тем нет ничего очевиднее опыта страдания. Это мы страдаем, и мы совершенно отчетливо можем сказать, находимся ли мы сейчас в состоянии блаженства или испытываем тоску. Страдание связано с болью, но не сводимо к ней. Страдание характерно для переживаний, и это скорее способ оценки действительности, чем ее восприятия. Мир переживаний — особый мир. Строго говоря, переживание — это не действительность, а всегда мечта или воспоминание. Чтобы пережить нечто, необходимо, чтобы оно прошло. Кто «здесь и теперь» занимается любовью, тот не испытывает никаких переживаний. Переживание — эстетическое или этическое — характерно для воспоминания. Переживающий и сам как будто мертв. Он уже не тот, который, не чувствуя боли и усталости, любил яростно и самозабвенно. Переживание как условие и форма наррации, как история, рассказ предполагает все возрастающую дистанцию от события. Жизнь должна умереть, чтобы наступила ностальгия. Синяя река памяти населена своими эриниями, которые разят нас и заставляют страдать от того, что все могло быть иначе. Переживание не уничтожает событие. Оно увековечивает его. Событие не может уйти, оно всегда с нами. Оно уже случилось — случилось, как случается, неожиданно и нелепо. Но, случившись, оно становится необходимым в нашей памяти, которая сплетает случайности в цепи зависимостей, стремится придать им целостность и завершенность. Страдание само выступает сложнейшим продуктом переплетения этического и эстетического. Моральное сознание соизмеряет поступки с абсолютными ценностями, играющими роль культурных эталонов оценки. Эстетическое связано со стремлением придать целостность и завершенность последовательности событий в форме «картины» или «сюжета». Стра-

дание, сопровождающее поиски смысла жизни, возникает от несоответствия между желаемой абсолютной гармонией и реальностью.

Однако было бы наивно думать, что душевное страдание определяется исключительно актами переживания, присущими человеку как человеку. На самом деле культура затрачивает серьезные усилия на интенсификацию страдания и создает специальные пространства его культивирования. Если обратиться к одной из первых историй о происхождении страдания, изложенной в Ветхом Завете, — рассказу о грехопадении первой пары людей, то нетрудно заметить, что сначала люди не знали страдания и были невинны как дети. Став взрослыми и реализуя свое право на свободный выбор, они нарушили запрет Бога и теперь сами должны были различать плохое и хорошее. Если раньше Бог по-отечески принимал на себя ответственность за свое творение, то теперь он как бы освобождал человека, давая ему право быть не только хорошим, но и плохим. Страдание конструируется как результат соединения физических лишений и нравственных мук. Чтобы осознать и полюбить совершенное, необходим опыт собственного несовершенства, греховности. Опыт страдания необходим также для интенсификации чувства сострадания. Как изолированный эгоистический индивидуум может испытывать сочувствие и любовь к другому, как он может простить направленные на его тело и собственность посягательства другого? Как он может принять и простить несправедливость, неравенство, как он может пожертвовать собой ради семьи или государства? Жертва необходима, но для того, чтобы принести ее добровольно, необходимо повторить в сопереживании страдания Христа.

В Ветхом Завете описывается, как Адам и Ева впервые осознали недостаточность своего тела и устыдились наготы. Правда, это произошло после грехопадения, и поэтому можно предположить, что конструирование «греха» было исходным актом человеческой истории. Однако ясно, что как для квалификации преступления необходим закон, так для конструирования греха необходим масштаб абсолютно добра. Таким образом, можно говорить о сознании собственного несовершенства как равноправной составляющей большой игры культурно-исторических антиномий греха и покаяния. Согрешение, стыд от наготы и изгнание из Рая — это история осознания несовершенства собственного тела. В Раю люди были невинны, послушны и неискусненны. После акта самопознания они были изгнаны из Рая и, оказавшись на Земле, еще сильнее ощутили собственную недостаточность. Прежде всего они осознали себя как ошибочную креатуру Бога, по-

няли, что не похожи на него и далеки от него. Ветхий Завет рассказывает нам историю познания человеческого тела и несовершенства человека. В нем наслаждение считается греховным и запретным, тем, за что Бог наказал Адама и Еву. История, о которой повествует Новый Завет, таким образом, может интерпретироваться как история тела. Собственно, ранние христиане и понимали земной путь Христа как жертву за грехи людей, а его миссию видели в том, чтобы раскрыть людям глаза на несовершенство плоти. Чем меньше люди любят и ублажают свою плоть, тем больше они сострадают друг другу.

Так церковь — место любви и единства, покаяния и прощения — становится местом, где люди учатся опыту страдания. Таким образом храм одновременно соединяет моральное пространство любви и пространство боли и страдания. Опыт совершенства Бога требует опыта несовершенства человека, ибо только зная о собственном несовершенстве и греховности, человек может терпеть насилие со стороны государства и других людей, более того, прощать их, вступать с ними в духовное единство. Без солидарности было бы невозможным сильное государство, предполагающее соединение несовместимого: расчленения и насилия, с одной стороны, и единства и содружества — с другой.

Возможно, эскалация представлений об Аде как-то связана с распадом епископального единства, объединявшего ранних христиан, для которых Бог — это любовь. По мере феодализации Бог превращался в суперзащитника, и это постепенно рождало фундаментализм. Если с нами Бог и он берет на себя ответственность за все, то и нам практически все дозволено.

Но парадокс в том, что между нами и Богом пропасть. Как он может защитить нас? Святые строили свою модель общения души с Богом через исповедь. Августин был родоначальником этой модели. Но она не всем была по плечу. Поэтому почти естественным дополнением исповеди стала конструкция Ада. Ад — это зона для тех, кто отвернулся от Бога.

Если при жизни нас отделяет от Бога непроходимая ни для нас, ни для него граница, если коммуникация между нами, несмотря на заверения Августина, невозможна, то конструирование Ада показывает, как, когда и где мы наконец встретимся с Богом. Сначала общение с ним протекает как духовный роман, где он присутствует как невидимый собеседник. Но после смерти нам дано лицезреть его. Он оказывается грозным судьей, который не знает пощады. Итак, любовь предполагает суд, ее надо оценить и установить, не было ли об-

мана или измены, а если они имели место, тогда последует приглашение в Ад. Итак, любовь обретает заступника, но не на Земле. Не при жизни получит удовлетворение влюбленный, а после смерти.

Поиск суперзащитника в технологии исповеди и покаяния вызывает сначала у святых, а потом и у остальных верующих инфляцию страха перед ужасным. Такие люди перестают бояться страдания на Земле. Бог как защитник разрушает изобретаемые человеком средства самосохранения и обороны и насаждает идею абсолютного полицейского. В этой связи в Средние века и распространяется образ Ада как места наказания для тех, кто не полагался во всем на Бога, а на свой страх и риск хотел защитить себя сам. Это место для отступников и предателей, для тех, кто осквернил первую любовь. Одним из первых, кто это понял, был Данте. Попытка коммуникации с предметом первой любви уводит из города философов в страну, где похоронены атеисты. Там мы видим, что происходит с диссидентами первой любви. Бог любви интернирует туда всех, кто предал его чувство. Данте в поисках любимой попал в Ад. Это — эротическая или теологическая история, намек на мстительность женщин или на мстительность Бога. Почему их мстительность оказывается столь схожей?

Геометрия защиты, которая прослеживается в строительстве человеческих поселений, имеющих круговой характер, переносится и на конструкцию Ада. Круги Ада — самое расхожее выражение. Но устройство Ада, по Данте, напоминает еще и перевернутый купол храма. Таким образом, и здесь действует зеркальное отражение имманосферы. Книга Данте — это и теоретическая, точнее, феноменологическая психиатрия очищения пыткой.

В первой книге картина Ада поражает особой жестокостью: удивительна широта мира страданий, кругообразная структура этого мира, где отсутствуют какие-либо понятные сообщения или указания и вместе с тем соблюдается какая-то странная ареопагическая иерархия грешников. Концентрическая форма лагеря поражает воображение, но постепенно читатель понимает, что иерархия чертей и помощников дьявола повторяет иерархию Бога и ангелов. (У неоплатоников Ад имеет три круга, а в Средние века — уже пять кругов внешнего и четыре круга внутреннего.)

Подземный мир конструируется как ведущая от поверхности к середине земли гигантская воронка, в которую ураганом втягиваются души умерших. Если отвлечься от того, что перед нами Ад, то совершенную в геометрическом отношении модель Ада можно было бы считать изображением Рая. И действительно, у отца западной инфер-

нологии Августина мы видим образец видеокультурного понимания места для святых. Если полностью отделить содержание от формы, то Данте и Августин пользуются одинаковой техникой. Рай Августина — Божий Град — в формальном отношении то же, что Ад Данте.

Город веры, выстроенный в римском стиле, предполагает не только купол, но и подземелье. Тот, кто взывает к небу, должен помнить об Аде. Но если он возможен по милости Бога, то ясно, что его построение является отражением божественной формы. Отсюда перенос гомогенной концентрической формы, принятой католицизмом, на архитектуру Ада. Аду также присуща феодальная иерархия. Как возможно, что Ад повторяет Рай, где иерархия ангелов сливается в хоре вокруг Бога, располагающегося в центре? Очевидно, что Данте в своей конструкции соединяет платонический идеализм круговых форм с иерархическим устройством мира. Творение дьявола также имеет круговую форму, и там действуют универсальные законы циркуляции, рефлексивности и замкнутости. Так устроены все круговые сферы. Ад — это двойник божественной сферы. Но если божественная сфера — это протуберанец света, то Ад — это место тьмы. Ад — это черная дыра в космосе.

Круговая форма и количество кругов позволяют сравнивать Ад и Рай по форме. Однако механизм циркуляции в этих сферах разный, прежде всего отличаются центры. Сходство Рая и Ада оказывается поверхностным. Ни один сектор Ада не похож на участок мирового целого. Другой принцип построения и прежде всего центр Ада — вот что отличает его от сферы. Ад — это антисфера. Данте ошибочно полагал, что Ад и Рай формально похожи. Его предрассудок тот же самый, что лежит в основе догмы об абсолютном заступнике, или догмы о сходстве космоса с Божьим миром. Если Бог действительно таков, как это отражалось в господствующих понятиях, то его мир должен быть круглым, как это мыслилось ранее. Так теологическое творение Бога приобретало все более блестящий вид.

Ни один сектор универсума не имеет значения для Ада, составляющего внешнюю границу мира. Только тот, кто сильно идеализирует Ад, может воспринимать его вслед за Данте как промежуточную кругообразную область мирового диска. Адский лагерь мыслится духом как безопасный только в случае, если он вооружен оптимистической мыслью о морфологическом сходстве. Однако если человек хочет явиться в Ад во всеоружии, то он должен защититься от убеждения, что порядок мира и Ада одинаков. Кто был бы Бог, если бы он не дал каждому свое?

В том, что у Ада отсутствует суверенный план, нельзя упрекать Данте. Хорошо продуманный план — свидетельство плохих намерений. Не является ли это свидетельством того, что Ад — хорошо продуманный лагерь власти, причем продуманный самим Богом? Не являются ли жители адского города расквартированными по продуманному плану? Проход через пыточные камеры похож на аудиенцию у короля, к которому проводят через многочисленные двери в стенах. Несомненно, тут есть аналогия с восточно-персидскими приемами послов. Князь подземного мира занимает нижний покой, находящийся в самом центре Земли. Таким образом, он находится в самом центре мира. Дьявол живет в центре физического космоса и рефлексии там о своей сущности. Здесь разоблачается истина нижнего, подлунного, земного мира, здесь достигается окончательное прозрение относительно темного бездуховного мира.

В ходе спуска оба поэта оказываются в преисподней депрессии, в которой отрицание образует своеобразный круг, круг конца и разрушенной перспективы. Ад открывается как апокалипсис эгоистичности. Низвергнутый ангел, отвернувшийся от Бога, ввергнут в самого себя. Отказ от коммуникации с Богом оставляет лишь опору на царство каузальности, он приводит в круг крушений — таково следствие инфернологии Данте. Такая позиция полного отрицания восходит к Люциферу.

По мнению П. Слотердайка, европейская теология — это медитация о сюрреалистическом центре мира, который расположен вне мира. Середина Земли с населяющими ее грешными людьми и духовная сфера Бога, окруженного ангелами, распались в христианстве. Это раскол единого целого на две части привел к расколу дискурса на язык теологии и язык науки. Наука говорит о мировом целом — универсуме, теология — о духе, являющемся тайной Бога. Попытки метафизики соединить эти две сферы, объединить язык науки и теологии оказались по своим последствиям еще более тяжелыми, чем раскол. Теологи под влиянием Платона считали, что Бог охватывает и одновременно превосходит мир и все, что в нем существует. Он творец мира, который кроме физических вещей включает поэтическую, энергетическую, эротическую и сверхфизическую сферы. Сама сфера Бога задается как пространственная, но ее топология оказывается весьма необычной: что значит быть серединой сверхпространственного мира, как возможно, что Бог все окружает и одновременно никого не окружает? Если аристотелевский космос имеет своим центром Землю и окружен небесной сферой, то духовный мир Бога есть нечто

принципиально иное. По мере продолжения метафизических попыток совместить универсум и божественный мир становилось ясно, что эти миры несоизмеримы. Попытка Николая Кузанского гармонизировать обе сферы была, конечно, фантастической.

Наша постметафизическая культура озабочена децентрацией. Это вызвано тем, что две попытки утвердить центр — птолемеяевская космология и теология — привели к деструктивным последствиям. Геоцентризм выразился в инфернализме, а теоцентризм — в конструировании удаленной, пустой и холодной сферы Рая.

Сначала сфера Бога была небольшой духовной надстройкой над аристотелевским космосом. Но она была отделена от пространственного мира непроходимой чертой. Первоначально христианская метафизика пыталась соединить эти две сферы, но на деле они мыслились все более независимыми: земля, холодная и грязная, и в центре ее — Сатана; небо населено бестелесными существами, плавающими в потоках света. У Данте Рай описывался как организация световой субстанции.

Бог мистической теологии превратился в монстра, разросшегося до чудовищной величины. Бог больше любой позитивной величины, он везде и нигде, абсолютный минимум и абсолютный максимум. Теология превратила Бога в невидимого созерцателя мира. И хотя без его воли ничего не происходило, тем не менее его абсолютная ответственность превратилась в полную безответственность. Задуманный как заступник, он превратился в безжизненное холодное существо, спокойно наблюдающее за ужасными страданиями людей. «Легенда о великом инквизиторе» Ф. М. Достоевского как раз и описывает сложившуюся ситуацию: Бог ушел из мира, а когда вернулся, то на Земле уже властвовал Инквизитор по законам дьявола.

К чему же привела рационализация религии? Племенные, этнические, народные боги были более человечны и внушали чувство уверенности. Бог теологов и философов превратился в безжизненную логико-математическую сущность, уже никого не защищавшую, а наоборот, отдавшую Землю вместе с людьми, ее населяющими, на откуп дьяволу. Так встретились абсолютное добро и зло. Важно отметить, что все эти представления были не просто фантазиями. Образ Рая вдохновлял утопистов, Ад стал прообразом места заключения, а по образцу Чистилища было построено дисциплинарное общество.

В городском пространстве Афин люди преодолевали свою телесную недостаточность совсем по-другому. Агора стимулировала человеческую телесность и формировала опыт общности как спо-

способность непрерывной риторической речи. Однако люди заплатили за это такой ценой, о величине которой сами греки еще и не подозревали. Агора способствовала осознанию недостаточности тела, управлению и контролю за ним посредством гимнастики, диететики, философии и риторики. С одной стороны, культ тела, а с другой — понимание его несовершенства и необходимости воздействия на него нарративной речью способствовали лабильности. И несмотря на глубокую неудовлетворенность собой, которую порождал город, ни один народ в мире не пережил так сильно единство «полиса» и «человека». Определение Аристотелем человека как политического животного означало, что моральным и разумным человек становится только в государстве. Человек как общественное животное постепенно утрачивал свои природные корни и уже явно выпадал из разряда других стадных животных, даже таких, как пчелы и муравьи. Парадоксально, но искусственно созданная и неудобная с точки зрения природных потребностей городская среда укрепляла социальное единство. Однако несмотря на ритуалы и обычаи афинский полис не был стабильным. Причиной заката Афин современным историкам кажется противоречие между идеалами и повседневными традициями, так как мы с предубеждением относимся к неудовлетворенности и нестабильности, будучи напуганы ужасами классовой борьбы. Но такие оценки как античных, так и средневековых конфликтов связаны с нашим идеалом индивидуальности и самодостаточности человека. Поэтому современные социальные движения ищут примирения в совсем ином направлении, чем раньше. Сегодня все жаждут достичь пластичного соединения индивидуального и общего, части и целого. Но эта задача решается нами на основе некоторых разграничений, которые характерны только для нас. Так, мы рассматриваем интеграцию и целостность как самость, а способность ее контролировать и ограничивать — в качестве разума, считающегося центром самости. Отсюда поиски целостности в человеке и для человека. Современные этнические конфликты в полной мере обнаруживают болезненность поиска межчеловеческой связи. Можно ли противостоять психологическому опыту разукорененности и некогерентности, опровергающему идею самости, как ее понимали в классической философии?

Идея и образ тела задают поле власти и ее работу в пространстве города. В сущности, устройство таких городов, как Афины и Рим, тесно связано с образом общественного тела. Напротив, строение средневековых городов определяется телом странника, ищущего центра, где страдающее тело вписано в церковь, представляющую единст-



во камня и плоти. В основном именно христианский храм, а не только идеи теологов и проповеди священников, воплощал в себе стратегию производства страдающего тела, которое выступало основой достижения единства. В Новое время находят иной способ сборки общественного тела. Все не соответствующее нормам экономии и рациональности — безумцы, больные, нищие — изгоняется и изолируется. Создаются каторжные дома для преступников и гетто для чужих. Город, говоря медицинскими терминами, становится очищенным от нездоровых элементов местом, которое функционирует как общественная машина со своим «сердцем» и «легкими», «артериями» и «нервами». Такое представление о жизни города как о процессе обращения и циркуляции по-новому задает проблематику единства. Здесь уже не требуется отождествления индивида и полиса, о чем Фукидид говорил как об источнике величия Афин. Индивид освобождается от непосредственной власти общего и становится автономным, но, циркулируя по коммуникативным сетям города, он начинает терять себя. Разукорененность, осознание себя винтиком общественной мегамшины порождают чувство одиночества.

К этому добавляется наследие прошлого, содержащее также напряженность и противоречия. В Афинах критерий государственного тела — нагота и открытость — не применялся к женщинам, что выводило их из-под общественного контроля. Разного рода медицинские осмотры сравнительно поздно уравнивали мужчин и женщин. Рим интенсифицировал мифическое чувство непрерывности и когерентности в образной форме. Но подобно тому, как афинские граждане оказывались рабами уха, слушающего поставленный голос, римские граждане оказывались рабами глаза, требующего зрелищ. Ранние христиане восстали против этой визуальной тирании, опираясь на телесность странствующего иудейского народа, склонного и к слову, и к свету. Христиане устранились из городского центра, создав новый — в собственном воображении. Однако порядок жизни, заложенный в камне внешнего города, не соединился с идеалами Божьего Града, которые, впрочем, тоже не воплощались в реальности. И все-таки европейская история выступает не чем иным, как попыткой соединить несоединимое. Это приводит лишь к сериальности исходного противоречия. Создается специальное душевное и моральное место, где люди сопереживают страданиям Христа и прощают друг друга, но при этом возникает противоречие храма и улицы, храма и рынка. Время от времени власть предпринимала попытки очищения улиц и рынка от разного рода чужеродных элементов, угрожа-

ющих храму. Но это не помогало. Тогда наметились интересные попытки соединить эти разнородные пространства. Взамен уничтожения или изгнания евреев и других чужестранцев венецианцы придумывают гетто как место, где примиряются интересы храма и рынка, своего и чужого. Конечно, попытки спасения духовного центра ни в Венеции, ни в Париже не были успешными. Рынок побеждал храм. Следствием этого стали не только автономность и независимость индивида, но и появление на арене истории нищей и голодной толпы. После революции возникает новая задача: организовать единое коллективное тело. Для ее решения использовались символы братства и единства, праздники, демонстрации и шествия. Однако пустота общественного пространства порождала одиночество и пассивность, ставшие результатом усилий по воссозданию коллективного тела.

## **Культура стыда и чести**

Н. Элиас, культуролог немецкого происхождения, в своей большой работе «О процессе цивилизации. Социогенетическое и психогенетическое исследование» рассматривает цивилизационный процесс не как запланированный разумом и целенаправленно осуществляющийся в науке и технике результат человеческой деятельности, а как переплетение на уровне повседневной жизни разнообразных практик воспитания, познания, труда, власти. Реорганизация человеческих отношений, осуществляющаяся в ходе эволюции власти, «цивилизует» человеческое поведение в определенном направлении: образование монопольных центров власти ведет к уменьшению личной зависимости, к расширению круга лиц, опосредующих отношения господства и рабства. Этим «цивилизуются» не только внешний вид и поведение, но и намерения, чувства и переживания человека. Особенно большой вклад в этот цивилизационный процесс внесло придворное общество: манеры поведения, речь, этикет, сдержанность и самодисциплина стали образцовыми для последующих вступающих на арену истории движущих классов и слоев общества. Моделирование психического аппарата, «рационализация» переживаний и «психологизация» идей находятся в тесной связи с изменениями общественного устройства.

Стремления и усилия отдельных людей могут совпадать или быть разнонаправленными, однако история показывает, что в результате сложения в общем-то целенаправленных и рациональных действий отдельных людей возникает такой порядок, которого никто не преду-

смастривал и не планировал. «Этот порядок, — писал Н. Элиас, — ни рациональный (если под “рациональностью” понимать возникающее подобно машине целенаправленное согласование человеческих усилий в одном направлении), ни иррациональный (если под “иррациональностью” понимать нечто возникающее спонтанно и беспричинно). В сравнении с человеком он может определяться как природный или естественный порядок и как то, что Гегель назвал сверхиндивидуальным “духом”... Однако нельзя не сказать, что “дух” и “природа” в равной степени оказываются недостаточными для объяснения цивилизационного процесса»<sup>1</sup>. Если попытаться дать простой образ, характеризующий процесс цивилизации, можно сравнить поведение человека на пустынной дороге с поведением на улице большого города. Продуваемая ветрами и поливаемая дождями ухабистая лесная дорога символизирует простое, основанное на натуральном хозяйстве военизированное общество. Главная опасность на ней — разбойники или хищники, поэтому путник в любой момент готов схватиться за оружие. Его телесный «габитус» и психический аппарат нацелены на сохранение своей жизни в прямой и открытой борьбе. Напротив, структура городского ландшафта задает совсем иную модель психики. Поскольку здесь опасность разбойного нападения сведена до минимума, но зато многократно увеличивается возможность попасть под колеса автомобиля или натолкнуться на встречного прохожего, это приводит к усилению сдержанности, самодисциплины, предусмотрительности. В современном обществе главная опасность состоит в неконтролируемых аффектах, под влиянием которых человек может совершить незапланированное, нерациональное и тем самым социально опасное действие. Дифференциация людей, все возрастающая степень взаимозависимости и необходимости согласованных действий приводят к возрастанию самоконтроля и самопринуждения. Именно в этом цивилизационном процессе, а не в истории «чистого разума» следует искать причину победы рациональности, расчетливости и экономичности в нашу эпоху. Кроме того, эта победа не привела к полному изгнанию аффектов, желаний и фантазмов. Они тоже модифицируются. Если вообразимое для средневекового человека было тождественным реальному и он строил свое поведение в соответствии с символическими культурными кодами, то начиная с Нового времени граница между реальным и иллюзорным, субъек-

<sup>1</sup> *Elias N. Über den Prozeß der Zivilisation // Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd. 2. Suhrkamp, 1976. S. 314.*

тивным и объективным проводится по-новому. Формируя критерии рациональности в соответствии с политико-юридическими и экономическими потребностями, общество вынуждено фиксировать и даже производить нерациональное и неэкономичное, антиобщественное и наказуемое. Специальные учреждения — тюрьмы и больницы — наполняются людьми, поведение которых отклоняется от общепринятого. Внутри самого человека рождается противоречие между плотским и духовным, разумным и неразумным.

Страх телесного наказания, усиленно культивируемый в традиционных обществах, в частности процедурой публичной казни, по мере развития косвенных связей между людьми, конкуренции и соперничества как внутри, так и между группами приводит к совершенствованию чувствительности, вследствие чего формируются более тонкие формы репрессии — стыд, неловкость, грех, вина и др. Если в страхе всегда есть нечто животное, родовое, и поэтому страх телесного наказания культивируется в патерналистских обществах, основанных на личностных отношениях, то чувство стыда уже связано с некоторыми формальными отношениями. Из-за страха потерять уважение в глазах окружающих человек весьма озабочен своим внешним видом, манерами, речью, поведением и т. п.

Страх и разумность вовсе не исключают друг друга. Отсутствие страха не случайно характеризуется как безрассудство. Поэтому можно даже предположить, что страх является не чем иным, как формой рационализации чувственности, способной приостановить аффективное поведение. Неудивительно, что страх культивируется не только на индивидуальном, но и на общественном уровне. Сегодня именно благодаря разумности возникает страх войны, экологической катастрофы, эпидемических заболеваний и т. п. Взаимосвязанность страха и разума была выявлена экзистенциальной философией, представители которой парадоксальным образом использовали страх перед ничто для доступа к подлинному бытию. Доказывая существование ничто ссылкой на ужас, охватывающий человека перед бездной, Хайдеггер, по сути дела, воспроизвел религиозный опыт страха перед леденящим душу взором бога-судьи. Таким образом, страх не только не преодолевается по мере развития общества, но, напротив, тщательно культивируется. Человек, переживший в детстве опыт страха, получает мощную психическую энергию, которая может служить носителем высших духовных ценностей.

Формирование чувства стыда и чести обычно относят к эпохе Средневековья. При помощи этих чувств общество регулировало и кон-

тролировало поведение своих высших представителей. Чувства эти основаны на значительно более высокой степени дальновидности и расчетливости, чем это имеет место в спонтанном чувстве страха. Конечно, чувство стыда и чести имеет более глубокие корни и наблюдается в развитой форме уже в античном обществе. Оно является исторически изменчивым, и этнографические исследования свидетельствуют о значительном разнообразии того, чего стыдятся люди в различных культурах.

В принципе чувство стыда — особая «тонкая» разновидность страха, основанная на дальновидности и расчете, подавлении непосредственных влечений из-за возможности общественного осуждения. Стыд — состояние промежуточное между страхом и виной. Вина и следующее за ней раскаяние связаны с проступком, с сознательной рефлексией и моральным осуждением. Нравственное значение покаяния заключается в примирении, ибо нераскаявшийся преступник остается постоянной угрозой для общества, которое в случае отсутствия практики покаяния вынуждено постоянно наращивать репрессивный аппарат телесного насилия. Покаяние как форма самопринуждения открывает возможность установления более либеральных и демократических форм общественного устройства.

Чувство стыда позволяет в зародыше пресекать возможность асоциального поведения. Оно основано на страхе попасть в унижительное положение перед другими, на повышенной чувствительности к своей неправоте, боязни собственной деградации. Стыд преодолевается иначе, чем страх, который нейтрализуется либо уничтожением источника опасности, либо замещением его другими чувствами. Стыд исходит как бы изнутри человека. И голос совести остается постоянным двойником индивида, осуждающим не только проступки, но и побуждения к ним. Стыд, таким образом, это не просто конфликт внутреннего и внешнего, а состояние сознания, характеризующееся напряжением отношений между Я и Сверх-Я. Абстрактное отношение индивидуального и неиндивидуального переживается человеком как моральный конфликт, который, в свою очередь, базируется на энергетическом потенциале телесной угрозы и наказания или чувства любви и уважения к другому. Стыд — это осуждение со стороны другого, перенесенное в план самоутверждения и самоуважения; его интенсивность связана с опытом страха, перенесенным в детстве, и последующим опытом любви и уважения к взрослым.

Уменьшение страха телесного наказания и интенсификация стыда свидетельствуют о трансформации принуждения в самопринуж-

дение и позволяют говорить о возрастании уровня цивилизованности ролей. Здесь самоконтроль и самодисциплина из инструмента сохранения стабильности общества и его законов становятся средствами самосохранения и самоутверждения человека в качестве полноправного представителя общества или социальной группы. Благодаря этому социальные коллективы существуют не только из-за внешних принудительных связей, но и в результате духовной интеграции и идентификации.

Чувство стыда, эволюционирующее со временем в общественное мнение, становится мощным регулятором социального поведения. Некоторые критики европейской культуры обращают свой взор к Востоку, где развита индивидуальная психотехника подавления влечений и желаний. Она кажется актуальной в связи с тем, что европейская культура ориентирована на покорение и преобразование природы с целью удовлетворения своих потребностей, но, как кажется, совсем не располагает способами их ограничения. Однако если обратить внимание на мощный механизм общественного мнения, имеющий опору в чувстве стыда и страха потери самоуважения, нетрудно заметить, что цивилизационная система самоконтроля, основанная на самоосуждении, ничуть не менее эффективна, чем восточная аскетика. Например, проблема курения в европейских странах успешно решается не столько путем тренировки воли по системе йоги, сколько моральным осуждением со стороны некурящих, которые задают невыносимую систему отторжения курильщиков от здорового respectable общества.

Чувство стыда тесно связано с рационализацией жизни и дифференциацией индивидуального сознания, которое своим развитым аппаратом Сверх-Я, Я и Оно способно выполнять две очень существенные функции. С одной стороны — предельную рационализацию поведения, исключение аффективных действий и планирование поступков, просчитанных на несколько шагов вперед, учитывающих сложные опосредованные взаимосвязи с другими людьми в сложных дифференцированных общественных системах. С другой — самодисциплину, самонадзор, упорядочивающие внутреннее Я. Поэтому рационализация — это управление «внешней политикой» (поступками), а стыд и моральная педантичность — управление «внутренней политикой» (склонностями, побуждениями и мотивами).

Важнейшей составной частью механизма саморегуляции является Другой. Это не контрагент действия или противодействия, а наблюдатель, испытывающий чувство неловкости. Я испытываю стыд.

Другой — неловкость. Оба чувства предполагают страх перед нарушением общественных запретов. Поэтому становление и развитие данных чувств связано с изменением пространства опасности и его структуры. Для первобытных людей это дикая неокультуренная природа, чужие люди. В ходе общественного развития происходит дифференциация этой территории опасности, формируется различие в восприятии ее отдельных зон. Так, например, охотник не просто боится леса в целом, но выделяет в нем особо опасные участки. По мере специализации и разделения труда, с возникновением городских сословий природный ландшафт перестает быть полем труда и битвы и включается в пространство отдыха. Становится возможным наслаждение красотами природы, которая приобретает линии, краски, формы, имеющие эстетическую, а не, скажем, военную ценность. Таким образом, с исчезновением разбойников, диких опасных животных, по мере окультуривания лесов и распашки земель существенно меняется феноменология восприятия природы.

Меняется также сектор страха, который вызывает один человек у другого. Если раньше всякий чужак воспринимался как потенциальный противник, автоматически включавший машину страха или агрессии, то по мере расширения взаимосвязей между различными группами опасность чужого также воспринимается дифференцированно. В мирном цивилизованном обществе Другой воспринимается с точки зрения внешнего вида, манер, жестов, речи, намерений, поступков и т. п., зона опасности возникает в случае утраты самоконтроля или нарушения общепринятых норм приличия. Под подозрением оказывается внутренний мир Другого: что он задумал, каковы его намерения, чего он хочет? В силу этого необычайно развивается наблюдательность, восприимчивость к косвенным признакам тайных намерений, на этой базе складывается и все более утонченная эстетика наслаждения и отвращения, сопровождающая отношения Я и Другого. Она хорошо представлена в искусстве словесного портрета, укорененном в жизни придворного общества с его интригами, победа в которых связана не столько с умением владеть шпагой, сколько с манерами, речью, искусством читать по глазам и т. п.

При этом важно отметить, что первозданные жестокие чувства не исчезают в цивилизованном обществе, а проявляются в определенных критических ситуациях, например во время войны, и в силу этого уже специально поддерживаются в особые дни. Историк культуры Н. Элиас описывает одно из зрелищ, характерных для Парижа XVI в.: под грохот музыкальных инструментов при большом стечении наро-

да, в присутствии двора, в честь праздника были сожжены две дюжины живых кошек<sup>1</sup>. Насилие и жестокость как необходимые качества военизированного общества должны были специально культивироваться. Например, рыцарский менталитет до сих пор описывается через призму романтических представлений<sup>2</sup>. При более глубоком проникновении в психологию средневекового общества поражает тот факт, что тонко воспитанное рыцарство было довольно трусливо на войне. Число участников, а тем более жертв рыцарских войн не идет ни в какое сравнение с потерями регулярных армий. Рыцари не были героями, которые в состоянии стоять под пулями; они были нормальными людьми, не способными подавить страх. Другой поражающий исследователя рыцарского этоса факт — безжалостное убийство мирных жителей и свирепая жестокость, проявляемая при этом. Существовал кодекс рыцарской чести, запрещавший убивать поверженного и просившего пощады противника в поединке, однако он не действовал в отношении мирного населения завоеванных городов. Культивация наслаждения от убийства была вызвана экономической нецелесообразностью использования пленных: Европа была перенаселена, требовались пустые земли, а не рабы; оставить город неразрушенным, а жителей неумерщвленными значило оставить возможность ответной агрессии.

Буржуазное общество, построенное на иных экономических основах, представляющее собой более разветвленную сеть социальных межнациональных взаимодействий, основанное на регулярных армиях, центральном законодательстве, полиции, прессе и т. п., заимствует демонстративный этос рыцарства, применявший к избранному обществу, и переносит его на все сферы жизни. Небольшие островки тонкой рыцарской чувствительности разрастаются до размеров архипелага, и это вызывает серьезную проблему подавления витального и агрессивного опыта. Она решалась христианскими практиками исповеди и покаяния, методической техникой самоанализа и самодисциплины в протестантизме и, наконец, дошедшими до современности методами психоанализа. Наряду с этим оставался незамеченным процесс подавления витальных чувств на уровне повседневности, точнее, отказ от их культивации. Это привело к удивительному факту, зафиксированному в психологии: современный человек характеризуется не столько избыточностью, сколько дефицитом чувствитель-

<sup>1</sup> См.: *Elias N. Über den Prozeß der Zivilisation*. S. 225.

<sup>2</sup> См.: *Оссовская М. Рыцарь и буржуа: Исследования по истории морали*. М., 1987.



ности. Культура, воспитание, педагогика по традиции используют репрессивную технику подавления чувственности, однако она оказывается бесполезной, ибо современный человек нуждается скорее в раскрепощении, чем в подавлении витальной сферы чувств.

Снижение чувственной энергии расценивается историками, культурологами, политологами как настоящая трагедия. По мнению Л. Н. Гумилева, «пассионарность» — необходимое условие существования этноса. К. Юнг также считал, что современное человечество растратило сокровища, веками культивируемые нашими предками в форме духовного опыта переживаний и страстей. Социологи видят угрозу в утрате личностных связей и чувств, которые скрепляли людей в традиционном обществе. Утрата страстей и влечений разрушает игру греха и покаяния, на которой спекулировала власть. Может быть, поэтому современное общество инстинктивно предпринимает попытки реанимации чувственности в форме производства дискурса насилия, извращения, ужасов и т. п.

## Рыцарь и придворный

По праву считая жизнь высшей ценностью, мы можем выделить в истории культуры несколько высших точек ее исполнения и понимания, которые играют роль идеала и для современности. Прежде всего это античная «забота о себе», которая не сводилась к самосознанию, а включала разнообразные практики управления собою, такие как умеренность в мыслях, чувствах, действиях и прежде всего в еде и сексе. Вопрос Сократа был направлен к свободным мужчинам, рожденным властвовать, и нацеливал их внимание на то, как они, властвуя над другими, могут управлять собой. Есть два изначально контролируемых культурой процесса, которые можно считать внутренними: еда и секс. Однако именно сексуальность становится преимущественным предметом манипуляций со стороны власти. В греческой культуре это объясняется тем, что именно «диетика» удовольствий в форме экономии и эротики как форм власти над собой становится первичной сферой свободы. Так у греков произошла встреча самости с сексуальностью. Однако автономизация сексуальности, завоеванная греками, вскоре была поработана сначала моральными практиками исповеди и признания, а затем науками о сексе.

Если обратиться к жизни придворного общества, то там мы увидим усиление интереса к процессу потребления пищи. Придворное общество сделало поразительный, неожиданный, но эффективный

шаг в развитии технологии власти. Опираясь на этикет и правила сдержанного, благородного, учтвого поведения и таким образом рационализируя мир страстей, оно воздействовало на жизнь не столько насилем, сколько путем управления поведением, намерениями и душевными стремлениями<sup>1</sup>. Если в военизированном рыцарском обществе игра сил осуществлялась открыто и честно, то теперь большего успеха достигали те, кто ловко владел ножом и вилкой, кто имел самый дружелюбный и честный вид и был способен при этом плести коварные интриги. Самодисциплина, самоконтроль, умение смотреть на несколько ходов вперед — вот что культивировалось в дисциплинарных пространствах придворного общества. Духовная аскеза христианских монахов, учтивость и хорошие манеры благородного сословия оказались частью общецивилизационного процесса, в котором все более важное значение приобрело моделирование искусства жизни. Оно становилось не только этическим, но и эстетическим феноменом, в котором выше всего ценились целостность и завершенность.

В пространстве, где насилие является повседневным, сдержанное поведение является ненужным. Там, где власть зависит от земли, где цепочки взаимодействий сводятся к кулачным боям, не нужна предусмотрительность. Там, где жизнь коротка и непредсказуема, где насилие непосредственно и неотвратимо, нет нужды сдерживать напор чувств и агрессию. Жизнь воюки-рыцаря балансирует между экстремумами. С одной стороны, он стремится реализовывать свою личную свободу там, где может. С другой стороны, он может не сдерживать, а реализовать любые желания, в том числе и самые агрессивные, по отношению к врагу. Однако при этом остается открытая возможность оказаться в рабской зависимости от другого. Такие непосредственные отношения, как бы их ни восхвалял Ницше, создают рабство во всем обществе независимо от того, что некоторые его представители кажутся свободными; на самом деле они реализуют свою свободу посредством насилия. Общество, привольное для победителя, более свободное для мужчин, чем для женщин, было чудовищно напряженным.

Правда, это напряжение имело не столько социальный, сколько внутренний, душевный характер. Постоянная внешняя опасность сопровождалась и компенсировалась чувством удовольствия, поэтому человек редко обдумывал далекие последствия реализации своих импульсивных желаний. Но страх загоняет стремление к удовольствию в тайники души, где оно оказывается невидимым.

---

<sup>1</sup> См.: *Elias N. Über den Prozeß der Zivilisation*. S. 92.

Деньги постепенно меняют коды поведения. Второй важный источник их изменения — централизация и монополизация власти в королевских дворцах. По мнению культуролога Н. Элиаса, именно при дворе сформировался новый субъект сдержанного и дальновидного поведения. Разумеется, важную роль в этом сыграло христианство, которое трансформировало и использовало античную заботу о себе. Исповедь и покаяние, страх возмездия в виде божественного суда (обряд похорон, собственно, являлся политической церемонией передачи души из рук одной власти в руки другой, более могущественной) были рассчитаны скорее на формирование зависимых, чем свободных сословий. Всеобщий страх, зависимость — вот что культивировалось в христианстве. Наоборот, свободные мужчины в Греции чувствовали себя по-другому. Они ничего не боялись, ибо искусство управления собой давало им достаточную уверенность, что бы они ни совершали. Наиболее презренным здесь считалось аффективное поведение.

В христианском мире никто, даже король, не был спокойным. Более уверенно чувствовали себя, так сказать, профессиональные христиане — священники и иерархи. Конечно, исполнение заветов Бога должно было внушать чувство уверенности, но мы не найдем античного спокойствия даже у святых. Подвижники и аскеты искали абсолютной безопасности, ибо страх божественного наказания был чрезмерно интенсифицирован. Как известно, Лютер утверждал, что почти никто не спасется. В этих условиях оставались осуществляемое на пределе человеческих возможностей воздержание и ужасный, парализующий страх. Может быть, в этом состоит различие в поведении римских императоров и первых христианских королей. Последние были жестоки и кровожадны не менее первых, но переживали периоды ужасного раскаяния и накладывали на себя жестокую епитимью. Это объяснимо в терминах культуры стыда и вины. Античное общество культивировало стыд, возникавший при нарушении общепринятых норм и ценностей, особенно таких, как честь, мужество, слава. Христианство же культивировало виновность, и это лучше всего видно на примере первородного греха.

Итак, на вопрос Сократа, кто будет управлять управляющими, христианство дало свой ответ. Страх и вина — вот что управляет каждым, кто бы он ни был. Но такого универсального страха, вероятно, было недостаточно в повседневной жизни. Так наряду с чувством вины снова приходилось использовать культуру стыда. Рыцари принимали кодекс чести и стремились соблюдать его во что бы то ни стало. Так возникали новые ритуалы.

Что нового внесли в эту стратегию придворные? Очевидно, сдержанность, самодисциплину, дальновидность и расчетливость. Они находились в более сложной сети зависимостей, где насилие было опосредовано и заменялось управлением. Денежные взаимоотношения также радикально сказались на психологии людей. В отличие от ростовщика и торговца придворный тратил деньги, а не копил их, однако и он вынужден был рассчитывать, где их взять и на что потратить. Так складывалось новое искусство управлять самим собой. Речь шла уже не столько о телесной, сколько о душевной работе. Прививавшаяся с детства христианская бдительность дала удивительные результаты. Придворные приучились сдерживать свои желания не из-за страха божественного возмездия, а из-за выгоды, которую сулило временное откладывание аффекта. Желания становились более протяженными во времени. Аффекты вспыхивали и разряжались, а желания долго формировались и иссушали душу и даже тело индивида. Их достижение, подобно обмену квартиры в советском обществе, было связано с выстраиванием сложных комбинаций и цепочек зависимостей.

Таким образом, роль придворного общества в процессе цивилизации состояла не только в том, что это была хотя и несовершенная, но важная форма развития государственной машины. Придворные не являлись предшественниками бюрократии. Они не только служили королю, но и жили при дворе, который задавал определенную форму жизни. Отсюда вытекает его цивилизационное значение. Придворный — это новый, более культурный тип человека в сравнении с рыцарем. Хотя рыцарь прям и честен, а придворный лукав и придерживается линии руководителя, хотя рыцарь неукоснительно следует высоким требованиям своего этоса, которые он считает своими собственными убеждениями, а придворный дистанцируется от правил хорошего тона и осознает их условность и т. д. и т. п., однако в целом придворный — более демократичный персонаж. Во-первых, двор оказался местом пересечения разных сословий, местом, где их притязания оценивались с учетом сил и интересов других сословий и придворный выступал в качестве посредника. Во-вторых, двор опосредовал личное насилие и этим давал почву развития юридических отношений. В-третьих, при дворе, удаленном от земли, развивались товарно-денежные отношения. Придворный вынужден был искать деньги. За все приходилось платить, и в этом смысле прообразом рынка являлся именно двор. При этом подачки короля, выдаваемые в зависимости от положения и личных заслуг, становились все меньше,

и приходилось заниматься модернизацией хозяйства, чтобы получить больше дохода. Но все-таки отношения двора и рынка не были безоблачными. Сами придворные вносили в обмен слишком много нерыночных элементов.

Старые технологии и эстетики существования модифицировались, но не исчезли. В буржуазном обществе, как показал М. Вебер, аскетичность, самодисциплина и расчетливость использовались для умножения капитала. Он стал основой жизни, и поэтому бережливость, расчетливость, экономность выдвинулись в качестве главных ценностей. Сегодня проблема жизни ставится и решается с точки зрения уникальности и индивидуальной свободы, которые стали в буржуазном обществе высшими ценностями. А между тем даже в Европе трудно указать на нечто подобное. Хотя люди по-прежнему остаются верны идеалам свободы, гласности, демократии, однако формы жизни изменились настолько радикально, что старые ценности, и прежде всего этические, подверглись значительной инфляции. Это касается прежде всего сдержанности и аскетичности. Если раньше в условиях недостатка предметов потребления и огромного трудолюбия людей в ходу были принципы труда и экономии, когда деньги долго зарабатывались, а вещи долго служили, то сегодня в условиях излишка вещей формируется культ потребления. Поскольку рациональность и расчетливость складывались в сферах труда и познания, постольку люди оказались не готовыми к их применению в сферах свободного, праздничного, спонтанного. Но экономика по-своему рационализировала «сферу услуг», превратив праздничные формы жизни и сопровождающие их застолье и веселье в индустрию повседневности, освоив такие места, которые ранее считались местами приватности, свободы, удовольствия и отдыха.

Со времен Ренессанса наблюдается явный сдвиг к усилению самоконтроля, культивированию способности смотреть на себя глазами других людей, говорить и думать о себе в третьем лице (что отражается в языке). Именно благодаря этому стало возможным рациональное отношение к действительности, обусловившее покорение природы и успех в контроле над экономикой и политикой. «Цивилизованному обществу» соответствует «цивилизованный человек». Стандарт *civilité* (вежливость) отличается от стандарта *courtoisie* (учтивость) прежде всего мотивацией соблюдения правил приличия. Например, перечисляя правила, наставники акцентируют внимание на возможном присутствии особ более высокого ранга. Человек привыкает вести себя так, как если бы он постоянно чувствовал на себе

критический взгляд этих особ, обладающих специфической чувствительностью. Каждым жестом решается вопрос о том, может ли некто быть признан «подлинным придворным», и общественный императив «не быть неприятным» становится привычкой постоянно следить за своим поведением. Развитие стандарта *civilité* ознаменовано введением в обиход специальных предметов, поддерживающих отвращение к телесным функциям. Плевательницы, носовые платки и ночные горшки приучают человека контролировать свои естественные потребности, отправляя их только с соблюдением соответствующих правил. В Средние века все ели руками из общего блюда, пили из общей посуды. В придворном обществе каждому положен был особый прибор, поскольку все, что соприкоснулось со ртом другого человека, вызывало неприязнь. Исполняя ежедневно ритуалы использования подобных предметов, люди привыкали к повседневному самоконтролю. Ограничения, принимаемые на себя высшим классом, утверждают его превосходство. Вилки, салфетки и т. п. стали символами привилегированного положения. Рыцарь не нуждался в столь утонченных манерах, он самоутверждался в играх, ставкой в которых была жизнь. В придворном обществе комплекс удовольствий, связанных с переживанием своей спонтанной силы, вытеснился комплексом удовольствий, основанных на переживании своей утонченности.

Наряду с телесными отправлениями организма под контролем оказались и эмоции. В ходе усложнения общественной ткани осуждению подверглись не только агрессивное поведение, но и спонтанные желания. Культивирование сдержанности предполагает неприязнь к откровенному проявлению «внутреннего». Под воздействием стыда и отращения активное и зачастую агрессивное переживание удовольствия трансформируется в пассивное, допускающее отстраненное видение ситуации. Непосредственный захват желаемого объекта уступает место стремлению заполучить его «по праву». Формируется общество, в котором своей цели достигают не силой, а хитростью, игрой на соотношении силы и слабости, функцию насилия принимают на себя интриги и лесть.

Революции покончили с сословным строем, препятствовавшим самореализации буржуазии, но усвоенный ею придворный стандарт поведения сохранился, получив новое обоснование в представлении о достоинстве «цивилизованного человека», отличающем его от дикаря. Повседневные ритуалы поддерживали уже на более широком социальном пространстве тип личности, формирование которого сле-

лало возможным параллельное образование гигантских политических и экономических объединений.

В Новое время люди вынуждены были существовать в постоянной тесной связи друг с другом, в постоянной зависимости друг от друга, большей частью в силу экономических обязательств. В сфере политики и юриспруденции это выразилось в узаконивании запрета на своевольное применение физической силы. Исключительное право на убийство было закреплено за государством. Цивилизованный человек утратил способность испытывать удовольствие от проявления грубой силы и стал подчиняться закону не по принуждению, а добровольно. Постепенно он привык во всех жизненных обстоятельствах мысленно оглядываться на окружающих, побуждаемый желанием произвести приятное впечатление; в силу превращения открытых социальных требований в самоконтроль он бессознательно усвоил стремление к стандарту приличий. Это стремление выглядеть прилично, укоренившееся в человеке в виде стыда и неприязни ко всему грубому, в гораздо большей степени способствовало пацификации современного общества, чем юридические запреты. Цивилизация, подобно любому социальному процессу, осуществляется прежде всего в форме изменения жизненного мира людей, их желаний, их способности переживать нечто как приятное или неприятное.

## Золото и плоть

В «Венецианском купце» У. Шекспира описывается договор между евреем-ростовщиком Шейлоком и купцом Антонио, согласно которому за неплату должник должен рассчитаться фунтом собственной плоти. Исторически сложилось так, что у евреев не было большого выбора в приобретении профессии. Существует старое предубеждение, что ростовщичество — одна из самых бесчеловечных профессий. Еще в «Политике» Аристотеля ростовщичество осуждается как неестественное. Однако по мере развития торговли оно становилось все более важным, и от него уже нельзя было отказаться. Кроме того, человек за все расплачивался, в конце концов, своей собственной плотью, и старинная «Правда», в которой за око платили оком и зубом — за зуб, достаточно прозрачно раскрывает последнюю истину права. Оно есть право на плоть, включая жизнь или смерть человека. И хотя конфликт в пьесе Шекспира благодаря состраданию и смекалке женщины разрешается в конце концов по-христиански, победой добра над злом, однако в реальной истории победил все-таки Шейлок.

В позднем Средневековье складываются три власти со своими институтами и телами: королевская, церковная и торговая. Первая формируется при дворах и характеризует придворное общество, роль которого в цивилизационном процессе неопределима. Она была обстоятельно раскрыта в работах Н. Элиаса. Духовное сословие не менее важно. Оно сыграло большую воспитательную и просветительскую роль. Торговое сословие сделало европейские поселения, где гнездились центры монополии власти, настоящими городами. Его роль может быть охарактеризована как коммуникативная. Именно это сословие выявило взаимную связь и переплетение интересов различных слоев, которые первоначально мыслились абсолютно разделенными. Поэтому, например, рыцарь, соблюдавший этикет перед благородными дамами, нередко вел себя как скотина по отношению к представительницам низших сословий. Да и христиане любили и прощали своих, зато боялись и ненавидели чужих. По сути дела, обращение негров в рабство, а также убийство индейцев оправдывалось тем, что у них якобы нет души. Терпимым и даже любезным к представителям всех слоев общества (за исключением неимущих) впервые становится именно купец, создающий новые пространства цивилизации, в которых перекрещивается и взаимодействует ранее разделенное и разьединенное. Рынок и торговля осуществлялись внутри города, но фактически места торговли оказались перекрестками путей из различных городов и стран. Одним из первых мощных торговых союзов была Ганза, основание которой относится к 1161 г. В Ганзейский союз входили Генуя, Венеция, Лондон, Париж и др. Страсть к наживе и предпринимательство отравили сердца людей, но раздвинули горизонт мира.

Монастыри и церкви представляли собой достаточно прочные и многочисленные институты, господствовавшие над остальной территорией. Время отмерялось ударами церковного колокола, и таким образом церковь контролировала жизненные и хозяйственные процессы. Духовные власти успешно боролись со светскими за властный приоритет. Например, папа Римский был реальной влиятельной фигурой, в то время как титул императора оставался чисто номинальным. Церковь собирала людей в общину и обеспечивала единство государства. Как же это достигалось? Монахи и аскеты стремились подражать Христу. Постом и молитвой они преображали свое тело и душу уже здесь, на этой земле. Конечно, таких людей было мало, а христианство реально функционировало как типичная народная религия со свойственными ей предрассудками и предубеждениями. Тем не менее перед церковью стояла серьезная задача собирания



людей в общину, и она нашла специальные места такого сердечного согласия — храмы. Там по религиозному предписанию люди объединялись и, сопереживая страданиям Христа, испытывали душевное соучастие друг с другом. После службы люди расходились умиротворенные, сердца их таяли от жалостливой любви, они обнимались, целовались и прощали прегрешения. Практически создание таких мест, к которым кроме церкви относились приюты, богадельни, больницы и мелкие трудовые учреждения, шло параллельно с развитием рынка.

Рынок — это особая территория. Там культивировались совсем другие чувства: агрессии, конкуренции, зависти, мести и т. п. Как же взаимодействовали между собой эти столь противоречивые чувства, как удалось (удалось ли?) примирить противоположные начала любви и ненависти, как соседствовали друг с другом богоугодные места и экономические территории? Церковь культивировала тело любящее и страдающее. Вход в собор настраивал верующего на особый лад. Надвратные фрески и скульптура внушали смирение и покаяние. Человек словно вставал в длинную очередь жаждущих утешения и сострадания. Внутри храма это ощущение усиливалось: высокий купол храма, льющийся сверху яркий свет, горящие свечи и изображения страстотерпцев на стенах — все это активизировало сопереживание страстям Христовым. Бог как будто здесь, рядом с человеком. Но выходя из церкви и оказываясь на рыночной площади, человек становился другим. В него словно вселялся дьявол.

Необходимо скорректировать господствующую точку зрения на средневековую цивилизацию. Считается, что она пренебрегала телом и на первый план выдвигала дух. На самом деле духовные метафоры Средневековья имеют телесный характер. Христианская культура обращена на тело, и все ее институты работают над организацией и производством телесности. Конечно, эта телесность — особая. Читая описания чувств религиозных людей, трудно отделаться от мысли, что они имеют эротическую природу. С точки зрения психологии эмоций настроение влюбленного поэта не отличается от чаяний монахини, страстно прикасающейся к деревянной скульптуре Христа. И хотя есть огромная разница между чувствами рыцаря-поэта, завещающего свое сердце любимой, и монахини-католички, жаждущей обменяться с Христом своим сердцем, в том и в другом случае речь идет о чувственной духовности и об одухотворенном теле. Грехопадение, зачатие, рождение, крещение, искупление, страдание, покаяние — это телесные акты. Все дискурсы о духовном так или иначе были связаны в христианстве с соответствующими дисциплинарны-

ми пространствами, в которых и происходило производство человека, способного к страданию и состраданию. Таким образом, вопрос о «смерти Бога» в современной культуре следует связывать не столько с атеистической критикой или нигилизмом, сколько с распадом мест воспроизводства одухотворенной телесности, произошедшим не по нерадивости священников, а по причине развития иных дисциплинарных пространств.

Мечтания и желания, страхи и запреты христиан тоже имели телесный характер. Мечтали о райских наслаждениях, садах отдыха и покоя. Люди искали телесного контакта и охотно обнимались, целовались. И вместе с тем боялись проказы, сифилиса, чумы и других болезней, которые передавались именно с помощью контакта. Однако любовь и ненависть были достаточно резко разведены: любили свое и боялись чужого. Рыночные отношения поставили людей в новые условия: враг оказался среди «своих». Сосед стал ненавидеть соседа. Обществу угрожал раздор. Однако люди ни теперь, ни тем более тогда не признавали, что враг находится не вне, а внутри нас самих. Поэтому вовсе не удивительно, что европейское средневековое общество с целью самосохранения тоже вынуждено было искать или создавать врага. Сначала это были нехристиане, с которыми велись священные войны, потом язычники, которых колонизовали, затем стали преследовать иностранцев и евреев и, наконец, ограничивать права «своих» — больных и сумасшедших, инакомыслящих и чудаков, женщин и маленьких детей. Во всех этих случаях имело место сложное символическое замещение «чужого», витиеватая и бесконечная эволюция образа врага, совершенствование стратегии и тактики борьбы с ним.

Хорошим примером поисков примирения своего и чужого являются попытки создания в Венеции изолированных пространств, в которых чужое сохранялось бы и при этом находилось под контролем и работало на процветание своего. Венеция XVI в. — это мировой город, перекрестье торговых путей с Юга на Север и с Востока на Запад. Его население и богатство сложилось благодаря контактам с самыми разными странами и этносами. Он не был похож ни на империю, ни на национальное государство. Вместе с тем единство города не нарушилось из-за нашествия чужих, так как венецианцы придумали гетто для евреев, работные дома и кварталы для иммигрантов. Венецианцы, как и остальные европейцы, боялись евреев, считали их разносчиками венерических заболеваний. Христиане заканчивали договор между собою рукопожатием, объятием и поцелуем, а с евреями раскланивались и подписывали обязательство. Евреи прежде все-

го угрожали христианской плоти. Еврейское тело считалось нечистым, и хотя христианство интенсифицировало сострадание к измученному телу, однако еврей оказывался за его границей. На фреске Джотто «Поцелуй Иуды» Христос изображен как благородный честный господин, а Иуда — как предатель. У него низкий лоб, недобрые, глубоко посаженные глаза и чувственный слюнявый рот. Художник изобразил ситуацию так, что губы Иуды не касаются Христа, христианская плоть не осквернена нечистым прикосновением. Несомненно, эта картина внесла вклад в укрепление ненависти к евреям, пик которой, как это ни странно, пришелся на эпоху Возрождения. Как и гонения на ведьм, интенсификация черного дискурса о евреях не связана с их сущностью. Чужое — продукт своего. Женщина, еврей, мусульманин или русский для европейца — это всегда европейский продукт. Чужим не дано представлять самих себя, их представляют другие. Но было бы слишком упрощенным понимать дело так, что не власть определяет дискурс, а, наоборот, сам язык своими различиями и разграничениями задает поле власти. Дискурсивное изменение в различении своего и чужого определяется не какими-то врожденными шовинистическими бациллами ненависти, а социально-экономическими причинами.

Ростовщики-евреи были необходимы Венеции, так как торговля немислима без кредитов. Поиски компромисса были интенсифицированы начавшимся экономическим упадком и разложением морального духа. Венецианцы не смогли поступить так, как остальные европейцы, которые решительно занялись очищением социального пространства и кроме изоляции больных, безумных и нищих приняли акции изгнания и преследования евреев. Венеция не могла обходиться без ростовщиков. И вместе с тем было очевидно, что моральный дух и единство, особенно среди молодежи, стремительно разрушаются. Юноши — опора и надежда нации, защитники и заступники, воины и предприниматели — купались в неге и роскоши, склонялись к гомосексуализму, разъезжали в гондолах обнаженными, и к тому же с женскими украшениями. Молодые женщины низкого происхождения тяжелому труду предпочитали проституцию и разгуливали разряженные в пух и прах. Это вызывало раздражение почтенных дам, которые прежде могли выразить свое превосходство одеждой и украшениями, а теперь совершенно терялись в толпе молодых куртизанок. Отцы города призывали к строгим мерам. Однако попытки запрета на ношение украшений или привлекательных прозрачных одежд, а также ограничение мест флиртования оказались

неэффективными. Поскольку значительная часть мужчин была оторвана от семьи (моряки, торговцы, солдаты), постольку существовала потребность в проституции. Однако упорядочить поведение жриц любви долго не удавалось.

Еще средневековые схоласты затеяли спор о публичных женщинах. С одной стороны, их деятельность богопротивна и они все должны попасть в Ад. С другой стороны, они добывают хлеб насущный тяжелым трудом. В результате было принято компромиссное решение: работа жриц любви не является грехом, если они не получают удовольствия. Вообще говоря, Средневековье было более терпимым и к женщинам легкого поведения, и к ростовщикам. Кажется странным, что проблема обострилась по мере наступления капитализма и достигла своего пика в протестантизме. Поэтому концепция М. Вебера о том, что протестантская этика способствовала развитию капитализма, нуждается в уточнении. На самом деле Лютер и другие лидеры протестантизма осуждали торгашей.

Таким образом, гетто стало компромиссом между страхом к чужому и экономическими интересами. Стремясь очистить город, венецианцы приняли решение изолировать евреев, и им было запрещено жить вместе с христианами. Между прочим, решение об отделении еврейских кварталов не ново: оно было выработано еще в Древнем Риме. Как это ни покажется жестоким, открытие гетто оказалось благотворным и для сохранения евреев как нации. Конечно, они были связаны стенами гетто и могли выходить оттуда лишь на определенное (дневное) время, однако внутри они могли носить национальную одежду и украшения (что было особенно важным для состоятельных женщин), а также открыть синагогу, соблюдать обычаи и отправлять свои обряды. Гетто — это место, где евреи могли оставаться евреями, и поскольку идентичность так или иначе основана на угнетении и преследовании, то она была продуктом взаимной игры как еврейских, так и христианских общин. Изучение предрассудков — это не упражнение в теории рациональности. Стремление к чистоте возникает не только как способ идентификации, основанный на разделении «чистых» и «нечистых». Страх перед евреями-врачами был следствием страха телесного контакта из-за распространения кожных и венерических заболеваний. Страх перед евреями-ростовщиками был вызван расслоением общества и ненавистью к богатым. Конечно, это было несправедливо по отношению к евреям, так как среди них процент бедных (несших на своих плечах мелкую торговлю) был не меньше, чем у остальных. Не лучше обстояло дело и с иностранцами.

Из-за дороговизны перевозок в Венеции были открыты иностранные мануфактуры и фабрики. На базе этих рабочих домов были также основаны иностранные гетто. Так, из-за того, что немецкие рабочие занимались контрабандой, им было запрещено выходить из гетто с наступлением темноты, с ними не заключались сделки, а внутри самих рабочих домов царили репрессии и подозрительность.

## Храм и рынок

Как известно из истории средневековой культуры, больные и безумные, покаявшиеся преступники и блудницы не изгонялись из общества. Нищие и больные стояли на паперти, они составляли своеобразную часть интерьера церкви и вписывались в ее преддверие, украшенное скульптурными фигурами, символизирующими адские мучения грешников. Некоторые историки утверждают, что причиной огромного количества нищих в средневековых городах была не только экономика, но и мораль, высоко оценивающая милосердие. Если было большое число людей, жаждавших подать милостыню, чтобы заслужить благословение, то должно было быть не меньшее число людей, желавших получить это подаяние. Нищета культивировалась верой, согласно которой богатому невозможно попасть в рай. Точно так же безумцы, хотя и не допускались в церковь, однако были интегрированы в общество в качестве убогих, шутов или пророков. Юродивые играли роль своеобразных прорицателей, к пророчествам которых прибегали в трудные моменты жизни. Пользовались уважением и раскаявшиеся преступники, которые селились на окраине и в труде и молитвах проводили свою жизнь.

Положение стало меняться по мере того, как рынок побеждал храм. Общество начало самостоятельно бороться за свою чистоту. Сначала заразных больных, безумных и нищих изгнали кнутами из городов. Были или не были на самом деле «корабли дураков», однако рассказы о них достаточно хорошо показывают изменения, происходившие в сознании людей. К изгнанию или изоляции принуждались не только больные, но и разного рода нарушители социальных норм. Неверные жены, мелкие жулики и обманщики, бродяги, обесчещенные дочери и промотавшие состояние сыновья в равной мере подлежали осуждению и наказанию. Прежде всего, в сознании самих нормальных граждан начала срабатывать некая новая дискурсивная машина, отличавшая плохих от хороших, и этим было обусловлено огромное количество доносов в инквизицию. Сам феномен инквизиции необъ-

ясним чисто религиозными причинами. Во-первых, инквизиция — это суд, хотя и лишенный атрибутов справедливости: обвиняемые ведьмы и колдуны практически не могли оправдаться, так как их сопротивление приговору расценивалось как дополнительное свидетельство их виновности. Во-вторых, преследование ведьм происходило в сравнительно благополучной Европе, а в России случаи их сожжения вообще относятся к XVIII в.<sup>1</sup> Существует психоаналитическая версия охоты за ведьмами, согласно которой она объясняется скрытыми, подавленными желаниями. Дело в том, что нетерпимость нарастала не только по отношению к другому, но и по отношению к самому себе. Люди стали все более жестко относиться к нарушению моральных норм. Интенсифицировались чувства вины и стыда, изгонялись не только грубые слова, непристойные жесты, унаследованные еще от язычества элементы сексуальной свободы, но и нескромные желания. Более жестким стало воспитание женщин, которые не смели даже думать о сексе. Нечто подобное имело место и у священнослужителей, особенно у тех, кто вынужден был исполнять целибат. В пользу психоаналитического истолкования процессов над ведьмами говорит наличие какого-то непонятного единодушия между инквизиторами и обвиняемыми. Обе стороны не сомневались в существовании дьявола, а ведьмы охотно рассказывали о способах общения с ним, особо выделяя «солёные» моменты, которые больше всего интересовали инквизиторов.

Главной причиной в изменении отношения к безумцам, больным и нищим явилось принципиальное изменение общественных норм. Масштабом пороков и добродетелей стало государство. Именно оно «внедряло» в сознание граждан особое устройство, которое представляло лиц с отклоняющимся поведением как диких и опасных зверей, как ведьм и колдунов. «Восход века разума, меркантилизма и просвещенного абсолютизма совпадает с новым строгим упорядочением пространства. Все формы неразумия, которые в Средние века принадлежали единому божьему миру, а в эпоху Возрождения — секуляризовавшемуся миру, переобозначаются этим порядком, оказываются по ту сторону мира общения, нравов, труда. Короче, они оказываются за пределами мира разума, оказываются под замком, обезвреживаются и делаются невидимыми.»<sup>2</sup> С экономической точки зрения армия неработающих расценивалась как нечто нетерпимое, нерациональ-

<sup>1</sup> См.: *Капторович Е.* Средневековые процессы над ведьмами. М., 1912.

<sup>2</sup> *Domer K.* Bürger und Irre. Fr. a. M., 1969. S. 27.

ное и угрожающее обществу. Эпоху административного ограничения неразумия М. Фуко связывает с открытием общественного Госпиталя в Париже в 1665 г. На первый взгляд, секуляризация безумия выглядит как безусловно гуманный акт, изымавший больных из рук фанатиков-инквизиторов. Однако на деле они попали в тиски новой, не знающей жалости власти. Во-первых, все они были отождествлены как нуждающиеся в государственной опеке. Во-вторых, оставлены без какой-либо защиты родных, общественности и церкви и отданы под власть администраторов. М. Фуко писал: «Им дано решать вопросы о руководстве, управлении, торговле, полиции, правосудии, наказании и заключении всех нищих Парижа. Практически абсолютный суверенитет, правосудие без обжалования, право казнить и миловать, против коего ничего нельзя предпринять»<sup>1</sup>.

Как отмечает А. Лоренцер, в конце XVIII в. каторга, сумасшедший дом и работный дом сливаются в одно целое<sup>2</sup>. При этом на них возлагаются экономические задачи. Трудно сказать, насколько эффективным был принудительный труд людей, большинство из которых были детьми, безумцами или нищими. Он связывался с системой трудового воспитания, благодаря которому общество производило тело работника. Перевоспитание нищих и бродяг было обусловлено не тем, чтобы обеспечить для страдающих членов общества достаточное количество людей, нуждавшихся в подаянии, способных смиренно его ждать, а не брать силой, а тем, что возникла потребность в особой дрессуре, направленной на преобразование природного тела в тело работника фабрики. Для этого необходимо было приучить его к монотонному, однообразному труду, связанному с рациональными затратами энергии. В истории цивилизации эти репрессивные пространства постепенно перекрещиваются с гуманными и моральными пространствами. Прежде всего члены протестантских общин пытались предоставить нуждающимся более достойный приют, где бережливость и труд смягчали бы жестокость работных домов. Во Франции, где раньше всего началась медицина жизни, в борьбу с государственной репрессивной машиной вступила медицина. Постепенно на места администраторов, назначавшихся властью, в общине госпитали пришли врачи. Конечно, медицина, сменившая секуляризацию, на самом деле означала переход к новой форме управления миром больных. Теперь за свои безумные выходки они подвергались

<sup>1</sup> Foucault M. Wahnsinn und Gesellschaft. Fr. a. M., 1969. S. 71.

<sup>2</sup> См.: Лоренцер А. Археология психоанализа. М., 1996. С. 23.

не наказанию, а внушению. Врач надел маску Отца-Авторитета, Судьи, но выступает в роли магического Целителя, который способен одним чудотворным взглядом поднять больного на ноги и вернуть ему разум. «Со всей ясностью мы видим, — пишет А. Лоренцер, — что господство над больным в процессе передачи власти от администратора к терапевту не только сохранилось, но даже многократно возросло»<sup>1</sup>. Соответственно росту всемогущества врача уменьшилась самостоятельность больного. Он стал материалом, из которого врач лепил фигуры своих идеальных моделей. Дело в том, что к тому времени клиническая психиатрия проделала большую работу по классификации видов безумия и для каждого существовала особая технология «лечения». Поэтому первичная задача врача состояла в том, чтобы «довести» больного до «нормальной» клинической картины.

Описывая метод работы своего учителя, известного психиатра Ж. М. Шарко, З. Фрейд отмечал, что под его одухотворенным взглядом хаос упорядочивался и вскрывалось повторение одних и тех же симптомов, с помощью своего рода схематизации вырисовывались «типы», а из них прослеживался длинный ряд ослабленных случаев. Таким образом, чтобы лечить, врач сначала должен был сделать пациента больным. Это сильно напоминает процедуру суда и наказания. Опираясь на общественные нормы, суд подводит нарушителя под «статью», и соответственно ей назначается мера пресечения. Конечно, в обществе должно царить некое согласие относительно того, кто является преступником или сумасшедшим, а кто — нет. Однако вряд ли это делает границы между ними «естественными». На самом деле в сознании рядового гражданина, а также судьи или врача эти границы проводятся на основе быстро устаревающих социальных и моральных норм. То, что называлось справедливым решением или правильным диагнозом, нередко оказывалось выражением уже устаревших предрассудков, ибо, несмотря на Нагорную проповедь, в разное время люди по-разному оставались «справедливыми», «добродетельными» и «нормальными». Кроме того, очевидно, что авторами названий многих психических заболеваний оказались не специалисты, а профаны. Так маркиз де Сад и Л. Захер-Мазох в какой-то мере ответственны за разделение больных на садистов и мазохистов. Но главными местами подгонки пациента под нормы абстрактной морали и стандартного набора вечных добродетелей являются, по мнению М. Фуко, больницы и тюрьмы.

---

<sup>1</sup> Лоренцер А. Археология психоанализа. С. 37.



## Дисциплинарное общество

Если историки гуманитарных наук относят рождение индивида к началу Нового времени, дух которого выразила метафизика субъективности с ее учениями о свободе и автономии личности, то М. Фуко связывает это событие с развитием дисциплинарных практик в эпоху Просвещения. Древность ни в теории, ни на практике не признавала независимого индивида, способного противопоставить себя давлению обязанностей, традиций, дистанцироваться от принадлежности к роду, полису, государству, с которыми он себя отождествлял. Если рассматривать культуры на уровне повседневных практик, то действительно древние цивилизации были ориентированы на построение и укрепление общественного тела. Открытость, зрелищность, ритуальность и даже спектаклярность празднеств, строительство храмов, форумов, театров, цирков и общественных бань предполагало не только жизнь на виду, но и доступность многим великолепных и дорогостоящих объектов. Наоборот, современное общество состоит из индивидов, разделенных прежде всего стенами жилищ, которые государство стремится сделать прозрачными. Поэтому наше общество — это общество надзора, который, как показал М. Фуко, реализуется в разнообразных формах: от внешнего наблюдения до медицинских осмотров, психологических тестов и экзаменов.

Причины модернизации традиционных обществ многообразны. Старая власть, персонифицированная харизматической личностью — батюшкой-царем, самодержцем, использовавшая солярные знаки, символизирующие могущество, на самом деле была довольно расхлябанной и неэффективной. Эпохи сильной власти, как полагал Ф. Ницше, были достаточно либеральными и не нисходили до мелочного надзора; напротив, в них проявлялись как равнодушие к целому ряду нарушений, так и милость к покаявшимся преступникам. Власть правила массами, а не индивидами, используя при этом демонстративные техники презентации и ограничиваясь в экономическом отношении сбором налогов и податей.

Новое время связано с усложнением экономики и хозяйства. Возникла необходимость в целесообразном использовании ресурсов, техники, человеческих сил. Дифференциация и рационализация общественного пространства привела к борьбе с бродяжничеством: каждое место должно быть закреплено за индивидом. Дифференциация пространств (появление тюрем, больниц, домов призрения, казарм, школ, фабрик и заводов), внутренняя сегментация этих государств

венных учреждений (классы внутри школы, группы внутри классов) потребовали разделения и иерархизации людей. Люди извлекались из естественных условий обитания и подлежали преобразованию в казармах, школах, рабочих домах или больницах. Изобретались многообразные ортопедические техники, направленные на формирование новой анатомии, нового тела, способного эффективно и бесперебойно выполнять те или иные общественные обязанности.

Так складывалась новая технология власти, направленная на индивида, а не на массу. Вероятно, ее началом явилась казарма, так как преобразование рыцарей в солдат регулярной армии было сопряжено с муштрой и дрессурой. В этом видят начало омассовления и деиндивидуализации: в процессе муштры стирается представление об уникальности и автономности. Если солдат будет думать о самооценке личности, то как он пойдет в атаку? Но на дрессуру можно посмотреть и по-другому. Сообщество рыцарей было организовано по образу греческой фаланги гоплитов, т. е. на принципе «один за всех, все за одного». В регулярной армии телесная дружба уже не являлась обязательной. Представление о воинском братстве осталось как символ в мирной жизни, но поведение на войне определялось уже иными стратегиями. Воспитание в регулярной армии, где один сержант муштровал десяток солдат, основывалось не на индивидуальной работе, а на дрессировке послушных, выполняющих команды начальника индивидов. Конечно, это не тот индивид, о котором мечтали философы и которого предполагали авторы общественного договора. Но удивительное соответствие теории демократии с дисциплинарными практиками говорит о какой-то их связи. Не случайно эпоха Просвещения, открывшая свободу, изобрела дисциплину. При этом дисциплина стала технологией производства индивидов.

Сегодня наиболее распространенным инструментом все еще сохраняющейся дисциплинарной технологии остается экзамен и разнообразные его формы: опросы, тесты, осмотры. Рождение индивида, полагал М. Фуко, следует искать не столько в теориях автономии личности, сколько в детальных записях разнообразных осмотров и экзаменов<sup>1</sup>. Школа превращается в аппарат непрерывного экзамена, дублирующего весь процесс обучения. Он постепенно перестает быть интеллектуальным агонем и все больше становится способом сравнения. Экзамен превращает ученика в область познания. Школа становится местом педагогических исследований. Она формирует

---

<sup>1</sup> См.: Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999. С. 279.

индивида и вводит его в документальное поле. Однако индивид в результате превращается в «отдельный случай» и даже в аномалию. Он есть постольку, поскольку его можно описать, оценить, измерить, но также муштровать, учить или лечить.

## Ты — мне, я — тебе

Считается, что фундаментальное изменение форм жизни в новой истории Европы было связано с развитием капитализма и протекало по модели рынка. Действительно, А. Смит на простом примере с фабрикой по производству булавок показал, как благодаря рынку эгоистические стремления индивидов связываются с процветанием нации. Здесь общепонятными являются два термина: индивид и нация. Между тем это принципиально новые феномены, не имевшие места в прошлом. Индивидуальность представлялась прежде угрожавшей существованию общества, и ее становление действительно связано с развитием рыночных отношений. Однако индивидуальность и автономия таили серьезную угрозу духу общины. Рынок развивал индивидуальность на основе агрессивности и конкурентности, стремления к наживе.

Сначала модель рынка была абстрактно-бесплотной. А. Смит, анализируя закон спроса и предложения, рассуждал о единстве индивидуального и человеческого следующим образом: произведенные рабочими булавки попадают на рынок, и там определяется их стоимость. Она зависит, таким образом, не только от вложенного в их производство труда, но и от величины спроса. Чем больше спрос на рынке, тем выше стоимость и тем старательнее будут работать индивиды, чтобы удовлетворить потребность общества в иголках. Имея свободные деньги, эти рабочие сами становятся покупателями товаров, произведенных другими рабочими, и тем самым обеспечивают их работой, что в свою очередь приводит к еще большему расширению рынка.

В эти рыночные отношения втягиваются горожане и сельские жители. Если раньше город в основном паразитировал на деревне, то теперь он, покупая сельхозпродукты, способствует повышению стоимости труда крестьян. Это, в свою очередь, ведет к расширению спроса на изделия городских рабочих. Продукты труда, благодаря рынку, обслуживают не только город, но и деревню, связывая их в единое целое. Так появляются предпосылки для становления нации. Концепция А. Смита, которого обычно считают апологетом капитализма, на самом деле вполне отвечала демократическим идеалам его времени.

Но, по-видимому, он ощущал некую абстрактность своей модели и не случайно пользовался гарвеевскими метафорами: «циркуляция денег», «товарообращение», ибо понимал рынок по аналогии с работой сердца. Вместе с тем ему не удалось вдохнуть теплоту и душевность в свою модель рынка, пространство которого и до сих пор плохо стыкуется с моральными пространствами культуры. Таким образом, появление индивида на горизонте цивилизации сразу же поставило под вопрос единство общества. В качестве средства его разрешения сформировался некий «морально-экономический закон»: я тебе даю столько, сколько ты мне. Это другая связь, нежели связь в рамках христианской общины. Место последней все больше ограничивалось храмом, а единство переживалось только по религиозным праздникам. Люди все реже и все формальнее любили и обнимали, сострадали и прощали друг друга. Тогда как рынок рос и деньги — этот воплотившийся в желтом металле дьявол — сжигали души людей страстью к наживе.

В «Итальянском путешествии» И. В. Гёте описывает движение масс людей, их буйство на улицах и рыночных площадях итальянских городов, Он видит не только великолепные руины римской цивилизации, но и загаженность современных городов. Однако все это не вызывает у него отчаяния или осуждения. Гёте описывает и принимает жизнь такой, какая она есть. Вполне возможно, что после Веймара с его тихой размеренной жизнью бурлящая итальянская толпа привлекала его своим колоритом как художника. И все-таки неверно было бы видеть в Гёте туриста, отправившегося поглазеть на чужие страны, познать неизвестное, увидеть незнакомое.

Страсть к путешествиям, развившаяся с XVIII в., была чем-то иным, нежели современный туризм. И в русской литературе, начиная с «Писем русского путешественника» Н. М. Карамзина, описываются не столько заморские страны, сколько прежде всего личные впечатления. Путешествие в XVIII в. — это род становления, преобразования человека. В нем есть что-то от христианского паломничества, во время которого с человеком происходили глубокие внутренние изменения. Каждый молодой человек, прежде чем избрать трудовую стезю и обзавестись семьей, должен был попутешествовать. Опыт, который он приобретал при этом, помогал его рассудительной и осмысленной жизни в будущем. Судя по сохранившейся и до сих пор, особенно у немецкой молодежи, традиции пешеходных прогулок после окончания учебы, этот опыт важен не только в плане познания нового. Он оберегает от беспочвенных инфантильных меч-

таний, которые неизбежны у людей с нереализованными желаниями. Впрочем, записки путешественников обнаруживают и границу такого опыта. Путешественник занят собой, становлением, воспитанием и совершенствованием самого себя. Его не волнует судьба масс и вопросы о том, куда движется и каким чувством движимы толпы оборванных людей, чем живет весь этот живописный сброд, что объединяет его в единое коллективное тело.

Альтернативным решением проблемы индивидуальности можно считать проект романтиков. Медиумами коммуникации становятся мораль и любовь. Моралисты сделали ставку на процедуры морального воспитания и таким образом как-то попытались спасти религию, заменив Бога-Судью и Бога-Заступника общественной моралью, правом, образованием и т. п. Истина и мораль — это эффективные медиумы коммуникации. Наука и мораль предлагали ясные и четкие критерии различения истинного и ложного, плохого и хорошего. Казалось, на этой основе нетрудно добиться согласия и этим обеспечить единство общества, треснувшего в результате крушения старого порядка. Литература добавила к этому любовь. Представлялось бесперспективным достичь единства в таком спорном, обусловленном массой случайностей и субъективных предпочтений деле, как любовь. Христианству это удалось ценой утраты чувственности, без которой любовь сделалась бесплотной. Романтическая литература создала новые коды и формы любовных взаимоотношений, в результате чего она стала способствовать единству людей.

## Коммунальные пространства

Ни А. Смит, ни И. В. Гёте, ни архитекторы городов не обращали внимания на заботы бедноты. Между тем она отнюдь не являлась соединенной общественным договором совокупностью свободных индивидов, озабоченных сохранением дистанции. Скученная в лачугах и ночлежках, она выползала из своих нор лишь в поисках хлеба насущного. Улицы и площади не были для основной массы населения городов местами для променадов. Как известно, пустой желудок не вызывает желания прогуляться. Поэтому масса сама по себе была инертна и неподвижна. После отупляющего труда люди желали одного: лежать, закутавшись в тряпки, на жестких постелях в холодных и убогих трущобах. Только голод выгонял их на улицу и заставлял, преодолевая усталость и лень, тоску и апатию, влачиться к месту тяжелого отупляющего труда. Масса не хотела ни рынка с его непред-

виденными взлетами и спадами цен, ни становления и образования. Находясь в рабской зависимости от сильных мира сего, она требовала у них лишь хлеба и развлечений. Городские площади она воспринимала исключительно как места для зрелищ или бунта.

По мнению американского исследователя Р. Сеннета, Париж накануне Великой французской революции представлял собой взрывоопасную среду<sup>1</sup>. Обеспеченное население составляло одну десятую часть города, а остальные были бедняками. Примерно десять тысяч богатых вели изумительную и разнообразную жизнь, устраивая приемы и пышные празднества. Но деньги иссякали, и богатые уже не могли платить ремесленникам и обслуге достаточно денег. Поэтому рабочий люд тоже прозябал в бедности и вел тяжелую трудовую жизнь. Между тем город был еще устроен таким образом, что дворцы богачей были окружены трущобами, и их жители вольно или невольно становились зрителями тех великолепных кутежей, которым предавались богатые. Их дома и террасы были ярко освещены, и голодные зрители с завистью смотрели на кружащиеся в вихре удовольствий пары.

Выступление толпы, массы на арену истории было непредвиденным, но не случайным. Действительно, теория рынка и философия разума не предусматривали возможности объединения конкурирующих индивидов на основе иррациональных порывов воли и коллективной агрессии. Между тем именно это продемонстрировали революции в Париже и в других европейских городах. Чтобы понять, как это стало возможным, как иррациональные желания подавляли рациональность автономных индивидов и сливали их в дикое стадо, мгновенно возникающее и столь же быстро распадающееся после очередного жертвоприношения, необходимо учесть не только некие врожденные, якобы унаследованные от животных инстинкты разрушения и насилия, но и изменения в уровне знания и организованные на его основе дисциплинарные пространства, которые культивировали непредвиденные качества. Прежде всего необходимо отметить вместе с ослаблением роли храма появление новых дисциплинарных пространств для разного рода «чужих», «бедных», «преступных», «больных» и т. п. аномальных личностей. Если нищие, больные, сумасшедшие не только не изолировались, но отчасти и культивировались средневековым обществом, нуждавшимся в проявлении милосердия, то теперь они преследовались церковью, например, как «еретики» или

---

<sup>1</sup> См.: *Sennet R. Stein und Fleisch. B., 1997. S. 234.*

«колдуны» и «ведьмы». Затем они попали под юрисдикцию государства, которое создало специальные заведения тюремного типа или работные дома, где начальник обладал правом наказывать заключенного без всякого суда. Наконец, эти заведения медицинафицировались, и во главе их встала уже другая авторитетная инстанция — врач.

Медицина начала активно развиваться, и это постепенно привело к серьезной трансформации общества, формой власти которого являлось право. В абсолютных монархиях оно имело запретительный характер и часто выполняло политические и экономические функции: для выполнения тяжелых работ на каменоломнях нужна была дешевая рабочая сила. Медицина тоже выступила как форма власти, которая реализуется как управление жизнью. Началась борьба за здоровый образ жизни, за сокращение детской смертности. Открытие систем кровообращения, дыхательных и нервных путей имело широкие последствия в медицине. Дело в том, что метафоры Гарвея использовали Адам Смит, а также архитекторы, перепланировавшие запутанные средневековые города в новые мегаполисы с длинными улицами, широкими площадями и системами коммуникаций.

Просторные площади и парки трактовались как легкие города, а улицы — как его кровеносные артерии. Но задуманные как места для неторопливых променадов или быстрых сообщений, эти пространства оказались идеальными и для скопления больших масс людей. Трудно представить себе огромную толпу на улицах средневекового города. Изменился и характер зрелищ. В частности, изобретение гильотины и проведение казней на больших площадях казалось более гуманным и быстрым, ибо освобождало жертву от бессмысленных мучений, однако протекало при значительном скоплении народа, возбуждая, но не удовлетворяя при этом вспыхивавшую жажду агрессии. Если вдуматься, то голод и так называемые хлебные бунты — эти грозные предвестники революций — необъяснимы с точки зрения теории рынка. Во-первых, хлеб был в наличии, но цена на него определялась вовсе не законом спроса и предложения или теми затратами, которые были необходимы для его производства. Во-вторых, рынок не обеспечивал справедливости, и народ вынужден был апеллировать к королю.

Накануне Великой французской революции толпа разъяренных женщин двигалась по широким улицам и площадям города ко дворцу с требованием хлеба, громя по дороге лавки и даже убивая лавочников. В каком-то смысле эти стихийные движения толпы, так испугавшие представителей философии разума, что они почти без боя нача-

ли сдавать свои позиции иррационализму, были на самом деле не чем иным, как порождением той рациональности, которая оказалась практически воплощенной в каменном строительстве больших городов, в институтах труда, рынка, развлечений и т. п. Поэтому сам по себе протест против омащвления жизни мало что значит. Он становится действенным тогда, когда сопровождается позитивной работой по реорганизации дисциплинарных пространств повседневности.

Другая дисциплинарная практика с массовым телом — это праздник. После революции во Франции стали организовываться всенародные праздники, в ходе которых, как предполагалось, должен был возрождаться революционный энтузиазм масс. Их кульминационным моментом стало шествие. Люди должны были организованно пройти по улицам. Помня о взрывном характере толпы, боясь ее недовольства, революционное правительство таким образом стремилось дисциплинировать и организовать новое коллективное тело. Начальная и конечная точка праздника — это два объективных пространственно-временных состояния. Люди собирались на площади, где происходил некий маскарад: одетые в костюмы попов и дворян персонажи разъезжали на ослах, а собравшиеся осыпали их насмешками. Затем толпа выстраивалась в колонну и двигалась к центру. Там на одной из больших площадей возвышался огромный помост, с которого члены правительства обращались к народу с речами. По окончании все расходилось пить вино в тавернах. Таким образом, в этих мероприятиях сохранились основные элементы как языческого, так и религиозного праздника. Новый его смысл доходил не до каждого: широта площади, отсутствие громкоговорителей затрудняли восприятие речей. Не менее сложной была символика праздника, создававшаяся революционными художниками. Конечно, Ж. Л. Давид и Э. Делакруа не были авангардистами, однако они решали свои художественные задачи, которые слабо понимали их современники.

Символом Великой французской революции стал образ Марианны — молодой женщины с обнаженной грудью. Это был очень емкий символ. Он отсылал прежде всего к Деве Марии. Обнаженная грудь символизировала братство всех граждан. Содержащееся в ней молоко питало и связывало людей. Лицо Марианны моделировалось по образцу греческой богини с прямым носом и воздушной фигурой. Этим отрицались матронообразные фигуры прошлой эпохи, так же как легкая туника Марианны отвергала тяжелые одежды благородных дам. Итак, Марианна была одета либо в легкую одежду, обрисовывавшую грудь и бедра, либо в платье с совершенно открытой до



сосков грудью. Но это не было символом разврата или сексуальной свободы, так как грудь в эпоху позднего Просвещения не воспринималась как эрогенная зона. Грудь символизировала мощь и энергию молчаливо и величаво покоящейся женщины. Образ Марианны, ее грудь — это символ, сближающий французов, это символ революционной пищи: молока, крови как источников силы и братства. Так мы сталкиваемся с зарождением новой установки: забота обо всех, а не только о себе.

Обожествление Марианны восходит, конечно, к культу Девы Марии. Сходство не только в девственности, но и в молчании, покое, исходящем от этих фигур. Кроме того, обе они — образы кормящей матери. Это не случайно. При прежнем режиме богатые женщины часто пренебрегали вскармливанием своих младенцев и отдавали их кормилице. Дети часто были плохо одеты и питались за столом вместе с прислугой. Это не было результатом врожденной жестокости, которая якобы еще не была преодолена в прошлом. Дело в том, что детская смертность была очень высокой, поэтому матери не так привязывались к детям, как сейчас. К тому же они гораздо чаще рожали. Положение начало меняться около 30-х гг. XVIII в., когда ориентация общества на оздоровление жизни и успехи медицины привели к сокращению детской смертности. Поэтому отношение к младенцам улучшилось, и матери сами начали кормить их грудью. София в романе Руссо — главная фигура его морализаторской истории — наделена пышной грудью, которую автор, в отличие от современных мужчин, считает признаком ее добродетели. Однако Руссо по-мужски ограничился, так сказать, домашней революцией в положении женщины: она стала свободной матерью, но еще не стала свободной гражданкой. В отличие от нее Марианна выступает символом не домашней, а гражданской свободы. Марианна, юная мать, — это революционный символ, открытый младенцам и подросткам, мужчинам и старцам. Ее тело — это политическая метафора, соединяющая людей, находящихся на разных ступенях общественной лестницы. Но революция использовала ее и метонимически: зритель видел в ней саму Революцию, она была магическим зеркалом, инструментом рефлексии не о женщине, а о Революции. Образ Марианны с ее большим, полнокровным и энергичным телом противопоставлялся распущенным и развратным великосветским дамам прошлого.

Режим во Франции загнивал так же, как позже это было в России. Мария Антуанетта изображалась на порнографических картинках (их можно видеть в недавних изданиях «Философии в будуаре» мар-

киза де Сада) занимающейся лесбийской любовью с фрейлинами. На такого рода изображениях она предстала попирающей все ценности материнства, ибо совращала и собственного малолетнего сына. Непосредственно перед казнью Марии Антуанетты по Парижу ходили слухи, что королева во время лесбийских сношений со своими придворными дамами мастурбирует юного принца. Во второй половине XVIII в. это считалось не только неприличным, но и опасным для здоровья детей, ибо, по мнению врачей, приводило к слепоте. Революционные плакаты изображали Марию Антуанетту с висящей и в то же время недоразвитой грудью, тогда как грудь Марианны изображалась гордо поднятой, дарующей наслаждение и жизнь. Это было обвинением развратной королевы, написанное языком тела<sup>1</sup>. Аналогичные истории распространялись в Петербурге об отношениях императрицы с Распутиным, фрейлинами. На самом деле Мария Антуанетта, которую парижане презрительно называли «австриячкой», была добродетельной женщиной<sup>2</sup>.

Уже А. Смит и его современники чувствовали, что чисто формальных социально-экономических связей явно недостаточно для консолидации людей. Они не случайно использовали метафоры крови и страсти, т. е. телесные стимулы, соединяющие людей в коллективное тело. Разборкой старого, построением и дрессурой нового тела были особенно озабочены победившие революционеры. Они пытались посредством маскарадов разрушить прежние религиозное и светское

<sup>1</sup> Эта картина сохранилась в виде иллюстрации к произведению маркиза де Сада «Философия в будуаре».

<sup>2</sup> Если Людовик XV действительно был наделен завидным темпераментом, то у его наследника, Людовика XVI, огонь желания тлел лишь слабым пламенем. Семь лет его брак с габсбургской принцессой Марией Антуанеттой оставался бесплодным. Только после того, как ее брат, позже император Иосиф, приехал инкогнито из Вены и заставил деверя обследоваться у врачей, было устранено сужение крайней плоти (Phimose), после чего первый ребенок (из четырех) не замедлил появиться на свет. Но и потом Людовику XVI больше нравилась охота за животными, чем за фартуками. 14 июля 1789 г., в день штурма Бастилии, он вносил в дневник только слово: «Rien». Он думал только о том, что никого не подстрелил на охоте. Сексуальная нерасторопность короля разрушала славу не только его, но и жены. Парижане были убеждены, что *l'Autrichienne* (в этом слове кроме «австриячки» одновременно содержится намек на *chiienne*, суку) бесстыдно укладывалась в чужие кровати. На самом деле это не соответствовало истине. Единственным мужчиной, общение с которым выходило за пределы поцелуя руки, был шведский военный атташе граф Ферзен. Во время неудавшейся попытки побега королевской пары он сидел на месте кучера. Само собой разумеется, чистой выдумкой, продуктом извращенной фантазии революционного трибунала было обвинение ее в кровосмешении с собственным сыном. См.: Утманн И. Образование на все случаи жизни. М., 2005. С. 110.

пространства, но при этом столкнулись с поисками дисциплинарного конструирования организованного коллективного тела. Первоначально для этого использовался символ республики-матери, который пытались воплотить в грандиозных памятниках. Одним из них был фонтан, возведенный в честь празднования единства и неделимости республики 10 августа 1793 г. Его центром была большая, чем-то напоминающая сфинкса фигура обнаженной женщины, которая сидела на стуле, обхватив грудь руками. Две мощных струи били из ее грудей, символизируя объединяющее начало жителей, вскормленных молоком революционной богини-матери. То, что такие попытки объединения были неудачными, доказывает череда последующих революций, сотрясавших Францию и в XIX в. Простые люди все реже посещали праздники, так как становилось очевидным, что молока Марианны на всех явно не хватает. Так росло отчуждение массы и власти. Это проявилось в ходе оформления революционных праздников: наряду с Марианной стали воздвигать и статуи Геркулеса — мужское милитаристское тело, а масса циркулировала между ними по площади. Сама революционная богиня изображалась все более вялой и пассивной. Ее мышцы и мощь сглаживались, и наконец она стала изображаться в сидячем положении. Это отражало падение роли женщин в революции. Вначале именно они были зачинщицами и выступили инициаторами хлебных бунтов. Потом они пытались бороться за эмансипацию и организовывали различные женские клубы. Однако постепенно мужские группы взяли над ними верх, и водружение рядом с Марианной Геркулеса символизировало возрастание мужского господства. Конечно, Марианна не умерла и еще долго символизировала преодоление страха контакта, выступая символом доверия, скрепляя все сильнее дифференцировавшуюся в социальном отношении республику в единое целое.

## Приватные пространства

Почему в Англии не было столько революций, как во Франции? Ведь Лондон — один из богатейших и величайших городов мира. Там тоже были улицы и площади. Но, может быть, не было бедноты, жившей на хлебе и воде, дрожавшей от одной мысли о повышении цен на продукты питания? Прогуливающийся по Лондону турист обычно изумляется богатству и красоте города, воспринимает его как новый Рим: великолепные правительственные здания, богатые кварталы банков и дельцов, импозантные виллы землевладельцев, степенные

строения среднего класса, облицованные камнем и украшенные орнаментом. Конечно, и в других городах есть отдельно стоящие величественные здания и даже красивые улицы, однако Лондон, казалось, лишен трущоб, которые уродуют любой город мира, и являет взору все богатства мира.

Поражает еще одна особенность этого города — порядок и спокойствие, царящие на улицах. Все иностранцы отмечают вежливость и даже благожелательность лондонцев. Но самое поразительное состоит в политической индифферентности жителей. Между тем Англия была передовой промышленной страной, в которой очень рано сформировалось классовое сознание. Более того, имущественное расслоение в Лондоне было более высоким, чем, например, в Париже, непрерывно сотрясаемом революциями в течение всего XIX столетия. Может быть, колониальная политика позволила не только нажиться богатым, но и повысить уровень жизни бедных по сравнению с другими странами? На самом деле Лондон вовсе не обеспечивал своей бедноте более высокий уровень жизни, чем, скажем, Париж. Как и все торговые города, он стал жертвой ориентации на международную торговлю. В отличие от Рима, постепенно складывавшегося в течение столетий и являвшегося образцом для строительства городов в провинциях, с которыми он был связан хорошими дорогами, Лондон вырос буквально на глазах одного поколения и за годы правления Эдуарда сосредоточил чуть ли не четверть населения страны. Его жители ели американский хлеб, носили одежду из австралийской шерсти и индийского хлопка. Все они были выходцами из провинции, но их приток в город необъясним промышленной революцией. Лондон не был промышленным центром, как Манчестер или Бирмингем с их фабриками и верфями. Это был город купцов и банкиров. Что влекло в него бедноту? Рабочих мест не было, жизнь была дорогой, поэтому приток в него огромного количества людей нельзя объяснить обезземеливанием крестьян и ростом фабрик и заводов. Рост больших городов выглядит каким-то бессмысленным, беспричинным процессом. Может быть, люди уезжали с насиженных мест в поисках свободы от давления традиций и условностей? Это хоть как-то объясняет целостность города и относительное единодушие горожан, которых объединяет не классовое сознание, а желание независимости, стремление к зрелищам и развлечениям, предоставляемым большим городом.

Отличие Лондона от Рима и других современных мировых столиц, по мнению Р. Сеннета, состоит также в отсутствии центральной

власти, которая отслеживает и контролирует порядок. При этом Лондон в архитектурном отношении выглядит совершенным социальным механизмом. Земля — главная ценность в городе — принадлежала землевладельцам, и они без всяких указаний власти использовали ее весьма рационально: дома бедняков в центре сносились, и беднота селилась на окраине. В Лондоне раньше, чем в других городах, сложилась дифференциация городских кварталов по уровню дохода их жителей. Эта дифференциация была очень высокой: 1% жителей владел 70% собственности. Огромная часть жителей имела низкий доход без всяких перспектив на его повышение. Это еще раз заставляет задуматься над тем, почему же в городе не было социальных потрясений. Да, кварталы бедноты были отделены от богатых кварталов широкими улицами, по которым в случае необходимости могли передвигаться воинские части. Но все-таки эти перегородки были прозрачными, и не они сдерживали англичан, которые действительно отличаются апатией и нежеланием рисковать ради краткого удовольствия бунта и грабежей.

В. Беньямин — известный философ-турист начала XX в. — отмечал индивидуализм жителей Лондона. Этому замечанию можно поверить. Но о чем идет речь? Вообще индивидуализм присущ буржуазному сознанию и составляет его родовой признак. Философия индивидуализма разрабатывалась не только в Англии, но и во Франции и Америке. А. Токвиль охарактеризовал его, однако, не как идеологию, а как своеобразную психологию: чувство дистанции по отношению к другим и к массе. Речь идет не об изолированном индивиде — рыцаре разума, морального долга или веры — и не о трансцендентальных субъектах науки, морали, религии, права и т. п. «Разумный индивид» Р. Декарта, «Робинзон» Д. Локка, «самодеятельное Я» И. Г. Фихте и другие конструкции были не только продуктом размышлений за письменным столом, но находили свое выражение и в пространстве города. При этом можно предположить, что в процессе их реализации возникало нечто отличающееся от философских моделей, что в свою очередь приводило к корректировке этих моделей. Изменение последних также не объясняется исключительно логикой их внутренней истории, где действует критика и рациональность.

Так, уже при переходе от средневекового общества к раннебуржуазному можно отметить создание новых дисциплинарных пространств производства «человеческого». Появление театров, организация выставок, концертов, открытие книгопечатания и газетно-журнального дела — все это требовало человека нового типа, рождавшие

гося в социальной общности, которая может быть названа публикой. Публика в театре, читающая публика, публика, обсуждавшая в кофейне новинки литературы, вырабатывает общие смысл и вкус, которые становятся критериями рациональности и одновременно условиями единства. Эти новые пространства приходят на смену церкви и продуцируют коллектив индивидов, руководствующихся в своих действиях общим здравым смыслом, который философы называли рассудком и потом дополнили его разумом. Так был открыт путь к созданию небольших групп и сообществ, в которые индивид входит в зависимости от своих частных интересов. Это, в свою очередь, привело к изменению формы организации общественного порядка, который теперь стал строиться на принципах равенства, взаимного признания, мирного сосуществования и терпимости. Планы городов, архитектура и дизайн создают условия для существования независимых индивидов. Вслед за улицами и скверами появились кафе и бары, где люди могли собираться небольшими группами и обсуждать различные частные и общественные вопросы. Изменилась архитектура жилищ. В буржуазном доме появились не только отдельные спальни, но и салоны, куда собиралась для общения самая разнообразная публика. Это привело к изменению домашней обстановки, в частности, к появлению более уютной и удобной мебели.

Индивидуализм и принцип дистанции породили встречное движение — поиск контакта. В XIX в. это желание чувствовалось особенно ясно, и поэтому литература того времени проникнута поисками форм общения. На сцену выходит любовь, одетая в новое обличье и уже не сводимая к супружеству, приобретающая все более причудливые формы сексуальности. Столь же напряженно переживается конфликт города и индивида. Ищущий независимости человек, попав в город, остро чувствует свое одиночество и индифферентность других. Город живет скоростью и многообразием контактов, но они не дают удовлетворения человеку, ибо являются слишком быстрыми и вместе с тем поверхностными. Несмотря на то, что жизнь в городе бьет ключом, он является мертвым. Реклама, зрелища интенсифицируют зрение и будят желания, однако за всем этим скрывается глубокая апатия. Может быть, этим и объясняется тот факт, что в Лондоне — одном из первых городов современного типа — не было революций? Индивид в поисках телесной энергии ищет душевного, а не политического единства. Буржуазные семья и жилище привели к глубоким изменениям психологии человека. Описанные З. Фрейдом комплексы бессознательного нередко понимаются как врожденные.

Но на самом деле они являются следствием новых дисциплинарных пространств, в которых происходило формирование человека.

Становление философии разума нельзя понять без учета изменений способов жизни субъекта. Переход от средневекового иерархического, демонстративного общества к буржуазному сопровождался созданием новых «моральных мест»: театр, концерт, выставка, клуб, кофейня и т. п. В отличие от храмов здесь вырабатывалось новое коллективное чувство — здравый смысл и общий вкус, дискурсивизацией которых и были заняты литературные критики и философы. Ставка на разум мобильного индивидуума, движущегося по городу в поисках выгодных сделок, нуждающегося в коллективном обсуждении новостей экономической, политической и литературной жизни, привела к изменению архитектуры городов. Улицы распрямлялись, площади расширялись, дома благоустраивались, открывались уютные безопасные кафе и ресторанчики. Все это обеспечивало торговлю, работу, коммуникацию, а также отдых людям, отдающим труду все свои силы. Можно только удивляться тому, что у философии разума был столь хорошо благоустроенный дом.

Изменение географии города, повышение скорости передвижения, изменение топографии жилища, воплощение принципа комфортности обусловили реализацию давней идеи индивидуализма. Но решение этой проблемы тут же породило другую: житель небоскреба остро ощутил свое одиночество и неукоренность. Поиски контактов и корней стали навязчивым неврозом людей XX столетия. При этом они уже не искали большой родины или иных абсолютных авторитетов, но ощущали тягу к своеобразной микропочве, к партикулярному миру и небольшим дружеским коллективам. Таков мир М. Пруста, состоящий из салонов, по которым кочуют индивиды в поисках интересных людей и дружеских связей. Вместе с тем литература XX в. наполнена очень странными персонажами, которые уже не удовлетворяются традиционными формами общения. Р. Барт считал переломным писателем Г. Флобера. Действительно, Эмма Бовари является героиней, понятной для нас, но необычной с точки зрения прошлых ценностей. Она непрерывно мечтает о любви даже после того, как выходит замуж. Так буржуазный роман становится похожим на лирику высокого Средневековья. А между тем даже кажущиеся эротическими любовные романы эпохи Возрождения являются весьма умеренными и по-буржуазному упорядоченными. Но наиболее шокирующие изменения фиксируются писателями XX в. «Человек без свойств» Р. Музиля, «В поисках утраченного времени» М. Пруста, «Улисс» Дж. Джойса —

все эти романы намекают на гомосексуальные связи между людьми. Если романы между мужчинами и женщинами оказываются безнадежно трагическими (кажется, никто лучше А. П. Чехова у нас это не показал), то, напротив, совместная жизнь гомосексуалиста и лесбиянки в «Выигрышах» Х. Кортасара оказывается идеально дружеской и безоблачной. Если разрешенный секс ведет к трагедии, то осуждаемый и запрещаемый прежде секс если не делает людей абсолютно счастливыми, то по крайней мере оберегает от страшных конфликтов, описанных А. П. Чеховым или Э. Хемингуэем. Можно даже выстроить цепочку возможных отступлений от нормального брака XVIII в., где предполагалось равенство возраста, социального и экономического положения. Теперь героини ищут утешения либо со старцами, либо с мальчиками, они часто сбегают из дома с людьми более низкого социального происхождения (такую форму женской свободы защищал У. Фолкнер), традиционно-социальные связи нарушаются во имя познания или духовной общности. Русские писатели выводят любовь из несчастья и показывают, как сломленные неудачей, разочарованиями люди в любви вновь обретают почву под ногами. И наконец, признается такая форма укорененности, как гомосексуальная любовь и даже кровосмесительная связь, как у Р. Музиля.

Одна из центральных тем литературы XX в. — уход из дома, разрыв с семьей. Особенно ярко это проявляется у американских писателей и, в частности, в романе Т. Вулфа «Взгляни на дом свой, ангел». Разрыв с почвой и корнями — это новый тип социального движения, сопровождавший процесс городской революции. Множество молодых людей уезжало из провинции в большие города в поисках свободы, счастья, богатства, славы, но, главное, независимости от диктата семьи и традиций, от давления окружающих, слишком хорошо знающих друг друга и поэтому причиняющих подчас невыносимо сильное морально-психологическое страдание. Те, кто остался дома или, не выдержав, не осознав причин своего бегства, снова попытался в большом городе воссоздать респектабельную буржуазную семью и дом с его прежней моральной обстановкой, наверняка стали пациентами доктора Фрейда.

Однако психоанализ — всего лишь своеобразная ортопедия, исправление органов, подвергшихся деформации в процессе излишне усердного воспитания. На самом деле выход лежит в создании пространства для полифункциональной и поликультурной жизни, где вместо террора гомогенности имеет место мирное сосуществование и взаимодействие гетерогенных пространств повседневности.



## Анатомический театр

Эпоха анатомических театров является уникальной в истории культуры. Пожалуй, ни одно научное представление не возбуждало такого любопытства и не собирало такого количества благородной и, что замечательно, дамской публики, как открытие для всеобщего обозрения внутреннего строения человеческого тела. Может быть, интерес был вызван не открытиями медицины, а прежними дискурсами о душе, в существовании или несуществовании места для которой и желала убедиться публика. Во всяком случае, нельзя сбрасывать со счетов эту просветительскую роль анатомических театров, которые знаменовали изменение сцены, на которой выступал человек. Религия и метафизика явно уступали свое место науке, и прежде всего анатомии. Зрелище, представшее глазам публики, было поистине удивительным. С ним несравнимо созерцание обнаженного тела и его интимных мест. Строго говоря, человека невозможно раздеть, пока он покрыт кожей и символической защитной оболочкой. Под скальпелем патологоанатома перед глазами зрителей предстала целая вселенная: скелет, мышцы, сухожилия и нервы, внутренние органы, вены, артерии, капиллярная сеть, раскрывающая жизненное значение кровообращения.

Вопрос о теле вовсе не новый и не экзотический, так как всякая культура формирует собственную телесность. Но при этом тело считается неотчуждаемой данностью человека, ибо вся его жизнь связана с телесной оболочкой, данной от рождения и исчезающей в результате смерти. Понимание роли тела связано с большими затруднениями. Является ли оно биологической реальностью, некоей внутренней природой, независимой от разума, или, напротив, оно всего лишь своеобразный протез — орган интеллекта или машина, сформированная культурой? В античности была предпринята масштабная попытка заботы о теле, связанная с его окультуриванием, цивилизацией и одухотворением. Значительное число процедур — диетика, гимнастика, аскетика — имели не чисто телесный, но и космологический аспект: гармония тела — условие сопричастности бытию, соприкосновения с гармонией космоса. Посвященный не просто совершает дыхательную гимнастику с целью укрепления здоровья, а приходит в состояние мистического единения с сущим. Известно, что главная проблема цивилизации — это дисциплина тела, и особенно впечатляющие результаты были достигнуты христианскими аскетами. Но даже у них речь шла не о подавлении, а об управлении. Хотя христианин сты-

дится тела, оно необходимо ему не только при жизни, но и после смерти. Иоанн Дамаскин утверждал, что человеку будет дано новое тело: грешникам понадобится особо прочное, способное переносить адские мучения, а праведникам будет дано лишенное политической и сексуальной маркировки «тело без органов», так как в нем будут аннулированы различия между мужчиной и женщиной, старым и молодым, красивым и некрасивым.

Наряду с гуманизирующим дискурсом о теле, история которого достаточно хорошо представлена в культуре, существует массив знаний и дисциплинарных практик, связанных с медициной, которые осуществляют массируемую и широкомасштабную работу по преобразованию тела. Можно сравнить ситуацию с телом в аристотелевской традиции, отчасти модифицированной Авиценной, дополненной Парацельсом и в неузнаваемом виде представленной в так называемой «народной медицине», с современным медицинским пониманием тела как замкнутой системы причинно-следственных связей. Ни одна из этих конструкций не является естественной. Парацельс понимал тело как символическую систему и возводил его к семиотике мира. Поэтому болезни и процедуры их лечения он связывал с нарушением и восстановлением констелляций семиозиса. Напротив, современный врач ищет патогенные факторы и причины болезни. При этом он тоже исходит из теоретических конструкций. Прежде чем лечить больного, жалующегося на недомогания, врач должен представить их как симптомы болезни, разнообразные типы которых имеются в его сознании. До того как приступить к лечению, необходимо поставить диагноз и довести пациента до нормальной формы болезни. Публицисты, изощряющиеся по части поиска разного рода угрожающих человеку факторов и указывающие на опасность исследований атомной энергии и генетической информации, явно упустили из виду фундаментальную роль тихой и незаметной армии клиницистов, которые составили систему классификации болезней и их симптомов. Они сформулировали различия между больным и здоровым телом, которые реализуются в недискурсивных больничных практиках.

Презентируя вскрытие человеческого тела, наука выступила в необычной функции, ибо, как правило, научные эксперименты не выносятся на обозрение широкой публики. Да и само словосочетание «анатомический театр» указывает на особую роль этих экспериментов. Они имели воспитательное, дисциплинарное воздействие на общество. Здесь наука прямо соприкасается с цивилизационным про-

цессом и выступает не только как форма знания, но и как своеобразный социальный и культурный институт, который осуществляет дисциплинарное воздействие на человека.

И все-таки анатомический театр не подходит под рубрику таких дисциплинарных пространств, которые описал М. Фуко, т. е. пространств власти в ее репрессивных формах, какими являются прежде всего, тюрьмы и психбольницы. Анатомический зал — это театр, куда приходят добровольно с познавательной, эстетической или этической целью.

Возможно, участники зрелищ получали удовольствие. Конечно, вид мертвого тела ужасен, но удовольствие, как правило, связано со страданием. Однако не стоит увлекаться этой стороной дела. Вероятно, мы бы упустили что-то очень важное, если бы объяснили распространение анатомических театров всплеском некрофилии. Прежде всего стоит обратить внимание на цивилизационную роль анатомических театров. Не только у искусства, но и у науки впервые появляется своя публика. Обычно думают, что публика — это чисто художественное явление и что она создается публичными театрами, концертами, выставками. Роль публики в развитии общества оказывается необычайно важной. На место сословных разграничений приходит новое единство. Цивилизация нашла иной способ сборки общественного организма. Собственно, театры, газеты, журналы, романы стали медиумами, соединяющими людей независимо от их сословного происхождения. Именно в этом аспекте и следует рассмотреть феномен анатомического театра. У науки появлялась своя публика. Это знаменовало ее качественно новое состояние. Из любительского или придворного занятия она стала общественно признанной профессией. Наука стала открытой, доступной оценке общества. Отныне ученые должны были добиваться признания не только у власти и друг у друга, но и у публики. Анатомический театр открыл новый способ взаимодействия науки и общества. Он уже не ограничен вербально-интеллектуальными возможностями, а открывает для науки фигуративно-визуальный простор. Анатомический театр поднимает науку на уровень зрелища и таким образом, благодаря техническому репродуцированию открытий, вписывает их в структуры повседневности.

Кроме медицины важную роль в формировании культурной организации играет техника, которая, во-первых, поставит телу многочисленные протезы, а во-вторых, превращает его в свой собственный орган. Сегодня в геной инженерии обсуждают возможности исправ-

ления человеческого тела, которое уже не поспевает за современной техникой. Это не новая проблема. Уже машинная цивилизация столкнулась с нею, и знаменитая работа Ф. Энгельса о формировании рабочего класса, которая изучалась как пособие по политической борьбе, содержит множество интересных описаний того, как тело сельского жителя, подчиненное органической логике, превращалось в тело рабочего, способного выполнять экономные однообразные движения у конвейера. Сегодня к этим испытанным процедурам дрессуры, аскезы, воспитания добавились новые технологии, уже не связанные с заботой о душе. Происходит активное внедрение внутрь тела: искусственные и пересаженные органы, разнообразные лекарства, допинги, наркотики привели к изменению самой феноменологии тела.

Тело не есть некая природная данность или субстанция. Над его формированием работает слишком много гетерогенных практик, и сегодня можно отметить, что изобразительное искусство и фотография превратили тело в сложную поверхность, испещренную знаками, а реклама существенно ускорила процесс производства новых тел. Таким образом, было бы односторонним рассматривать тело как продукт природы или запретительного морализирующего дискурса. На самом деле наука и техника играют огромную роль в процессе его трансформации.

Какую же роль играли анатомические представления? Сводились ли они только к производству и распространению знания или выполняли иные недискурсивные функции по преобразованию самой телесности участников представления? Известно, что анатомия интересовала не только врачей, но и художников. Уже Леонардо да Винчи начал рисовать человека со скелета и постепенно наращивал его мышцами, а в конце покрывал его кожей и одеждой. Но научная анатомия предприняла более далекое и опасное путешествие, которое может быть обозначено как поиски души, оказавшиеся безуспешными. Кровеносная система, связь мозга с периферией, сложные функции органов, химические и электрические процессы — все это представало перед глазами путешественников: хирургов-анатомов и зрителей. При этом главным событием, заслоняющим все остальное, стало отсутствие специальных органов разума, души, сердца — всего того, чем, собственно говоря, гордится человек. Анатомический театр выбил почву из-под ног религии и метафизики, представляя тело не местом пребывания духа, но взаимосвязанным и внутренне самодостаточным организмом. Другим важным последствием стало стирание сложных семиотических интерпретаций, которые были нанесены на

тело культурой. Поверхность тела веками осваивалась цивилизацией. Жестикуляция, мимика, манеры, одежда — все это своеобразная татуировка, знаки которой были общепонятны. Открытый взгляд, прямая осанка, благородная внешность, четкая речь свидетельствовали о добрых намерениях и хорошем происхождении лучше всякого документа. Напротив, опущенные глаза и нервные телодвижения — свидетельство низкого положения и связанных с ним зависти, коварства и дурных намерений. Существовала и тайная картография тела, на интерпретацию которой претендовали разного рода «физиогномические» дисциплины, не оставившие без внимания ни одной мало-мальски заметной морщины на коже, не говоря о гримасах, улыбках, лысынах, формах носа, ушей, глаз и др. В поисках последней тайны были изучены не только черты лица, но и форма рук, цвет волос, линии бровей и др. Сегодня физиогномика и хиромантия кажутся курьезами, но современный интерес к ним со стороны части общественности выдает их настоящую функцию: они связаны с познанием внутренней душевной жизни. Было бы наивным не замечать, что в разработке кодификации тела принимали участие не только физиогномика и френология, но и литература, а также мораль, юриспруденция, психиатрия, антропология, предпринимавшие попытки интерпретации тела как семиотической системы для выражения душевных намерений и желаний. Эволюция знаков, наносимых на тело, тесно связана с общецивилизационным процессом. В эпоху власти, основанной на принуждении и телесном насилии, внешность и манеры подлежали общественному контролю и кодификации. Первобытный охотник в период возмужания получал взамен лица маску, которую он должен был носить независимо от своих душевных диспозиций. Впоследствии человек носил как своеобразный мундир одежду, свидетельствующую о его общественном положении, и подчинял свое тело манерам, жестам и траекториям, которые также демонстрировали не его внутреннюю жизнь, а внешний статус. Ситуация изменилась в придворном и особенно буржуазном обществе: насилие рядится в одежды закона, за добродушным видом и улыбкой таятся коварство и злоба, а распутницы выглядят как свежие розы. Вместе с тем разнообразие связей и коммуникаций, переплетение взаимозависимостей, опосредованность насилия и личной власти центральными органами — все это повышает значимость намерений и желаний людей. Общественное значение приобретает не только статус, определявший в прошлом вполне однозначно поведение человека, но и то, что он задумал. Особенно ярко эта задача осознавалась литературой,

создавшей искусство словесного портрета, а также внесшей огромный вклад в развитие внутренней самодисциплины и самоорганизации душевной жизни. По сути дела, так называемый придворный, а позднее буржуазный роман создали механизм цивилизации, т. е. упорядочения и организации внутреннего мира человека. Литература выступила как эффективная техника моделирования человека. Создавая образы героев, она поставляла образцы для подражания. Эта технология еще более усовершенствована в наше время, когда внешность, манеры, желания диктуются уже не столько литературными персонажами, сколько рекламой. В этом цивилизационном процессе задействована и философия, которая стремилась сделать страсти души управляемыми и создала великую и прочную сеть различий и различений, границ и барьеров, порогов и пределов, которая продолжает действовать вплоть до настоящего времени. Более того, наука, литература, философия двигались в одном направлении, предписанном правом как ведущим дискурсом раннебуржуазного общества.

Важная роль эпохи анатомических театров состоит в разрушении или значительной модификации этого дискурса о теле. Старая семиотика тела, аффектов, чувств оказалась вытесненной морально-юридическим дискурсом и описанием тела как машины. Эти системы оказались не столько противоборствующими, сколько взаимопроницающими. История медицины в большей степени, чем история любой другой науки, обнаруживает цивилизационное значение познания, проявляя сложное переплетение объективного и субъективного. Избавившись благодаря акциям анатомических театров от засылы астрологических, физиогномических и магических дискурсов, она попала под власть моральных норм и различий. На это обстоятельство неоднократно указывал М. Фуко в своих работах по истории безумия. Но дело в том, что сами мораль и право строились на основе механических метафор, и это очевидно на примере анализа сочинений Ф. Бэкона.

Власть над природой связывается в новоевропейской традиции с внутренним самоограничением, самодисциплиной, точностью и расчетливостью, которые приходят на место своеволия и распушенности. На это обстоятельство не всегда обращают внимание те, кто критикует западную цивилизацию и в качества образца выбирает Восток. На самом деле в ней имеет место прочная связь нравственной умеренности и волевого действия. Именно поэтому христианский аскетизм органично соединяется с волей к покорению природы: воля к власти уживается с расчетливостью, терпением и смирением, и это

кажущееся невозможным соединение определяет импульс европейской цивилизации. Благодаря связи самопринуждения с самосохранением, которое было установлено уже Р. Декартом, физикализация мира привела к построению социальной физики. Важную роль в ее становлении сыграла теория А. Смита, в которой общество конституируется как саморегулирующаяся система, основанная на механизме экономии и конкуренции и имеющая целью всеобщее благоденствие. Она работает в автоматическом режиме без вмешательства Бога и поэтому вполне уверенно сравнивается с машиной. Машина выступает при этом не как инструмент, а как высшая ценность, состоящая в экономичности, упорядоченности и рациональности. Она не растрчивает силу впустую, а трансформирует ее в разнообразные упорядоченные и полезные движения.

По принципу паровой машины с регулятором, в частности, функционирует гоббсовский Левиафан, контролирующий напор страстей с целью предотвращения социального взрыва. Если раньше считали, что дух должен управлять телом, как всадник лошадью, т. е. подавлять и укрощать страсти, ограничивать стремление к удовольствиям, то Д. Юм и Б. Мандевиль выдвинули альтернативные подходы. Разум не может регулировать страсти, ибо остается их рабом. Выход состоит в том, чтобы учесть это бессилие разума перед энергией страстей и уподобить его регулятору Уатта, который одному напору энергии противопоставляет другой, перекрывая и перенаправляя их движения. Поэтому каждый аффект подлежит исследованию, классификации, вычислению и использованию независимо от моральной оценки. Так страсть к наживе становится источником социальной энергии, регулируется в соответствии с юридическими нормами, эксплуатируется и обслуживает общественный интерес. Таким образом, понимание разума как рационального расчета, моделируемого по образцу божественного часового механизма, остается недостаточным без дополнения его машиной чувственности.

## Публика

Формирование публики как художественного и политического явления произошло в раннебуржуазном обществе. Появление третьего сословия и парламента, открытие первых театров, выставок, тиражирование газет и журналов — все эти кажущиеся разнородными процессы сопровождалось формированием публики, которая состояла из различных сословий, но объединялась общим вкусом и здравым

смыслом, т. е. тем, что можно назвать разумом — самостоятельным разумением, резонированием. Пространство публичности оформилось на основе нового различия, которое не считалось принципиальным в Средние века. Другой стороной публичного явилось приватное. Именно расширение сферы дома как места жизни индивида стало стимулом поиска новых форм связи автономных индивидов, уже свободных от принудительных уз власти и церкви. Появление публики было очень важной находкой цивилизационного процесса. Это был ответ на вопросы: что объединит автономных индивидов, которые уже не связаны опытом страдания? Что люди смогут противопоставить рынку, где они выступают как конкурирующие производители товаров? В то время как в Париже после Великой французской революции помыслы революционеров оказались направленными на создание новых способов управления коллективным телом толпы, в Англии беспрепятственно развивался ничем не ограничивавшийся индивидуализм, который, собственно, и уравновешивался расширением сферы публичности. Не случайно парламент и театр наряду с другими составившими основу современного цивилизованного общества институтами возникли именно в Англии. Может быть, именно поэтому социальные потрясения и революции протекали там в иной форме, чем на континенте.

Конечно, генезис публики приводит к античной «агоре» и к средневековой вечевой площади, где народ собирался для принятия важных решений. В какой-то мере прообразом публики был и королевский двор. Придворные, иерархизированные и разделенные «поместно», постепенно оказались связанными некими общими правилами и стандартами поведения, а также культурой и образованием. Однако по-настоящему о публике можно говорить начиная с XVIII в., когда разделились частная и публичная сферы. Дворяне перестали быть служилыми людьми и обрели право частной жизни, господствующее сословие также перестало быть инструментом королевской власти и превратилось в бюрократический аппарат государственных учреждений. После Реформации религия также стала частным делом. Таким образом, армия, государство, церковь, полиция стали функционировать в качестве относительно автономных институтов открытого типа.

Зарождение капитализма было трудным и мучительным. В эпоху Возрождения даже в Италии общество было весьма консервативным. Гуманизм сливался с придворным обществом, ремесленники были связаны духовными уставами, рынок и торговля осуществлялись в обществе с натуральным хозяйством. В этих условиях торговля и свя-



занная с ней коммуникация сыграли революционную роль в формировании новых «горизонтальных» связей наряду с «вертикальными».

В XIV в. налаживается обмен корреспонденцией между купцами, заработала регулярная почта, стала собираться и распространяться информация, возникли разного рода канцелярии и конторы. Однако распространяемая информация не была открытой и передавалась из рук в руки. О «почте» и «прессе» здесь можно говорить лишь в смысле индивидуального общения, переписки. В современном понимании, т. е. в качестве средства распространения открытой информации, они функционируют лишь с XVII в. Стимулом к созданию системы распространения открытой информации была колонизация новых земель и создание крупных торгово-промышленных компаний. Будучи предприятиями рискованными, эти компании были взяты под защиту власти. В это время добыча сырья отделяется от производства, а внешняя торговля перестает быть единственным источником богатства. В условиях приватизации усиливаются такие инструменты власти, как полиция и пресса. Государство поддерживает газеты и использует их как инструмент управления. Так зарождается новая форма власти. Право и суд как формы запретительной власти уступают место прессе как форме управления жизнью. Образованное сословие и бюргеры меняют свой облик. Теперь это не слуги короля, не ремесленники, а юристы, банкиры, заводчики, служащие. Они-то и образуют «читающую публику», в расчете на которую вынуждены писать даже профессора.

Мерилом в среде образованной публики становится разум, на который она ссылается в полемике с представителями сословного общества. «Буржуа» как приватный человек, строго говоря, не господствует, ибо не стремится к этому. Даже его протест направлен против злоупотреблений, а не против самой власти. Приватность буржуазии связана с разрушением системы домашнего натурального хозяйства и вытеснением его в общественную сферу. Происходит поляризация государства и общества. Однако до того, как началось реальное становление открытой государственной власти, оно моделировалось в литературе. Речь идет не только о художественной литературе, но и о работах в области таких чисто буржуазных наук, как экономика и психология, находившихся в стадии формирования. Интерес к психологии на уровне повседневной жизни выражался в усилении популярности театров, музеев, библиотек. При этом все они представляли собой способ производства, хранения и распространения товаров особого рода, являющихся продуктами интеллектуального труда.

Конечно, зарождение буржуазного сознания происходит первоначально в рамках аристократических салонов, в которых неожиданную популярность приобретают новинки научной и художественной литературы. Публика создается театрами, выставками, читальными залами и объединяется на основе обсуждения прежде всего литературных произведений. Лидером публики становится, однако, не писатель, а литературный критик, представляющий ее вкусы и руководствующийся здравым смыслом. Литература теперь не репрезентирует вечное или божественное, а моделирует жизнь, выдвигая на первый план разум и «общечеловеческие» ценности. Приобретают популярность салоны, открытые богатыми буржуа по образцу придворного общества. Дворы также утрачивают былое величие и постепенно превращаются просто в резиденции глав государств. В салонах собираются представители высших сословий, богатые промышленники, чиновники и литераторы. В них ведут дискуссии на самые разные темы. Таким образом, достоянием наиболее обеспеченных представителей третьего сословия становится светский образ жизни со всем набором правил обходительного, учтвого поведения. Он сочетается с деловой активностью, и богатые предприниматели используют светские контакты для осуществления выгодных сделок. Так достижение цивилизационного процесса — способность сдерживать и контролировать свое поведение, рассчитывать последствия поступков на много шагов вперед — берется на вооружение буржуазным сословием. Не только двойная бухгалтерия и деловая этика, но и этикет, регламентирующий правила поведения за столом и отношения в обществе, были регуляторами, сдерживающими противоречиями свободного рынка. Рынок порождал агрессию. Конкуренция приводила к жесточайшей борьбе, однако от расслоения общества на мафиозные кланы европейские государства удерживали в том числе и культурно-цивилизационные традиции, которые были унаследованы от феодализма.

Следует отметить, что светский лоск усваивался не только благодаря разговорам о новинках литературы, которая, в свою очередь, стремилась моделировать психику человека нового типа, сочетавшего светскую сдержанность и благородство манер с деловой активностью. Важное значение имели также мода и оформление интерьера. Салон был прежде всего частью приватного жилища и соединял домашнюю интимность с публичностью, демонстрируя богатство и власть. С одной стороны, собрание претендовало на дружелюбность и уважение к хозяевам дома. С другой, в отличие от семейных праздников, приглашение не предполагало подношений и торжественных

льстивых речей в адрес хозяев. Напротив, центром внимания часто оказывался какой-либо знаменитый гость. Особо следует отметить появление в интерьере легких кресел, приспособленных для разнообразных поз. Их можно было быстро перемещать и создавать, таким образом, уголки для общения небольшого круга лиц. Все это наряду с отсутствием церемониала представления, подношения подарков и хвалебных речей, заполнявших все время празднества, создавало условия для проявления индивидуальности. То же самое следует сказать и об одежде. Освобожденная от сословных ограничений, переставшая быть мундиром, она становится предметом моды, в рамках которой также находит свое выражение индивидуальность.

Другим очагом культивирования публичности стали кофейни. Благодаря левантийским кушцам кофе и шоколад стали популярными продуктами потребления европейцев. В XVIII в. в Лондоне функционировало более трех тысяч кофейен. Надо отметить, что обстановка в городах радикально изменилась. Улицы перестали быть местом сброса нечистот и источником опасности. Они расширялись, выпрямлялись и постепенно становились артериями для транспортировки товаров, а также местом торговли и прогулок по магазинам. Наряду с лавками появляются кафе, хозяева которых постепенно выносят столики на улицу. Конечно, в кофейнях собирались образованные представители интеллектуальных профессий, в то время как в пабах — в основном рабочий люд. Однако и те и другие становятся местами «производства» новой публики. Люди, собирающиеся за чашкой кофе или кружкой пива, обсуждали в основном общественные проблемы. Их беседы стали формой легитимации разнообразных новшеств не только литературного, но и политического характера. Эти дискуссии велись на национальном языке и формировали способность к рассуждениям у широких масс. В отличие от академических собраний они опирались не столько на тонкую диалектику, сколько на крепкий и прямолинейный человеческий рассудок. Разум в пивных и кофейнях креп в ходе дискуссий о тайных действиях власти и таким образом изначально был связан с выведением на свет всего скрытого, с разоблачением лжи.

Хотя места формирования публики были самыми разными, тем не менее их объединяли нижеперечисленные черты.

1. Равенство в общении и взаимное уважение исключало необходимость в соблюдении иерархии и церемониала.
2. Открытая дискуссия предполагала существование общей для всех предметной области, относительно которой было выработано устой-

чивое, бесспорное общественное мнение. Важно, что сфера достоверного устанавливалась самой публикой, что исключало чью-либо монополию. Если при дворах, в канцеляриях и иных присутственных местах правила поведения строго регламентировались и было четко определено, что можно и чего нельзя, то в местах общения публики эти границы пересматривались исходя из здравого смысла.

3. Обсуждение публикой новинок литературы и искусства знаменовало важное изменение роли творца. Он втягивался в рыночные отношения и становился производителем культурных ценностей, которые имели стоимость. Именно она определялась публикой, которая по сути дела и оплачивала труд художника. Появились авторы, добившиеся широкого признания, которые конвертировали свой труд в капитал и жили на гонорары от издания своих сочинений.
4. Под влиянием художественного рынка изменилась культура ведения дискуссий. Проблемы и аргументы приобрели общепризнанный и общедоступный характер. Публика отличалась от мафиозной группы, цехового собрания, политической или научной организации тем, что конституировалась через общественное мнение, которое сама и вырабатывала. Каждый участник общественных переговоров являлся частью большой публики. Выступая в качестве участника переговоров, критика, воспитателя, читателя и т. п., он репрезентировал ее в целом.

На самом деле «большая публика» составляла сравнительно незначительную часть населения и состояла из грамотной, образованной части народа, включенной в рынок культуры в качестве производителей или потребителей произведений искусства. Однако она несравненно сильнее, чем политические партии, влияла на процесс формирования нации как новой формы единства в буржуазных республиках. В XVII в. аристократы, хотя и были грамотными, читающими людьми, не составляли публику. Они оставались любителями или меценатами, поддерживающими придворных художников. В XVIII в. появился новый тип меценатов — издатели. Следует также отметить особую роль театров в становлении феномена публики. Партеры театра заполнялись буржуазией, ложи — аристократией, а на галерке ютилась беднота. Уже в первых театрах единство различных сословий достигалось на основе общепринятых образцов поведения, которые демонстрировались в шедших на сцене спектаклях.

Со временем публика образовала некое культурное единство, что во многом было связано с развитием светского искусства, которое служило средством репрезентации здравого смысла.

Развивался процесс постепенного включения науки в сферу жизненной практики. Для этого необходимо было построить коммуникативный мост между повседневным и специализированным языком. Так Энциклопедия Дидро в академической форме излагала множество различных жизненно важных сведений, которые прежде не входили в корпус культурно значимых фактов. Свои сочинения просветители часто писали в форме салонных бесед. Салоны вообще сыграли важную роль в налаживании связей между различными изолированными и замкнутыми дискурсами. Лучшим примером, вероятно, могут служить разговоры о механике Ньютона в парижских салонах XVIII в.

Весьма значимой стала фигура критика, который представлял общественное мнение и одновременно выступал «диспозитивом» власти, нейтрализовавшим и трансформировавшим непосредственную реакцию публики на то или иное произведение. Критика переприсваивала и перенаправляла энергию читателей и зрителей в нужном направлении. С одной стороны, критик был другом писателя, объяснявшим публике трудные места текста и логику сюжета. С другой стороны, он был другом публики, дававшим от ее имени писателю советы, как и что писать. С третьей стороны, он был представителем государства, внешней инстанцией порядка, запрещающей или поощряющей тот или иной дискурс. Но критик воспринимался также как нечто враждебное всем перечисленным институтам. Однако иногда писатели, публика и государственные чиновники по отдельности или все вместе выступали против того или иного критика. Таким образом, жизнь протекала совсем не гладко. Сигналом напряженности в обществе являлись дискуссии о публике и толпе. С одной стороны, они свидетельствовали о том, что публика — это сравнительно небольшой слой людей, истинных ценителей искусства. С другой стороны, это было свидетельством попыток вывести искусство из-под покровительства аристократов и специалистов и передать его под опеку государства.

Искусство избавилось от церковной цензуры, однако попало под власть государственных чиновников. Формируются объединения ученых и писателей, художников и музыкантов принципиально нового типа. Теперь, в XVIII в., это уже не объединения любителей, а государственные академии. Точно так же появляются государственные

библиотеки, музеи, картинные галереи, филармонии и т. п., которые конституируют суждения любителей. Система изящной литературной словесности начинает выполнять роль защиты интересов государства. Вместе с тем появляется бесчисленное количество памфлетов и сатирических произведений, направленных как против власти, так и против ее представителей в сфере культуры и образования. Эти сочинения втягиваются в сферу общения в литературных салонах и там подвергаются определенной литературной обработке. Таким образом, они нейтрализуются и становятся способом управления общественным мнением.

## **Человек в структуре мегаполиса**

Первые города были определенным пространством, территорией, отделенной от дикой природы стенами, обеспечивающими безопасность от хищников и врагов. Город — начало цивилизации. Пространство города, с одной стороны, было реальным и включало здания, улицы, площади, а с другой — символическим, т. е. таким, разметка которого осуществляется в сознании и видима лишь тому, кто воспринимает скрытую и зашифрованную моральную, сакральную, политическую и т. п. топографию. Город не сводится к архитектуре и не прочитывается до конца как система знаков или овеществленная форма духа. Он представляет собой территорию, пространство, которое организует, упорядочивает и в каком-то смысле формирует индивидуальное и общественное тело. Поэтому история возникновения и развития города неотделима от истории тела. Ведь тело — это не просто организм, а такое же порождение цивилизации, как и все то, что создано человеком. Оно является символической системой и при этом совершенной и экономичной машиной, в которой используются преобразованные природные органы или органы, искусственно выращенные и протезированные обществом. Поверхность тела испещрена культурными знаками, а его внутренние управляющие структуры — душа и разум — используются как носители и исполнители общественного смысла. При этом жилище, предприятие, школа, рынок и церковь представляют собой дисциплинарные пространства производства «человеческого». Город как культурный феномен представляет собой довольно тонкое и сложное устройство, с одной стороны, удовлетворяющее телесные потребности, а с другой — упорядочивающее и организующее их, хотя в это трудно поверить по причине экологической загрязненности среды и нравственной распущенности ее обита-

телей. Это устройство не сводится ни к разуму, ни к воле и само в значительной мере определяет их архитектонику. Однако неверно было бы повторять ошибку социологического фундаментализма, редуцирующего человеческое и разумное к общественным системам или экономическим отношениям. На самом деле все это вполне самостоятельные компоненты, и задача заключается в выяснении их взаимосвязей и взаимодействий.

Городское пространство воспринимается телом сообразно своим масштабам. Но сами эти масштабы лишь отчасти заданы потребностями, доставшимися телу от природы. Все-таки современные мегаполисы настолько сильно отличаются от первобытных поселений, что житель деревни с трудом привыкает к темпу городской жизни. Точно так же жители современного города с трудом принимают тесноту домов и узость запутанных улочек средневекового центра. Таким образом, то, что воспринимается как естественное, на самом деле является продуктом культурного развития. И хотя эти изменения в масштабах естественного и искусственного чаще всего происходят без рационального обсуждения, тем не менее это не случайный процесс и не побочный продукт становления новых городских пространств. Можно отметить не только целенаправленное изменение среды обитания, включая географию города и интерьер жилища, но и планомерную воспитательную работу над телом, которая к тому же дополняется разного рода ортопедическими и мнемотехническими процедурами. При этом под «ортопедией» понимаются различные практики «протезирования», т. е. удаления одних органов и инсталляции новых. Конечно, в случае «культурного протезирования» дело обходится без пилы и ножниц, однако происходит смена масштабов и границ, порогов и барьеров, которые образуют историческую оптику тела и благодаря которым оно может воспринимать одни явления как красивые, вкусные, хорошо пахнущие или полезные, а другие как безобразные или угрожающие. Ортопедия сопровождается «мнемотехникой»: запоминание является не простой зубрежкой, а воздействием на тело, следами, наносимыми на тело культурой. «Мнемотехнику» не обязательно сводить к ударам кнутом и прочим пыткам, как это предлагал Ф. Ницше. В сущности, большинство человеческих контактов осуществляется посредством тела, и все они оставляют на нем свои следы и зарубки, которые выступают формой памяти и способом передачи традиций и опыта. Изуродованные конечности, которые выставляют напоказ нищие, — это крайняя форма предъявления телесной жертвы, которую люди приносят на «алтарь отечества». Все

мы вынуждены платить за жизнь своим юным невинным телом, и то, что описал З. Фрейд (инсталляция сексуальности), является лишь частью широкомасштабного процесса работы культуры над телом.

Город — это своеобразный Ноев ковчег, но расположенный на земле, а не плывущий в автономном плавании в условиях вселенской катастрофы, всемирного потопа. Это своеобразный компромисс между сюрреализмом свободного парения самости и привязанностью к почве. Сплав этих разнонаправленных мотивов и создает уникальные, неожиданные, невероятные возможности города и государства. Их осуществление становится главной силой, своеобразной морфологической машиной истории. Магическая концентрация воли, заключенная в стенах города, власть, исходящая из храмов и дворцов, образуют эффективную сферологическую формулу пространства. После божественного ковчега начинается триумф стен и башен древних городов. О. Шпенглер писал о том, что большая культура — это культура городская, что мировая история — это история городов. Народ, государство, политика, религия, искусство — все эти важнейшие феномены культуры так или иначе связаны со строительством городов<sup>1</sup>. Вместе с тем, призывая к осознанию роли города в развитии культуры, О. Шпенглер указывал на то, что мотивы строительства городов остаются для современных историков неразгаданными. Это может сделать разве что феноменология, осознающая страх древнего человека перед внешним пространством. Однако этот страх является священным и не парализует человека, а заставляет его искать истину вне себя. Стены и башни — это способ не только замыкания собственной сферы, но и освоения горизонта. О. Шпенглер определял город и исходящую из него культуру, как порыв и экстаз изнутри наружу, и этим следовал авантюристическому фаустовскому духу современного Запада. Философская суть морфологической теории культуры Шпенглера состоит в открытии наряду с высотой и шириной третьего измерения — глубины. Но при этом остается вопрос: насколько соответствует предложенная Шпенглером модель чувствам первобытного человека? Зачем они строили эти монструозные с виду здания: были ли они машинами самосохранения или, наоборот, открывали вид на внешнюю перспективу? Кроме того, точка зрения Шпенглера отличается как от еврейского ресентимента по отношению к Вавилону, так и от более поздней критики цивилизации. Желание жить вместе оплачивалось подчас немалой ценой. Город менял оптику, он прико-

<sup>1</sup> См.: Шпенглер О. Закат Европы. Мюнхен, 1929. Т. 2. С. 119.



вывал взгляд. Башни Иерихона и Вавилона создавали возможность обзора, они утверждали власть взгляда.

Появление городов не столь очевидно, как думают историки, определяющие город как поселение. Наоборот, город — это отрыв от земли, от стоящего на ней жилища, город не сводим к желанию быть дома. Города со времен своего возведения стремились ввысь, а не вширь<sup>1</sup>. Как свидетельствует миф об основании Рима, они строились по принуждению нечеловеческой власти. Достоевский характеризовал Петербург как невероятный, абстрактный город, насильственно построенный фанатиком Петром на зыбучих песках и болотах. Несмотря на модный ныне взгляд о естественности городов, о том, что строители всегда должны подстраиваться под ландшафт, а не стремиться к осуществлению идеального плана, древние города всегда строились как воплощение некоторой идеи. В Ветхом Завете город воспринимается как «вавилонская блудница».

В чем смысл строительства таких гигантов, как Вавилон, Великая стена в Китае или Кирилло-Белозерский монастырь на Руси? Может быть, в том, что именно отсутствие таких стен было причиной побед Батюга, Наполеона, Гитлера? Враги терпели поражение только там, где натыкались на подобные преграды. На самом деле стены не всегда спасают, и подтверждение тому — падение Константинополя. Спартанцы, например, не строили стен, так же как не тратили сил на фортификационные сооружения отряды Батюга. Но те и другие практически не знали препятствий. Европа тоже пережила период увлечения строительством неприступных замков и крепостей. Однако время показало бессмысленность этого: с военной точки зрения лучший способ защиты — это нападение.

Ответ на поставленный вопрос следует искать в какой-то иной, не военной плоскости. Гигантские городские стены и валы появились тогда, когда врагов, претендовавших на богатство и жизнь горожан, еще, собственно, и не было, так как не было еще и богатства, разве что считать таковым сами стены. Собранные железной волей и силой господина тысячи людей копали землю, таскали камни, строили стены и башни не только с целью самосохранения. В конце концов, можно было спасти свою жизнь так, как это делали крестьяне, жившие вне городских стен. Строительство городов, как и освоение новых зе-

<sup>1</sup> Поражает какая-то нечеловеческая атмосфера «американского стиля»: небоскребы-монстры порождают друг друга, здания не затеняют одно другое, но своими зеркальными фасадами друг друга отражают. Это чистые архитектурные объекты, не знающие потребностей человека в уютном домашнем пространстве.

мель, следует считать формой выражения трансцендентального порыва того или иного народа и актом его сложения из разрозненных кланов и племен. Строительство городских стен и дворцов означало победу внутреннего безопасного и контролируемого пространства над неведомым и опасным внешним окружением. Война — это уже вторичный акт, попытка расширить свою сферу до максимально возможных пределов, а в идеале превратить в «ойкумену» всю Вселенную. О том, что и сегодня этот порыв еще не угас, свидетельствует широкий интерес к освоению космоса, польза от которого по сравнению с огромными затратами столь же ничтожна, как и от строительства Великой китайской стены. С современной экономической точки зрения, Китай надорвался на этом: вместо победного шествия по всей земле он застыл в безжизненной стагнации. Точно так же экономически бессмысленна попытка сфотографировать обратную сторону Луны и запускать космические аппараты к другим планетам. Эти оценки не учитывают цивилизационного эффекта разного рода гигантских строек. Если бы люди не испытывали священного энтузиазма, то никакой силой невозможно было бы их принудить к тяжелой и бессмысленной работе. И так, возведение крепостных стен и башен, неприступных замков, величественных дворцов не обязательно разделяет людей, не всегда ведет к обострению чувства ненависти и выдвиганию лозунга «Мир хижинам, война дворцам!». Наоборот, они могут стать символами величия народа, его способности покорить опасное внешнее пространство, способом обжить его как свое внутреннее. И они были таковыми. По свидетельству Геродота, основание Рима произошло благодаря проведению борозды плугом, а не посредством строительства крепостной стены.

Анализ способов общения людей в современном мультикультурном городе помогает понять, как изменилось самопредставление человека. При этом очень важно обратить внимание на осознание недостаточности собственного тела. Обычно в критике этой недостаточности, например в учении о греховности и аскетике, видят лишь репрессивное отношение к телу. Однако, увлекшись вопросом о технике, забывают при этом исследовать возникновение и развитие чувства самой этой недостаточности. Кроме того, чувство недостаточности лежит в основе не только техники борьбы с греховностью, но и чувства сострадания, которое вовсе не вытекает из абстрактного понятия добра или наличия доброй воли. Сострадание глубже и сильнее этих, несомненно, вторичных, сравнительно поздно культивировавшихся моральных дистинкций. И даже тот факт, что сострадание

как общественное чувство катастрофически быстро исчезает из нашей жизни, говорит лишь о том, как далеко мы ушли от наших средневековых предков, которые так жаждали сострадать, что наплодили огромное количество калек и нищих.

Жизнь в современных городах протекает под знаком двух противоречивых желаний: автономности и общения, любви и ненависти. Исчезновение чувства укорененности и невозможность признать текучую «прозаическую» самость при нарастании социальных различий обостряет проблему Другого. В работе «По ту сторону принципа удовольствия» З. Фрейд реконструировал эту социологическую истину на уровне телесности. Удовольствию как чувству, связанному с единством и целостностью, стремлением к Другому, он противопоставил чувство реальности, трансцендирующее удовольствие. Запрет на сексуальное наслаждение переводит удовольствие в некую чистую априорную форму, которую Фрейд определил как любовь к матери, охраняющей ребенка от воздействия внешнего мира. На пути чувства удовольствия человек растворяется в Другом. Желание укрытости и защищенности оказывается у Фрейда более древним, чем религия с ее любовью и аскетизмом. Но не менее древним выступает у него и чувство раздражения или неудовольствия, которое порождает фантазм неудовлетворенности и недостаточности. Современные социальные коммунитаристские движения явно не учитывают это второе желание, ибо строят свои планы исходя из целостности и защищенности. Но без чувства неудовлетворенности человеческая история застыла бы в состоянии безжизненной стагнации. И в этом опасность абсолютизации чувства самодостаточности.

З. Фрейд описывает два пути чувства удовольствия. Первый связан с противодействующим ему чувством реальности. Живущий мечтой человек при столкновении с реальностью испытывает трудности и может принять неудовольствие как ценность. Фрейд считает, что этот путь требует решимости и мужества, и признает его нереализуемым для слишком слабого человека. Кроме того, он понимает, что сознательной решимости еще слишком мало, ибо бессознательное чувство удовольствия реализует себя в обход разума. Поэтому он намечает второй путь как более реалистичный. Дело в том, что принцип удовольствия осуществляется на основе различных чувств, которые могут вступать в противоречие друг с другом. Так внутри самой телесности происходит борьба различных желаний. Возникает сильнейшее возбуждение, которое означает, что само тело не в силах ни примирить желания, ни дать выход какому-либо одному из них. По-

этому З. Фрейд фактически заново открыл учение Спинозы об аффектах. Исследуя соотношение разума и страстей, голландский философ с сожалением констатировал бессилие рассудка, но неожиданно нашел выход в том, что позже Гегель назвал «хитростью разума». Будучи бессильным и лишенным энергии, позволяющей бороться со страстями, разум, тем не менее, может управлять ими. Он добивается желаемого результата, направляя один аффект против другого. Фрейд наполнил эту схему кровью и плотью психологических и социальных механизмов. Хитрость разума осуществляется как работа цивилизации. Она вступает в противоречие с нашей слабостью и неспособностью победить желания. Неудовлетворенность или, как говорят современные психологи, «когнитивный диссонанс» приводит к поискам того, что препятствует реализации удовольствия как целого. В истории европейских городов прослеживаются широкомащтабные попытки совместить желание и наслаждение властью с цивилизационно-правовыми требованиями.

Мы чемпионы неутомимости. Выжатые к вечеру как лимон, по утрам мы бодро выскакиваем из постели и, не зная, живы еще или уже умерли, бодро спешим по делам. И так каждый день. Откуда берется энергия? Очевидно, что город состоит из пространств не только депрессии, которые описывал Достоевский, но и экспрессии. Город — это настоящий ад: шум, сутолока, пробки, вонь. Пока доедешь из спального района на работу в центр, теряешь всю энергию. Выходом становится апатия. Большинство из нас перемещается по городу как бы в полудреме. Даже если бы мы не работали, а только созерцали и соучаствовали в том, что делают окружающие нас на улицах другие, то прожили, может быть, яркую, но короткую жизнь. Только способность превращаться в живой труп сохраняет и продлевает нашу жизнь. Не похоже ли это на то, когда космонавты в состоянии анабиоза преодолевают чудовищные расстояния, не испытывая к ним никакого интереса? Им важна только конечная точка. *Idea fix*. Но на самом деле это не так. Говорить о культурном путешествии по городу имеет смысл примерно в том же аспекте, что в эпопее М. Пруста «В поисках утраченного времени». Мы путешествуем потому, что нам чего-то не хватает.

Сегодня противоречивая связь тела и города лучше всего описывается языками психо- и психозанализа. Как сохранить себя в условиях раздраженного и подавленного тела? Как может существовать порядок, когда тела индивидов, составляющих общество, уже не испытывают сочувствия и сострадания, на которых тысячелетиями

держалась коллективная жизнь людей? Вопрос актуальный для всех, живущих в современных мультикультурных городах: как избавиться от пассивности, откуда придет освобождение?<sup>1</sup> Античное общество выработало свои ритуалы, формирующие гражданственность как основу общественного единства. Христианство создало новый тип общности, моральные санкции которого культивировали опыт терпимости и сострадания к другому. Было бы маниакально-болезненным призывать к реанимации этих старых форм единства, хотя политики инсценируют через масс-медиа все возможные формы единения: от языческих до христианских. Недостает ритуалов, но и они, кажется, создаются. Однако, будучи мультикультурными, они скорее создают и усиливают напряженность в обществе, чем снимают ее. Конечно, можно обратиться к трансцендированию страдания, опыт которого был выработан христианством как способ сохранения единства перед пугающими поворотами судьбы и который помогал выживать в самые тяжелые периоды человеческой истории. Но как это сделать? Революции в Париже и в Петербурге столкнулись с трудностями на этом пути, когда попытались объединить людей на основе сочувствия. Они нашли символы Республики-Матери, но, воздвигнув памятники, они не смогли создать место единения, так как город неминуемо вел к разъединению и автономизации людей. Транспорт, жилище, места работы и развлечения — все перестраивается под тело автономного индивида. Получив свободу и независимость в изолированном жилище, человек ощутил ужасное одиночество и пустоту общественного пространства. Стремление к комфорту, первоначально культивировавшееся с целью восстановления сил индивида после тяжелого трудового дня, привело к отрыву от окружающей среды. Если современная цивилизация мобилизует усилия, направленные на преодоление пассивности и чувства одиночества, не окажется ли она опять перед выбором опыта страдания и боли как единственно эффективного способа сборки коллективного тела?

Архитектура современных городов акцентирует те места в городском пространстве, в которых общество теряет контакт с болью. Революции расчистили пространство от обломков прошлого и, стремясь избавиться от мест страдания, оставили их пустыми. Однако широкие площади не стали местом единения людей. Несколько раз в году

<sup>1</sup> Именно этот вопрос определяет основную тональность сочинения Р. Сеннета, посвященного исследованию антропологических последствий городской архитектуры. См.: *Sennet R. Stein und Fleisch*. S. 25.

во время государственных праздников люди демонстрировали единство и организовано шествовали перед представителями власти. Однако эта организованность коллективного тела на деле оказалась пассивностью. Широкие, освобожденные от виселиц и гильотин площади на самом деле остались местами боли и страдания, так как именно в пустоте общественного пространства человек ощутил ужасную тоску по единству. Известная картина «Смерть Марата» Ж. Л. Давида как раз и демонстрирует адские муки умирающего человека, брошенного на произвол судьбы в холодном и пустом общественном пространстве.

### Антропология современного города

Типичным мировым городом современности является Нью Йорк<sup>1</sup>. Но если изучить его «агору» — центр, где тусуется молодежь, то вдумчивого наблюдателя охватывает глубокое беспокойство. С одной стороны, поражает мирное сосуществование белых и черных, итальянцев и евреев, китайцев и латиноамериканцев. Видимо, это наследие старой доброй Америки, колонизованной, как известно, представителями самых разных народностей, вынужденными жить в мире и согласии и находить новые формы идентификации, свободные от национальной или расовой ограниченности. Кроме разнообразия цвета лиц и стилизованных национальных одежд поражает разнообразие занятий общающихся здесь людей. Представители старой богемы, молодые наркоманы, гомосексуалисты, проститутки, художники и артисты, писатели и интеллектуалы, наконец, вездесущие туристы — все это образует причудливую пеструю картину, напоминающую калейдоскоп. Вместе с тем как раньше эмигранты селились по принципу землячества и жили достаточно замкнуто, так и сегодня разнообразные общественные группы имеют свои территории и держатся обособленно. В одном месте собираются потребители героина, в другом — кокаина. Одна часть общественного места занята гомосексуалистами, а в другой выстраиваются проститутки. Таким образом, самым поразительным в современном городе является единство различия и безразличия.

Пугающим выглядит лихорадочный ритм движения: возникает подозрение, что все эти люди больны неизлечимой болезнью. И действительно, над ними нависла неотвратимая опасность СПИДа. Ко-

<sup>1</sup> В его реконструкции автор опирался на блестящий феноменологический очерк Р. Сеннета и Б. Вальденфельса, посвященный мегаполису.

гда-то Фукидид призывал афинян к единству в борьбе против чумы. Сегодня, когда все знают об опасности СПИДа, консультаций врачей, раздачи бесплатных шприцев, полицейских облав явно недостаточно. Прежде всего поразительно, что его носителями оказывается художественная элита — те, кто снимают фильмы, ставят спектакли, пишут картины, занимаются спортом или шоу-бизнесом. Другие — наркоманы — заражаются СПИДом от шприцев, которыми пользовались носители вируса. Секс, наркомания и СПИД связаны здесь нераздельно. Нью Йорк — это город бездомных и безработных. В нем много пустующих домов и мест, где можно получить подавание. Но беднота боится наркоманов и уже не решается ночевать в парках на скамейках. Они ночуют в заброшенных домах, а днем перемещаются в богатые кварталы, поближе к банкам, где и просят милостыню. Другим отличием современной агоры от классической является отсутствие артикулированных речей. Наррация у современной молодежи считается чем-то неприличным и явным признаком безумия или старческого маразма. Так они протестуют против господства языка. Однако в том, что современные люди предпочитают молчание, виновато и устройство города. Его шумные улицы и площади, транспорт, кафе, магазины не располагают к дружескому общению. Но чувство симпатии реализуется на визуальном уровне. Вместо долгих завлекательных разговоров молодые люди обмениваются взглядами и улыбками. Они вспыхивают и гаснут, как огни рекламы, и поддерживают человека в мире, где реальность и иллюзия неразличимы. У Х. Коргасара есть рассказ о встрече в метро, где герой, мельком взглянув на сидящую напротив женщину, вдруг отчетливо осознает бессмысленность своей жизни. Он готов все бросить и пойти за этой женщиной хоть на край света.

Город открывает широкие возможности, и его пространство оборудовано своеобразными кулисами, таящими неожиданности. Это не столько политические, сколько повседневные возможности, реализация которых, впрочем, настолько затруднена, что таит угрозу стрессов. Современный индивидуум несет груз таких проблем, которые не в силах разрешить никакая социальная революция. Поэтому он не становится революционером в политическом смысле. И даже анархисты или террористы мечтают не о справедливом перераспределении собственности или о единой универсальной идеологии, а о чем-то совершенно другом. Современный человек не только не вписан в общество, но скорее враждебен по отношению к нему. Уже не существует какой-либо общей цели, способной сплотить людей в единое

целое. Можно сделать банальное предположение, что враждебность, висящая над городом как грозовой заряд, является следствием различий. Многообразие людей, отличающихся цветом кожи, обычаями, языком, формами жизни, социальным и экономическим положением, образованием, интересами и т. д., кажется, и является подлинным источником ненависти. Однако это простое предположение не подтверждается. Ведь несмотря на все это, современные мультикультурные города существуют уже почти целое столетие. В них мирно сосуществует то, что прежде изгонялось как чужое. Большой город не имеет единой культуры, но это не значит, что надо повторять лозунг «морального возрождения», как это делают консерваторы, расценивающие гетерогенность в качестве угрозы национальной идентичности. Нельзя забывать, что прежние способы ее достижения, даже если опирались на дискурс о моральном и духовном, так или иначе использовали образ врага и культивировали нетерпимость к чужому. В этой связи возникает вопрос: нет ли в топологии современного города таких механизмов, которые обеспечивают мирное сосуществование людей, ведущих разный образ жизни, принадлежащих к разным национальным и культурным традициям, имеющих разный цвет кожи, придерживающихся различных убеждений, а главное, ставящих перед собой приватные задачи, которые вообще не могут быть решены какими-либо общественными организациями? И можно сделать предположение, что город как-то снимает эти различия, служившие ранее источником глубоких и даже brutальных конфликтов.

Известно, что многонациональная Америка стремится сохранить единство и усиленно воспитывает патриотизм. Национальный миф ей заменяет кино. Различие допускается и даже подчеркивается на каком-то поверхностном уровне. Оно стало феноменом моды и рекламы. Последние выступают как средство нейтрализации и одновременно дозволенной канализации энергии этих различий. Даже политические диссиденты и террористы вписаны в экономию обмена современного общества. Они допускаются и даже поддерживаются в системе сложных общественных противовесов как некая граница, которую не должны переходить остальные граждане. Власть как бы говорит: смотрите на этих злодеев: они хотят разрушить то, что завоевано с таким трудом; они угрожают нашему благосостоянию. Она поступает с жизненными различиями точно так же, как американское кино. О ком бы ни снимались фильмы — о древних греках, ранних христианах, русских или арабах — везде господствуют американские ценности. Одетый в ту или иную национальную одежду киноре-



рой демонстрирует американские идеалы. Такого рода решением не следует пренебрегать на том основании, что оно скорее внешнее, чем внутреннее.

Чувственность человека формируется географией, точнее, топографией города. Нью-Йорк — город прямых улиц, образующих прямоугольники. Такая решетчатая или сотовая структура бесконечных кварталов прямоугольной формы не опирается на единый центр, из которого исходили улицы старых городов. Современные города также напоминают шахматную доску и реализуют свою геометричность независимо от ландшафта, выравнивая поверхности, засыпая овраги и спрямляя реки. Это вызвано рыночным отношением к городской земле, которая должна служить объектом обмена. Различные земельные участки должны быть сопоставимы, и чем меньше параметров, необходимых для сравнения, тем легче использовать землю вместо денег. Отсюда возникает необходимость преодоления зависимости цены на землю от близости к центру.

Чисто теоретически город без центра допускает большое разнообразие социальных контактов. В Нью-Йорке существует несколько центров, например Рокфеллеровский центр, который не имел внешних препятствий и рос во всех направлениях. Город без центра имеет гибкий характер. Центры возникают и исчезают; на месте одних домов и кварталов возникают другие. Нью-Йорк постоянно перестраивается. Ни в одном городе мира не сносилось так много домов, как в нем. План города постоянно корректировался, и решетчатая структура переносила это совершенно безболезненно. На место одних зданий из стекла и бетона ставились другие, еще более функциональные и экономичные. Хамелеонообразный облик города очень важен для закрепления мультикультурности. Нью-Йорк формировался как интернациональный город, и по мере роста благосостояния его жители уступали свое устаревшее жилье новым эмигрантам. Однако Нью-Йорк отличался от Лондона отсутствием транспортных артерий и сосредоточением большого количества рабочих мест в центре. Из-за этого строительство индивидуального комфортабельного жилья на окраинах замедлялось.

После Второй мировой войны архитекторы взялись за радикальную реконструкцию транспортной системы. В отличие от городов, ориентированных на общественный транспорт, Роберт Мозес видел Нью-Йорк глазами владельца индивидуального транспорта. Противники считали его проект разрушительным для города, но Мозес, предвидя реальный рост количества автовладельцев, планировал широ-

кие автострады, транспортные развязки и места для парковок. Движение грузового транспорта было ограничено улицами с глухими фасадами домов или ограждениями. Благодаря хорошим дорогам люди не должны были ощущать давления города на свою психику. Судя по отзывам современников, Мозес плохо разбирался в традициях градостроительства, зато остро ощущал социальный заказ эпохи: фрагментировать город и связать его системой коммуникаций, рассчитанной на индивидуальный автомобильный транспорт. Разрушая привычную привилегированность центра, он чувствовал потребность человека в комфортабельном жилище и благодаря автострадам раздвинул границы города. В пригородах развернулось строительство жилья, где могла жить отдельная семья, а также предприятий, которые должны были создать большое количество рабочих мест, и, главное, планировался целый ряд небольших предприятий, где могли работать женщины, получившие возможность вносить свой вклад в семейный доход.

Телесное движение понималось строителями современных городов с точки зрения медицины и биологии. Аналогии с сердцем и легкими, венами и артериями привели к пониманию индивидуального тела, движение которого стимулировало общественный организм. Город планировался как пространство, обеспечивавшее движение. Города XVIII в. были рассчитаны на самостоятельного, свободно передвигавшегося индивида. Сегодня темп движения ускорился, и человек связан с отдаленными местами города посредством автотранспорта. Это предполагает, что покоящееся в автомобиле тело перемещается в пространстве. Поэтому города становятся более рациональными и бесцветными. Если гарвеевская метафора в строительстве городов предполагала индивида, передвигавшегося на своих ногах, то теперь это пассажир транспортного средства, и движение его имеет монотонный характер. Пространство и движение в городе сделали человека инертным, пассивным и обособленным.

Психологи и социологи признали феномен «одиночества в толпе» опасным симптомом болезни общества и поспешили предсказать скорый кризис. Однако современные города оказались весьма живучими. Это говорит о том, что существуют какие-то невидимые сети порядка, обеспечивающие единство граждан. С одной стороны, они стали невидимыми, т. е. не обнаруживаются, не связываются с единством нации, не требуют от человека самопожертвования, прежде считавшегося гражданским долгом. С другой стороны, они не стали внутренними или душевными, ибо современный человек остро ощущает

дефицит именно душевности, и инфантильное желание близости, конфликтующее с дистанцированным поведением, порождает различные психические аномалии, подробно описанные в психоанализе.

Ж. Бодрийар писал: «Классический родительский дом с дверями и окнами на детских рисунках символизирует одновременно и самого ребенка (человеческое лицо), и материнское тело. Как и исчезновение жестуальности, исчезновение этого традиционного дома, где были этажи, лестница, чердак и подвал, ведет прежде всего к фрустрации — человек лишается опознавательной символики. Современный стиль вещей оставляет чувство неудовлетворенности своим отсутствием глубинного соучастия — в нем мы не воспринимаем инстинктивно свое собственное тело, практически не узнаем в нем своих органов, своей соматической организации»<sup>1</sup>.

Сегодня важной коммуникативной структурой, соединяющей людей в общественное целое, является реклама системы вещей. Ж. Бодрийар в одной из своих книг всесторонне проанализировал фундаментальный сдвиг в системе вещей современного общества. Он характеризуется, во-первых, «скрытостью» их функций и одновременно значительно большей функциональностью. Тот, кто хотя раз в жизни разобрал механические часы, наверное, помнит радость их понимания. Это похоже на схватывание сути доказательства геометрической теоремы. Когда это происходит, геометрия перестает быть проблемой. Механические вещи рациональны, и, глядя на готический храм или арочный мост, мы отчетливо ощущаем их прочность, основанную на расчете. Каждая деталь конструкции выполняет свое назначение, и эстетика подчиняется механической логике. Подобная же механика, но только моральная, господствует в интерьерах буржуазного общества. Просторные помещения и стоящие в них вещи имеют функциональное назначение: стол и стулья, буфет и шкаф, кровать и тумба демонстрируют строгий порядок и устойчивость. Вещи служили годами и даже переходили из поколения в поколение. Они создавали дополнительную защиту от анархии и выступали своеобразным культурным кодом, обеспечивавшим стабильность общества и оберегавшим индивида от распада. Перемещаясь из общественного пространства в приватное, приходя со службы домой, человек не отключался от общества. Оно заботливо опекало его домашней обстановкой, которая символизировала и реализовывала порядок. Бездомный — это асоциальный человек, представляющий угрозу обще-

<sup>1</sup> Бодрийар Ж. Система вещей. М., 1995. С. 47.

ству. Именно поэтому общественное мнение отслеживает нарушение соответствия социально-экономического статуса и обстановки. Уход из дома — это не просто прихоть. Это революция. Осознавая это, Л. Толстой использовал бегство как последнюю и радикальную форму протеста.

В результате переплетения различных факторов сегодня сложилась принципиально новая система вещей. Прежде всего, экономия площади привела к уменьшению квартир и соответственно к миниатюризации мебели. Дизайнеры не пошли путем чисто количественного уменьшения, а создали принципиально новую обстановку, которая образует прочно взаимосвязанную сплошную среду. Она отличается от классического буржуазного жилища отсутствием центра и моральной разметки. Она не имеет ничего общего и с «квартиркой» мещанского декаданса, когда жилье создавалось женщиной в форме своеобразной «коробочки» — уютного гнездышка, наполненного безделушками, салфетками и картинками. Современное жилье — технологическая реальность, которую мы еще не до конца осознали.

Характеризуя традиционную обстановку, Ж. Бодрийар писал: «Типично буржуазный интерьер носит патриархальный характер — это столовая плюс спальня. Вся мебель здесь различная по своим функциям, но жестко тяготеет к двум центральным предметам — буфету или кровати»<sup>1</sup>. Вещи и само устройство индивидуального дома образовывали своеобразный организм, воплощавший моральный порядок, как бы овеществлявший или обозначающий систему ценностей общества, центральной среди которых была семья. По мере распада большой семьи и большого жилища, бегства молодежи в города менялся и стиль домашней обстановки. Кровать превратилась в складной диван, шифоньеры — в «стенки» и встроенные шкафы. Вещи то убираются, то извлекаются в нужный момент из скрытых полостей стен. Они не давят на человека, а подчинены ему. Современная обстановка кажется более либеральной. Однако, как отмечал Ж. Бодрийар, такой взгляд на эмансипацию человека от морального гнета вещей оказывается неполным. Действительно, с одной стороны, вещи стали более послушными и функциональными, они уже не обременены моральным и социальным этикетом, заставляющим человека и дома оставаться «зашнурованным». С другой стороны, вещи, утратившие моральное единство, оказались разрозненными. Поэтому задача современного дизайна состоит в восстановлении единства этих

<sup>1</sup> Бодрийар Ж. Система вещей. С. 11.

разрозненных, имеющих чисто функциональное назначение вещей. Нагрузка ложится теперь не на отдельные вещи, а на интерьер в целом. Основным понятием становится понятие домашней среды, которая конструируется из серийных элементов и допускает разнообразную расстановку, игру, дающую ощущение свободы и вместе с тем самой системой своих «правил» достаточно жестко привязывающую индивида к обществу. Так что в окружении современной мебели человек если и не исчезает, то выступает как сугубо упорядочивающее начало. Если раньше он придавал вещам «человеческое», моральное значение, то теперь он перестал вмешиваться в жизнь вещей, предоставив их функциональному назначению. Именно поэтому современные квартиры так безличны: в обстановке отсутствует индивидуальность хозяина. «Человек обстановки, — писал Ж. Бодрийар, — это уже не собственник и даже не пользователь жилища, но активный устроитель его среды. Пространство дано ему как распределительная структура, и через контроль над пространством он держит в своих руках все варианты взаимоотношений между вещами, а тем самым и все множество их возможных ролей»<sup>1</sup>.

Если представить себе всю систему вещей, а точнее, устройств, которыми мы пользуемся в своем доме, то поневоле охватывает чувство ответственности и своей подчиненности по отношению к ним. Подобно тому как современное производство уже не требует мускульных усилий, а все больше сводится к наблюдению за приборами и нажиманию кнопок, наш дом уже не может рассматриваться как система вещей, которые нам служат и которые мы потребляем. Это не вещи служат нам, а мы их обслуживаем. Предметы современной обстановки уже не могут рассматриваться по аналогии с «вещью» М. Хайдеггера. Они не обнаруживают скрытой истины бытия, не являются субстанциальными и не переживаются как дар в соответствии с бессознательными желаниями. Объединенные в сплошную функциональную среду, вещи стали утрачивать облик отдельных предметов, каждый из которых «украшен» и наделен собственным смыслом. Вещи подгоняются не к руке или глазу человека, который может ими любоваться и пользоваться по отдельности, а друг к другу. Человек сам вписан в эту среду как вещь, точнее, как тело, к форме которого прилегают все эти кресла и диваны.

Современный интерьер по-своему эффективно вписывает человека в общество. Если раньше вещи символически или идеологически

<sup>1</sup> Там же. С. 21.

истолковывались и таким образом опосредовалась связью человека и общественной системы вещей, то теперь она реализуется как связь вещей, включая человеческое тело в домашнюю среду. Смысл этой связи и раскрывает реклама. Сегодня мы злимся на рекламу, считая ее формой манипуляции нашим сознанием. Но реклама — это не только «украденный миф», как определил ее Р. Барт, но и нечто большее. В конце концов, воздействие рекламы на наше сознание не так уж и велико. Мы раздражаемся от ее назойливости, критически и даже негативно относимся к рекламируемой продукции. И все-таки эти формы эмансипации не достигают своей цели, ибо назначение рекламы не в том, чтобы информировать или манипулировать, заставлять покупать ненужные вещи. Реклама сама является предметом потребления, поэтому критика ее как инструмента манипуляции нашими потребностями не достигает эффекта. Задача рекламы — не пропаганда отдельных вещей, а интеграция человека в их систему. Это форма связи индивида и общества. Это ответ на вопрос о том, что связывает атомизированных индивидов в общественное целое. Реклама создает ощущение заботы о человеке со стороны общества. Ж. Бодрийяр писал: «Решающее воздействие на покупателя оказывает не риторический дискурс и даже не информационный дискурс о достоинствах товара. Зато индивид чувствителен к скрытым мотивам защищенности и дара, к той заботе, с которой “другие” его убеждают и уговаривают»<sup>1</sup>. Мы верим рекламе точно так же, как ребенок верит в Деда Мороза. Зная, что на самом деле его нет, дети воспринимают его как символ родительской заботы. Так современная реклама эффективно выполняет функции прежнего символа Республики — женщины, олицетворяющей единство. Например, реклама мягкого кресла включает те же образы и желания и обещает безмятежный покой и снятие напряжения. Реклама покоряет заботливостью и детерминирует человека общественным целым.

### **Мультикультурное пространство современного города**

Нестор Канклин отмечал, что, несмотря на многочисленные исследования городов в антропологической литературе, которые начались в XIX в., их нельзя считать исчерпывающими, так как они сосредоточены на выявлении культурных контактов в колониальную эпоху, на

---

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Система вещей. С. 138.

анализе миграционных потоков в период индустриализации, условий труда, характера потребления или сохранения традиций в эру урбанизации<sup>1</sup>. Только в последние три десятилетия урбанизм превратился в легитимное поле для антропологов. Но глобализация и транснациональная интеграция вновь бросили вызов антропологам современного города. Прежде всего произошел стремительный рост городского населения. Если в 1900 г. в городах проживало всего 4% населения, то, например, в Латинской Америке в городах сейчас проживают 70% людей.

Поскольку современные города состоят из бывших сельских жителей, то главное внимание исследователей сосредоточено на изучении миграции и маргинальных слоев. Поэтому изучение межэтнических проблем социальной антропологии существенно потеснено исследованиями сложных гетерогенных городских агломераций, которые уже не опираются ни на понятие класса, ни на понятие этноса.

Современный исследователь, как и прежде, сталкивается с трудностями определения, что такое город. На протяжении истории сложились промышленные, административные, политические, культурные, сервисные, туристические центры. Однако современные мегаполисы уже не сводятся ни к одному из перечисленных типов городов, ибо в них параллельно осуществляются все названные функции. Прежние признанные европейские и американские промышленные лидеры сдали свои позиции: передовое оборудование изготавливают в городах Бразилии или Азии.

В исторически сложившихся городах можно выделить несколько слоев, соответствующих периодам их развития: культурные памятники, промышленные предприятия, транснациональные центры со специфической архитектурой и образом жизни (финансовая и телекоммуникационная сферы), наличие мигрантов, встреча разных культур, разные языки, разноликая толпа, разные манеры и одежда — все это усиливает культурную гетерогенность города. При этом возникает неожиданная конфронтация между старыми и новыми жителями, между разными в культурном и имущественном положении слоями. Складываются новые перегородки и даже стены. Разные, в том числе и электронные, формы защиты от вторжения чужого. Таким образом, города уже не являются безусловными факторами гомогенизации. Меняется система управления городом. Прежняя административная

<sup>1</sup> См.: *Канклини Н. Г.* Городские культуры в конце века: антропологические перспективы // *Международный журнал социальных наук*. М., 1998. № 20. С. 60.

система уже не справляется со всеми задачами, которые возникают в процессе урбанизации. Создаются общественные движения, противостоящие централизованному бюрократическому порядку. Поэтому постмодернистская антропология развивает проект, включающий принцип различий и децентрализации. Однако его последствия оказываются совершенно разными в разных городах. В странах развивающихся он способствует возникновению озлобленности и взрывам протеста, в развитых странах, наоборот, — демократии. Но и там отказ от единой государственной политики в отношении мигрантов в сочетании с ростом безработицы приводит к сегрегации. Тот, кто может, замыкается в электронных фортификационных сооружениях, и вместо сглаживания конфликтов происходит расслоение по группам и слоям. Таким образом, в новых мегаполисах намечается процесс деурбанизации, если понимать под урбанизацией не просто скопление жителей страны в городах, а некий процесс культурного объединения.

Абстрактно говоря, демократизация управления — единственный способ воспрепятствовать тенденции замкнутости, а также эгоизму богатых, которые наживают капитал на строительстве жилья и промышленных предприятий, на туризме и развлечениях. Но сама по себе демократизация не в силах возродить общественное пространство и продолжить культурные традиции города. Если мы не сможем найти выход из сложившейся ситуации, нас ждут новые вспышки насилия, как они прогнозируются в фильмах типа «Терминатор». Как возродить народное участие в формировании и восстановлении городской ткани?

Уже давно беглецы пытались создавать новые формы сообщества — коллективные пространства для проживания, дома-коммуны. Интернет открывает новую возможность преодоления провинциализма и разделенности. Прежде всего снимается вопрос о работе и рабочих местах. Персональный компьютер связывает человека не только с какой-либо фирмой, дающей работу, но и со всем миром. Компьютерная сеть снимает и трудности общения автономных индивидов, поселившихся в загородных домах.

Исследователи отмечают, что Интернет не разрушает пространство города, но задает ему новые измерения. Глобальным городом становится сама сеть. Она вовсе не общедоступна. Именно виртуальные коммуны пытаются создать своеобразные безопасные кварталы для привилегированных. Они стимулируют построение все более утонченных миров, вход в которые оказывается затрудненным. Новая система пытается противодействовать шуму, грязи, насилию и исполь-



зует при этом «электронные стены». За их пределами разгуливают юношеские банды, наркоманы и террористы, фанаты и психопаты. Они угрожают нормальному сообществу не только физически — насилем или инфекционными заболеваниями, — создавая электронные аналоги своих пороков. В таком качестве выступают детская порнография, пропаганда терроризма и национализма. Поэтому очевидно, что гомогенная компьютерная сеть невозможна. Необходимы границы, разделяющие различные сообщества. Так глобальная сеть превращает город в систему гетто, которые оказываются при этом взаимосвязанными и могут коммуницировать на почве труда, денег, информации. Но такие гетто уязвимы. Например, житель уважаемого гетто с целью получения денег может заниматься созданием порностраниц. Конечно, можно создавать своеобразные профилактории среди мирской грязи. Однако их жители утратят способность сопротивления микробам и станут их легкой добычей. Кроме того, надо учесть и то обстоятельство, что попытки иммунизации создают внутри самих профилакториев новые эффективные вирусы. Очевидно, что в ответ на попытки создания новых «гуманных» мест для человеческого стада возникнут и новые формы зла, с которыми, как и в прежние времена, придется как-то сосуществовать.

### **Петербургская культура**

Что такое Петербург? Одна из российских столиц, культурный центр или просто мегаполис, где люди живут, не интересуясь друг другом и не спрашивая, кто из каких мест приехал сюда? В философском дискурсе о нашем городе постоянно присутствует тема наличия особого духа, который объединяет горожан. Он складывается из его славной истории, памяти о великих людях, которые в нем жили и творили, наличия определенных музеев и памятников. Однако в этом духе есть не только героическая, но и депрессивная составляющая. Наш город был пространством страдания и даже настоящим адом для «маленьких людей», испытывавших здесь ужасные физические и духовные муки. Может быть, поэтому в городе так много церквей. Парадокс Петербурга в том, что, несмотря на страдания и несправедливость, люди ощущали себя его частью, и другие чувствовали это. И до сих пор Петербург остается символом какой-то особой культуры.

Но не следует обольщаться. Петербург сегодня — это культурная фикция, так как многие живущие в нем люди не признают его своим. Он перестал быть плавильным тиглем, в котором приезжие очища-

лись от своих прежних предрассудков и становились горожанами, петербуржцами, носителями духа и культуры города. Многие считают его чужим, ибо не находят мест, где поддерживается единство людей. Сталкиваясь не только с враждебностью, но и с отчужденностью, они живут маленькими землячествами, используя город как место для добывания хлеба насущного.

Однако не следует торопиться с диагнозом, что город мертв и ничто уже не в силах реанимировать былое единство горожан! Петербург, конечно, изменился, и превращение его в современный мегаполис привело к инфляции прежних городских добродетелей. Говорят, что современная молодежь уже не чувствует себя ответственной за свой город. Может быть, это и есть освобождение? Но люди, даже если они уже не способны жить вместе, всегда останутся людьми и не смогут смириться с изолированным существованием в своих маленьких жилищах-инсулах. Им необходимо что-то вроде дома и домашнего очага, городской площади и священного огня, они нуждаются в общественном форуме и театре. Но именно эти приватные и общественные пространства подверглись деструкции. Что же пришло им на смену, в каких символических пространствах формируется современный горожанин, кто такие мы — современные петербуржцы: часть российского народа, художественная публика, революционная толпа или просто инертная масса? Чтобы получить ответ, надо правильно поставить вопрос. И вопрос о Петербурге должен стоять в контексте как истории, так и современности.

Петербург изначально складывался как полиэтническая и мультикультурная столица Империи, как портовый город, в котором проживали не только европейцы, но и выходцы с Кавказа, из Средней Азии, Сибири, Китая и других регионов и стран. Все они, как правило, находили свободную экологическую нишу и спрос на продукты своего труда. Некоторые проживали в своих кварталах, строили храмы, школы, имели библиотеки. Вместе с тем этнические, национальные, религиозные различия не мешали формированию единого петербургского культурного типа. По сравнению с Москвой, где, по воспоминаниям Олсена, по отношению к иностранцам существовали значительные ограничения, в Петербурге они всегда жили относительно свободно. Жители обменивались товарами, услугами, символическим и культурным капиталом и благодаря этому не только преодолевали враждебное отношение к чужому, но и использовали достижения друг друга для развития цивилизации. Петербург был мощным плавающим тиглем культуры, благодаря которому Российская империя

создала свой главный капитал — людей, обладающих чувством патриотизма. Как известно, вклад иностранцев в развитие Российского государства и русской культуры поистине неограничен. Исследование уникального опыта межкультурных и межэтнических коммуникаций имеет огромное значение для формирования модели современного мультиэтнического общества.

Но в последнее время мегаполисы перестали выполнять свои идентифицирующие функции. Это затрудняет поддержание единства города и его жителей. Распад социальной ткани в больших городах не остался без внимания городских властей. Они инстинктивно стремятся найти какие-то формы сборки коллективного тела города. Раньше ими были прежде всего массовые митинги и демонстрации, а также разного рода общественные пространства вроде дворцов культуры и кинотеатров. Но сегодня митинги и выступления вновь, как и накануне революций, приобрели дестабилизирующий характер. Власти пытаются возродить фестивали, дни города и прочие праздники. Город, и это особенно чувствуется во время предвыборных кампаний, понимается уже не как культурно-нравственное единство, а как социально-политическая фикция.

## ОСНОВНЫЕ ФОРМЫ ПОВСЕДНЕВНОЙ КУЛЬТУРЫ

---

Исследование повседневности — нелегкая задача. Но не видеть в ней порядка значит быть слепым или представлять порядок только как субординацию понятий. Изучение и описание повседневных дисциплинарных пространств помогает понять реальные функции теоретических моделей и классификаций и контролировать последствия, казалось бы, формальных определений. Так, различение понятий «этнос», «нация», «народ», «класс», «граждане» и т. п. хотя и имеет историческое происхождение, однако, возведенное в ранг «всеобщей классификации», возведенное как сама истина, делает нас заложниками и приводит в ходе попыток установления идентичности на основе того или иного понятия к очень ответственным политическим и даже военным действиям.

Изучение дисциплинарных пространств повседневности раскрывает «место», в котором та или иная истина становится «убедительной». «Светящаяся самоочевидность» сущности, «суть дела», возникающая в ходе разговора по «путеводной нити языка» — все эти ссылки герменевтики и феноменологии так же недостаточны, как и ссылки на бытие, природу, Бога или разум свободной общественности. Ее нельзя объяснить и демоническими способностями говорящего субъекта. На самом деле, может быть, самым главным как раз и является «место», занимаемое говорящим в социальной иерархии, «институт», который он представляет.

В реконструкции дисциплинарных пространств повседневности раскрывается тот факт, что ни Бог, ни человек, ни субъект, ни автор, несмотря на объявления об их смерти, никуда не исчезли, потому что их место продолжает существовать и может быть только названо другим именем. Это не означает их вечности и неизменности. Наоборот, благодаря исследованию их генезиса мы лучше представляем и собственную эволюцию этих теоретических сущностей. Поэтому философская антропология «после смерти человека» должна осуществить анализ пространств производства и функционирования человеческо-

го. Изучение и реконструкция ее структур необходимы, но дело не может и не должно ограничиться понятийным описанием ее феноменов и институтов, составлением категориальных схем и классификационных таблиц. Это было бы «диспозитивом» повседневности, еще одним ее обоснованием. Теперь уже недостаточно «традиции», и такой анализ дал бы структурам повседневности теоретическую легитимацию. Поэтому важно определить специфику предмета или, точнее, феномена повседневности. Прежде всего, важно отличать ее от феномена познания, исследования, где нас интересует истина и новая информация. Важным отличием порядка повседневности от знания является повторяемость. Дело не столько в различии дисциплинарных и вербальных актов, как думал Фуко, сколько именно в повторении и привычке. Вербальные практики становятся важнейшей частью процессов повседневности также благодаря повторению, излишнему с точки зрения истины, которая вовсе не нуждается в том, чтобы ее знали все, многие и даже один. Истина — всегда истина, даже если ее никто не знает. Но даже единожды изреченная истина становится частью повседневного порядка благодаря повторяемости, которая создает привычку.

Для достижения единства людей недостаточно разговоров и идеологии. Необходимо создание таких культурных пространств, в которых бы происходила сборка общественного тела. Это относится ко всем группам и слоям общества. Уже средневековые гильдии и корпорации — это такие группы, которые были скреплены далеко не одними профессиональными узами. Они жили на одной улице, носили «форменную» одежду, были переплетены семейно-родственными отношениями. Естественно, все эти прежние способы достижения единства сегодня невозможны. На Западе люди объединены по-иному и все-таки достаточно крепко. Многонациональная Америка и особенно Нью-Йорк по всем предсказаниям скептиков уже давно должны были развалиться. Однако уже не одно столетие американцы представляют собой сильную единую нацию и уживаются как с афро-американцами, так и с евреями. Более того, поселяя вновь прибывающих в своеобразные гетто, они ассимилируют их, превращая в граждан своей страны.

Сегодня в развитых странах перепроизводство вещей, и это привело к изменению стратегий управления желаниями. Общество не ограничивает, а наоборот, стимулирует потребление. Речь идет не о «вещизме» в советском понимании этого слова. Запад объединяет людей системой вещей — комфортом, здоровьем, отдыхом. Реклама

любой отдельной вещи уже вписана в эти бесспорные ценности и поэтому поддерживает ощущение того, что общество заботится о человеке, предлагая ему возможные постепенные улучшения мира вещей. Различные варианты жилья и мебели, увлекательные поездки, приятное времяпрепровождение, легкие истории, которые можно рассказать друзьям за столом... Так создается плотный, без зазоров, мир повседневности, который заботливо поддерживается обществом и формирует основу взаимодействия людей. Если учесть, что помимо полиции, разного рода налоговых и кредитных льгот и ограничений существует развитая структура общественного мнения, осуждающая и подвергающая бойкоту людей, не соблюдающих общепринятые правила поведения в обществе, то обнаружится впечатляющая картина разграниченного дисциплинарного пространства, которое организует жизнь не менее эффективно, чем дорожные знаки регулируют автомобильное движение.

К эффективным культурным техникам формирования человека относятся такие символические институты, как язык, брак, логика ответственности, техники воспитания, возрастные, половые нормы и роли, а также война, труд и все ритуалы, порядки и обычаи формирования и самосохранения группы. Эти порядки и образуют богатейший арсенал антропотехники. Они обрабатывают пластичное, не завершенное природой человекообразное существо и формируют у него необходимые для социума качества. Речь идет о буквальном моделировании человека цивилизационными механизмами, которое осуществляется традиционно дисциплиной, воспитанием и образованием. Конечно, этих практик недостаточно для производства человека. Они скорее манифестируют, чем реализуют существо человека, в формировании которого важную роль играют первичные антропотехники одомашнивания. Среди важных факторов окультуривания человека кроме жилища и инструментов большое значение имеет формирование языка. Он выступает не как средство передачи информации, а прежде всего как эффективная иммунная система, образующая символическую оболочку культуры. Если современная биотехника дошла до того, что вводит в индивида генетический «текст», то в этом случае действует новая антропотехника. Она оправдана в том случае, если служит укреплению культурной оболочки. Только с позиций этого императива допустимо право ученых определять сущность человека и для ее реализации манипулировать генетической информацией.

Если новое угрожает жизни, то оно блокируется старым, традиционным. Сильным защитным механизмом от вторжения чужого ста-

новится привычка — квазинатуралистическая форма ритуала и мифа, используемая обществом для регулирования соотношения старого и нового. Одно из интуитивных прозрений М. Хайдеггера проявилось в понимании охранительного характера греческой метафизики. Сводя множество отклонений к сущности, она, как и миф, стремилась уменьшить риск столкновения с открытостью мира. Смысл мышления состоял в том, чтобы сделать контролируемым процесс жизни на основе повторяющихся первичных образцов. Сегодня наша философия имеет скорее деструктивный, чем иммунный характер. С культурно-антропологической точки зрения ее задача состоит в том, чтобы не только критиковать, но и прославлять мир, в котором живет человек.

## Мир повседневной жизни в феноменологической антропологии

Э. Гуссерль в своих последних работах отреагировал на критику феноменологии и, в частности, включил в нее проблематику так называемого «жизненного мира», которая осмыслялась как «экзистенциальная» или «фундаментально-онтологическая». Критики указывали на то, что жизнь как способ постижения бытия радикально отличается от опыта сознания. Э. Гуссерль, напротив, показывал, что трансцендентальная феноменология имеет достаточно средств, чтобы обсуждать проблематику жизненного мира, не прибегая к «опыту бытия», где наиболее радикальным остается «бытие к смерти». Кстати, и сам М. Хайдеггер все реже прибегал к ссылкам на него. Э. Гуссерль указал на то, что средоточием всех объективных смыслов и значений бытия остается субъект, но он не сводим к чистому сознанию, которое всегда интенционально, направлено на что-то и озадачено чем-то. Поэтому тот мир, с которым взаимодействует сознание, оказывается предметом феноменологии. Этот мир дается в intersubъективном опыте, опыте совместного с другими бытия. Он кажется несомненным и вызывает доверие. Жизненный мир является пространственно-временным миром вещей, воспринимаемым до и вне всякой науки. Он не требует никаких дополнительных обоснований, по отношению к нему только и оправдана естественная установка, всяческие проявления которой в науке и в философии Гуссерль безжалостно критиковал. Естественная установка остается нерелевантной и подтверждает саму себя путем постоянного повторения одного и того же.

А. Шюц подхватывает эти идеи и ставит проблему описания базовых структур донаучного знания, которое считается само собой разумеющимся для участников жизненного мира. Итак, человек, с одной стороны, постоянно живет вместе с другими людьми в определенной окружающей культурной среде, а с другой — ощущает свою принадлежность к нему. «Под повседневным жизненным миром понимается та область реальности, которая свойственна в качестве простой данности нормальному бодрствующему взрослому человеку в здравом рассудке. Простой данностью мы называем все, что переживаем как несомненное, т. е. любое положение дел, которое до поры до времени является для нас непроблематичным.»<sup>1</sup>

Повседневный жизненный мир получает у А. Шюца достаточно простое определение: этот мир, наряду с миром мечты или истории, «является областью реальности, в которой человек принимает участие с неизбежной и регулярной повторяемостью. Взаимопонимание человека с соплеменниками возможно лишь в пределах этой области, в которой происходит взаимодействие с ними. Только в повседневном жизненном мире возможно конституирование общей среды коммуникации. Следовательно, жизненный мир повседневности есть особая реальность, свойственная лишь человеку»<sup>2</sup>.

Истолкование и конструирование жизненного мира опирается на накопленный личный опыт и усвоение опыта других людей. Благодаря этому происходит типизация феноменов и упорядочивание нового опыта. Опыт возникает благодаря вниманию, которое человек уделяет ситуации. Сталкиваясь с похожей ситуацией, человек активизирует память и пытается решить проблему исходя из накопленных обобщений. Это и есть образование смысловых связей. Если обобщение получает дальнейшее применение, оно становится типизацией. Типизация — это не абстрактное обобщение. Она прагматически ориентирована и состоит в том, чтобы выявить актуальное значение положения дел исходя из множества их значений и оценок.

Главной формой отражения типичных схем опыта является язык, в котором объективировано большинство типизаций человеческого опыта. Привычки, как результаты повторения типизаций для решения проблем, образуют естественную установку. Но этот само собой разумеющийся опыт иногда начинает давать сбои. В этом случае естественная установка подвергается модификации. Но это бывает ред-

<sup>1</sup> Schuetz A., Luckmann T. Strukturen der Lebenswelt. Neuwied, 1975. Bd. 1. S. 23.

<sup>2</sup> Ibid. S. 23.



ко. Как правило, мы интерпретируем мир так, каким мы его знаем. Эти интерпретации являются не просто теоретическими. Они всегда имеют характер инструкций к действию: если положение дел таково, то я поступаю так-то. Благодаря своей применимости эти интерпретации становятся рецептами действий.

Все это немного напоминает витгенштейново различие правил и способов их применения. Кстати, А. Шюц родился и работал в Вене; его первая книга вышла в 1932 г. на немецком языке. Вполне возможно, что Л. Витгенштейн ее прочел. Жизненный мир, по Э. Гуссерлю, является intersubjectivным. На это А. Шюц обращал особое внимание и отмечал, что в нем люди существуют друг для друга, что они воспринимают и придают значение друг другу. Мы допускаем, что они воспринимают мир так же, как и мы, и на этом основании мы вступаем в различные социальные отношения. Предпосылкой, которая конституирует жизненный мир как социальный, является тезис о «взаимозаменяемости перспектив». Благодаря ей предполагается, что другой, будучи на нашем месте, воспринимал бы вещи как и мы, а мы на его месте воспринимали бы вещи в его перспективе. Кроме того, тезис о «взаимозаменяемости перспектив» решает вопрос об индивидуальных различиях. Они оказываются непринципиальными для достижения согласия в социальном мире.

Как приобретается социальный опыт и как он влияет на общение с миром — эти вопросы являются исходными в феноменологической социологии, задачей которой является раскрытие универсальных структур субъективной ориентации в социальном жизненном мире. Феноменологическая процедура конституирования отличается от объяснения и конструирования социальной реальности. При этом Т. Лукман соединил конституирование и конструирование. Мир становится нам доступен посредством переживаний, которые накапливаются и формируют опыт. При этом в текущих переживаниях используется прошлый опыт. Обобщая опыт, человек постигает смысл. Но в феноменологической социологии речь идет не о понятии, идее или сущности. Смысл означает наличие связи между двумя единицами социального опыта (феноменами) и тем самым допущение чего-то, лежащего за феноменами, а именно социального порядка. Процесс конституирования жизненного мира, по Т. Лукману, является одновременно и конструированием его. Не все переживания доводятся до уровня сознания, а только те, которые совпадают с представлением о социальном порядке у того или иного субъекта. Этот процесс конституирования-конструирования социального порядка не

является осознанным, и вместе с тем он формируется более или менее произвольно и систематически. Здравый человеческий рассудок играет здесь роль «теории», защищая человека от сомнений, и выступает конструкцией, благодаря которой мы упорядочиваем окружающую действительность.

А. Шюц выделял в структуре сознания тематическое ядро и тематическое поле. Первое выражает то, на что актуально направлено сознание, а второе — смысловые связи, на основе которых типизируются феномены. Тематическое ядро образовано повторяющимся переживанием, достигшим статуса типического. Социальный опыт превращается в типичный опыт, образующий запас знания. С его помощью создается субъективный мир, и происходит осознание себя как части социального мира, общего с другими людьми и существующего до нашего появления на свет. Так создается объективный мир, который задает определенные рамки субъективного сознания и действия. «Сеть структур жизненного мира конституируется в процессе приспособления субъективно возникающего общественного запаса знания и объективно существующего общественного *a priori*, которое чисто эмпирически обладает приоритетом по отношению к субъективному запасу знания. То, что является с точки зрения естественной установки жизненным миром человека, то, что он переживает и познает как свой жизненный мир, кажется ему социально заданным результатом общественного действия и опыта, накопленного обществом.»<sup>1</sup>

Дело не ограничивается субъективным конструированием. В дальнейшем Т. Лукман попытался показать, что результаты социальных действий и социальные институты оказывают обратное воздействие на действующих и проектирующих порядок субъектов. Жизненный мир — это такая действительность, которую мы стремимся изменить своими действиями, которая сама меняет наши поступки. Поэтому наша естественная установка является принципиально прагматической: мы действуем в своем жизненном мире, который задает рамки нашей свободы.

Обсуждая вопрос о значении феноменологической социологии, Х. Абельс указывает, что она исследует то, как человек шаг за шагом организует социальную реальность. При этом она изучает не просто рутину повседневного мышления, а раскрывает, как реализуется в нем идеология и иные формы «ложного сознания». Кроме того, Т. Лукман считает, что одной из важнейших функций феноменологической

<sup>1</sup> Абельс Х. Интеракция, идентификация, презентация. СПб., 1999. С. 82.

социологии является практическое предложение изменения социальной реальности. Раскрывая механизмы, сети жизненного мира, она должна вносить свою лепту в их гуманизацию и помогать людям в решении их повседневных проблем.

Эпоха постмодерна накладывает свой отпечаток на отношение к повседневности. Из предмета исследования она становится источником рациональности. Философствование включается в процесс повседневной деятельности. Поэтому и философия должна отказаться от академического статуса, снова стать формой жизни или такой рефлексивной практикой, которая влетена в производство самого себя или наставление другого.

В статье «Происхождение норм из жизненного мира» Б. Вальденфельс обсуждает вопрос о соотношении традиции и инновации. Невозможно в точности воспроизвести традицию: следование ей всегда индивидуально и напоминает применение правила, где есть открытый, творческий элемент. Точно так же нет чистой инновации, которая была бы творением из ничего. Выход между этими крайностями и пытается найти Б. Вальденфельс.

Он исходит из действия, которое рассматривает как диалог (телесный) между Я и миром. К этому его вынуждают сложившиеся парадоксы чистой моральности: нормативности и практической опосредованности. Отталкиваясь от понятия продуктивного действия, наш автор определяет нормы как практические нормы, выступающие компасом и эталоном действия. Это позволяет ухватить нормативность, рациональность и моральность в состоянии их рождения или становления. Местом такого генезиса является жизненный мир, выступающий противоречием по отношению к гипостазированным институтам. Он акцентирует внимание на месте зарождения и функционирования норм и раскрывает важнейшее условие формирования повседневного сознания, которое было слабо разработано феноменологией, ориентированной на время.

Тот, кто действует, пытается реализовать свою цель, но при этом использует подходящие средства и материалы, приспосабливается к ситуации. Здесь надо провести различие между современным инженером и «трикстером» — умельцем, который пользуется подручными средствами. Действие характеризуется как удавшееся или неудавшееся и как правильное или неправильное. Благодаря ему мы тоже видим различие между должным и желаемым, реальным и воображаемым. Важным моментом деятельности является кооперация индивидов. Этим расхожим высказываниям Б. Вальденфельс проти-

вопоставляет понимание действия как телесного диалога с миром, с другим. «Продуктивное действие всегда имеет что-то от выторговывания», ибо в нем намеченные цели постоянно меняются в зависимости от ситуации<sup>1</sup>. С точки зрения действующего, а не судьбы, стирается резкое различие между действительным и должным. Действие всегда является ответом на вызов дела, времени. Б. Вальденфельс пытается отмежеваться от бихевиористской концепции действия и вводит респонзивную точку зрения, согласно которой действие включает игру в вопросы и ответы, в ходе которой происходит «подгонка», и результат является продуктом некоего практического диалога. Диалог с миром может приобретать самые разные формы: «забота о...», «жизнь с...», кооперация, борьба, господство и т. п. Важно видеть, что, приступая к действию, мы опираемся не на жесткие нормы, не на сферу должного, а как будто заранее готовы принять компромисс. Таким образом, в жизни следует избегать противопоставления теоретических и моральных понятий.

Если бы действия были спонтанными, неселектированными и неартикулированными, они были бы подобны взрыву. Но даже революция или выкрик включают ритуал, технику, символ и правило. Действия осуществляются не в пустоте, а в определенном поле, и только благодаря этому могут быть поняты и истолкованы. Не бывает просто революций: они подразделяются на буржуазные и пролетарские и т. п. Таким образом, существуют пространственные сценарии, пространственные последовательности, временные взаимосвязи и т. п.

Действия бывают типичными и нетипичными, т. е. неожиданными, значимыми и второстепенными; они нормируются как правильные и неправильные, приличные и неприличные, тактичные и бестактные. Во всех случаях нормирования срабатывает целый комплекс правил, в чем-то подобных грамматике и логике языка. Важно то, что эти процессы нормирования и селекции оказываются одновременно процедурами исключения некоторых действий. В конечном итоге определяющим является представление о порядке. Именно на его основе происходит выбор того или иного действия.

Порядки тоже многообразны, и прежде всего следует различать порядок разума и позитивный порядок жизненного мира. Базисные порядки включают в себя формальные нормы, которые пригодны для оценки. Содержательные нормы опираются на практические поля

<sup>1</sup> См.: Вальденфельс Б. Происхождение норм из жизненного мира // Мотив чужого. Минск, 1999. С. 83.

действия и выступают нормативами среднего уровня, которые не сводятся к «затхлым привычкам».

По мнению Б. Вальденфельса, законность универсальных норм не подвергается отрицанию, изменяются лишь материальные нормы, включенные в рамки жизненного мира. Но настоящее значение вопроса об их соотношении раскрывается при анализе продуктивных и репродуктивных действий. Репродуктивное действие совершается внутри существующих порядков; оно всегда измеряется уже признанными масштабами. Наоборот, принципиально новое не позволяет измерять себя принятыми масштабами. Вопрос о правильности или неправильности такого действия решается ссылкой на «меру сущего».

Инновация — это не выдумка. Точкой перехода от старого к новому является аномалия, т. е. отклонение от нормального. Такое отклонение с точки зрения всеобъемлющего порядка выступает как проявление беспорядка, а с точки зрения гибкой, изменчивой рациональности — как переход к другому порядку. Аномалия амбивалентна: не ясно, то ли она есть нарушение порядка, то ли переход за его границы к чему-то новому. Следующая ступень инновации — конфликт, который возникает в условиях гетерогенности норм, когда одни нормы уже не правят, а другие еще не победили. Апелляция же к форуму общности в этих условиях тоже не дает эффекта, ибо речь идет том, каких традиций следует придерживаться.

Инновации — это не некие шумные акции наподобие путчей и даже революций. Это всегда процессы, в которых происходит смещение границ и эрозия форм и стилей. Изменения могут начаться на разных уровнях, как проявление нетипичного, маргинального, как смена норм и отказ от жестких оценок их нарушения, как потеря почвы у старых норм, как изменение их в ходе осуществления продуктивного действия.

Что такое наши нормы? На самом деле они выступают ядром символического, которое подрезает крылья живому, способному летать. Нормы ведут к тому, что часть услышанного мы пропускаем мимо ушей и не видим того, что является. Уравнивание неравного, отождествление нетождественного, превращение многозначного в однозначное, неопределенного в определенное — вот расплата за жесткий нормативный порядок. Нормы, по сути дела, оказываются трансобъективными и транссубъективными, ибо они находятся за пределами как опыта, так и практического взаимодействия. Поэтому разделение инновационных притязаний на обоснованные и необоснованные оказывается недалновидным. Значимость инновационного опыта опи-

рается, во-первых, на непреодолимость другого. Поэтому инновация — это ответ на вызов другого. Во-вторых, инновационный опыт является необратимым и несоизмеримым со старым; он исключает позицию третьего, который может занять место судьи и решить вопрос о правильном соотношении традиции и новации. В-третьих, инновационные притязания не могут быть универсализованы, ибо они не являются следствием, частным случаем закона.

Всякий порядок отстает от творческих потенций человека, который является не только аскетическим, но и продуктивным, экзистенциальным существом. Это необычное не лежит в некоей сфере сокрытого или интимного, напротив, необычное есть обратная сторона обычного. Продуктивное действие наряду с открытием означает и закрытие, т. е. границу. Поскольку любой порядок питается и происходит из необычного, то он укоренен в жизненном мире, содержащем наряду с культурным — некультурное, наряду с утонченным — грубое, наряду с возвышенным — низменное.

## **Человек как домашнее существо**

Человек, как слабое и неприспособленное к естественной окружающей среде животное, созревает в искусственной среде обитания. Вполне естественно, что выращенного в ней человека поджидают трудности эволюционного характера: его лабильность, психическая и эмоциональная чувствительность, его эндогенное беспокойство и неуверенность при неограниченном развитии приобретают параноидальное выражение и переходят в насилие. На это обратил внимание А. Гелен, который, ссылаясь на И. Г. Гердера, в своей тенденциозной манере определил человека как неполноценное существо. Он полагал, что на лабильность и избалованность индивидов общество реагирует укреплением дисциплинарных институтов. На самом деле слабость и неполноценность человека не просто биологический недостаток, а важное условие цивилизации. По мере развития цивилизационного процесса человек дистанцируется от окружающей среды и вступает в мир.

Человек всегда стремился найти или создать вокруг себя интимное безопасное пространство. Поэтому он искал или выкапывал пещеру, строил хижину и огораживал поселение тыном. Он и Землю воспринимал как свою колыбель, а пространство — как космос, окруженный прочной скорлупой небосвода. Все эти пространства он воспринимал как шарообразные, а саму сферу расценивал как самую

совершенную и одновременно прекрасную форму. Современная эпоха в отношении остатков этих форм близкого взаимодействия радикально деструктивна. Когда люди оказались выброшенными из обжитого ограниченного космоса, построенного по образцу «ойкоса», в бесконечную Вселенную, то и сами ученые испытали настоящий ужас, оттого что оказались незащищенными и слабыми, как былинка в поле. Укрытость и защищенность — важнейшие потребности человека.

«Жилищный вопрос», как любовь и голод, извечно сопровождает человека. И это вопрос не только о «квадратных метрах», но прежде всего, о качестве. Даже у нас на фоне нехватки жилья есть огромное количество брошенных домов и квартир. Молодежь бежит из деревень и маленьких городов в мегаполисы, где жизнь бьет ключом, но окружающая среда явно не способствует ни здоровью, ни самопознанию. И именно в больших городах происходит то, что называют утратой дома. Когда философы и поэты говорят об этом, они имеют в виду не бездомных. Конечно, необходимо знать, где и сколько еще людей не имеют отдельного жилья, ибо это важнейшая социальная проблема. Но и у тех, кто имеет собственное и даже комфортабельное жилье, есть немало проблем.

Хотя проблема жилища подробно изучается в науках об искусстве и архитектуре, а также в психологии и социологии, она еще не обсуждалась достаточно подробно и основательно в философской антропологии. Между тем исследования феномена городской жизни историками, архитекторами, психологами и другими представителями специальных наук все чаще сталкиваются с общими вопросами, относящимися к человеку и явно нуждающимся в философском освещении. Жилище, так или иначе, должно быть рассчитано на человека и отвечать его экзистенциальным потребностям. Вместе с тем городская среда имеет значительную автономность. Ее создатели склонны скорее рассчитывать на вынужденное приспособление к ней жителей городов, чем на удовлетворение потребности людей в комфортабельных условиях обитания. Очевидно, что приоритетным должен быть принцип гуманизации домостроительства, и находится немало авторов, которые придерживались и придерживаются этой точки зрения. Однако и такой подход не бесспорен, так как понятие «человеческого» не является чем-то заданным и вечным, а само меняется, в том числе и под воздействием архитектурных новаций. Поэтому правомерен другой подход, согласно которому искусственно созданная окружающая среда сама оказывает активное, в том числе и цивилизующее воздействие на обитающих в ней людей.

Если открыть известный трактат Витрувия об архитектуре, то оказывается, что в основе строительства лежит некая не совсем понятная и потому часто упускаемая из виду философия. Началом цивилизации является приручение огня. Фундаментальная противоположность теплого и холодного отчетливо сохраняется в философии досократиков, и она же соответствует закаливанию, лежащему в основе античного воспитания. Производство тепла являлось, так сказать, космологической задачей мужской половины полиса, в то время как женское тело считалось холодным. Эмпирически это легко опровержимо, ибо мужчины мерзнут сильнее женщин. Но противоположность теплого и холодного имеет не эмпирический, а метафизический характер.

Согласно Витрувию, дом — это стены, возведенные вокруг очага. В центральном храме города горел вечный огонь, который поддерживали специальные служители (храм Гесты в Афинах и Весты в Риме). Что символизирует собой очаг, почему именно он был центром культуры, почему он стал символом города и даже империи? Причем настолько устойчивым, что Константину, который ввел христианство в качестве государственной религии, не приходило в голову тушить огонь, горевший на Форуме. Чтобы понять символику огня, представим себе костер, вокруг которого собираются люди. Огонь — это прежде всего тепло и свет, и его хватает всем. На этой основе образуется общность, которую П. Слотердаjk назвал термальной коммуной. Костер — это еще и пища, которая делится между собравшимися. И это еще одно условие единства людей. Именно эта «политическая» функция огня и является причиной того, что даже с появлением семейных домов на центральной площадке поселения остается место для священного огня, вокруг которого, как когда-то в древности, снова собираются люди, чтобы объединяться не только идеями, но и телами.

## **Дом**

Если попытаться кратко описать суть того, что в XX в. понимали под бытием в мире, то можно сказать, что человеческая экзистенция — это расположение, пребывание в доме, точнее, в жилище. Дом и город являются дополнением природы, которую разделяют на элементы и заново komponуют вокруг жилища. Аналитическая революция затронула и архитектуру, которая выступает как грамматика производства искусственного пространства. К. Шмитт писал о покорении воздуха посредством газовых атак, кондиционеров, аэрофотосъемки и авиа-



ции. Продолжая эту метафору, можно говорить о покорении эфира электронными медиумами. Парадоксальным образом средства передвижения людей и информационные медиумы приводят к утрате чувства пространства. Оно перестает восприниматься как простор, сокращается и как будто сплющивается. Модерн выдвинул на первый план ощущение времени. Наоборот, мы заговорили о возвращении пространства. В этой связи М. Хайдеггер писал о необходимости обретения человеческой основы бытия в мире. Дом должен располагаться не в вакууме, а в окружающей среде. Архитектура модерна — это медиум, посредством которого артикулируется экспликация человеческого расположения в очеловеченном интерьере. Строительное искусство XX в. становится тем, что можно назвать «осуществлением философии», которая стремится к территориализации *Dasein*.

Пространственная революция произошла в результате поселения человека между двумя нечеловеческими мирами — космическим и виртуальным. Жилище превратилось в машину для жилья. Техника не ограничивается удовлетворением потребности человека в создании искусственной среды, которая эволюционировала от пещеры и хижины до дома. Она переформулировала само представление о «месте» как поселении, в котором формировались солидарность и прочие моральные и социальные добродетели людей. Старое место понималось как «ойкумена», имевшая четкий вид и границы. Сегодня наши дома расположены не на склоне горы и не на берегу речки. На зачумленный воздух мегаполисов, отравленную химикатами воду, чудовищный шум инженеры отвечают изобретением изоляционных и реагентных материалов для фильтров и кондиционеров. Жилище превращается в антропогенный остров, апартамент изолированного индивида.

Прежде человек, подобно растению, укоренялся в доме и городе, которые и были его родиной. Дом был местом ожидания, где человек отдыхал от поля или леса и согревался от холода, а также ждал сообщений извне. С онтологической точки зрения оседлость, полагает П. Слотердаjk, есть не что иное, как вторжение времени в пространство. Строительство дома как приюта для странствующего человека основывается на том, что в антропологии оседлость — это главный экзистенциал, порожденный аграрной культурой. Наоборот, экономически детерминированная мобильность современного индивида потребовала постоянной смены жилья, и это привело к его стандартизации. Раньше жилище привязывало человека к месту, обогащением которого становились дом, деревня и город. Люди жили

ритмом, задаваемым устройством коллективной среды обитания. Их габитус определялся искусственно созданным ландшафтом и хозяйственными сооружениями, полями, дорогами, каналами и средствами передвижения. Наоборот, сегодня происходит детерриториализация человека, он превращается в кочевника. В условиях телемобильности нарастает скепсис относительно «почвы». Жилище превращается в своеобразный «зал ожидания», обеспечивающий минимальный комфорт для туриста.

Жилье с его внутренним климатом, привычным запахом, спокойствием и тишиной хотя и ввергает человека в определенную скуку, но такую, от которой он вряд ли захочет отказаться.

Представление о бытии, которое есть и не может быть иным, несомненно, связано с домом. Недаром в русском языке быт, т. е. домашний порядок, и бытие, т. е. порядок мира, — это однокоренные слова. Дом — это нечто большее, чем жилище, и тем более квартира. В русском языке, возможно, более емким понятием, охватывающим не только избу, но и хозяйственные постройки (амбары, овины, сеновалы, хлевы), дороги, скот, а также подвалы, чердаки и даже могилы предков, является двор, подворье, или усадьба. Дом как изба — это название жилого пространства. Слово «двор» стало названием общества, коммуницирующего на территории царского дворца, а «усадьба» — названием барского поместья, хотя это слово сохранилось и в языке крестьян для обозначения индивидуального земельного надела. Есть еще слово «посад», весьма выразительно характеризующее особенность российских поселений, возникающих путем специфической колонизации: войско оставляло за собой поселения (возможно, называвшиеся городищами или даже погостами). Посад — это городское поселение или часть города, где живут посадские, а посадником является царский чиновник, наместник, управляющий областью или волостью (от слова «владение»).

Окружающие нас вещи являются источником представлений об объектах, которые отличаются от фантазий. Первичным является различие габитуального и эксцептуального, т. е. обычного и необычного. И сегодня дом там, где чувствуешь себя как дома, т. е. среди привычных вещей. Именно на это «обычное» и наступает современная домашняя техника. Жилье, в котором живет современный человек, всего лишь одно из многих. Если раньше дом формировал человека, то современное жилье, наоборот, является выражением самого себя. Гоголь описал обстановку комнаты помещицы Коробочки по аналогии с незатейливым строением ее души. Философское удивле-

ние тем, что есть нечто, и вопрос, почему оно есть, отражают отрыв от привычного порядка повседневности. Когда проблематизируется повторение, приходит мудрость. Но нельзя забывать, что образ мира как дома опирается на доинтеллектуальные резервы.

Год крестьянина психологически переживается в религии. Тема созревания урожая — главная для аграрных обществ. Центральные понятия — «семена» и «урожай» — становятся основанием типологизации. Из каких семян вырастет хороший урожай, какие плоды съедобны, а какие нет — вот важнейшие вопросы. Дом — не просто изба, ибо он спроектирован с учетом взаимосвязи семян и урожая. Хижина дает кров и поддерживает тепличный климат, она является местом сна, отдыха, сексуального акта. Это машина рождения, место, где рождаются и вырастают дети, где воспроизводятся домашние животные. В доме также есть подвал и клеть, где хранятся припасы, главное условие выживания. Поэтому привязанный к земле крестьянский дом является машиной хранения. С одной стороны, он является частью ландшафта, а с другой стороны — поле оказывается продолжением дома и других строений: амбаров, овинов, сараев, дворов, сеновалов, хлевов, конюшен и клетей. Жить — это значит сеять, убирать и хранить. И так за годом год. Крестьянский дом, по сути, был первой часовой машиной. Он задавал не столько время события, сколько время повторения и вечного возвращения. Условие сохранения жизни — умение создать припасы, позволяющие дожить до следующего урожая. Поскольку неурожаи и войны обрекают на голод, постольку «категорический императив» традиционного общества обусловлен аграрной онтологией.

Золотое время дома — когда люди жили от урожая до урожая. Время «хроноса» и «кайроса» определяли его модальности: кладовая для семян и продуктов на случай нужды; кухня-столовая, символизирующая коллективную свободу от голода. Оба строения соответствовали темпоральной структуре доместицированного бытия. В клетки хранились припасы, из года в год обновляемые после уборки урожая. Здесь время предстает как длительность. Двухкамерный в темпоральном отношении дом соответствовал двум путям: от поля до амбара и от хранилища до дома. Первый путь открытый и коллективный, ибо вел к общественному припасу. Второй путь — приватный, поскольку по нему идут индивидуально потребляемые продукты.

Понимание преимущественного значения запаса позволяет определить дом как машину ожидания следующего урожая. Символом оседлости является не изба, а хранилище. Полный амбар — свидетель-

ство достатка. Сарай и овины указывают радиус освоенной территории. Аграрное общество расслаивает людей на терпеливых, способных создавать и хранить запас, и на нетерпеливых, которые вынуждены непрерывно добывать хлеб насущный. Терпение в труде, сдержанность в потреблении продуктов и способность хранить запас переходят в другие способности, связанные не только с трудом, но и с управлением, а также с умением создавать, подсчитывать и приумножать капитал.

Крестьянский мир не признает проектов. Медитации его обитателей направлены на произрастание и его космические аналогии. Вместе с тем тот факт, что крестьянин должен посеять, чтобы получить урожай, означает, что он должен инвестировать. Так формируется понятие прибыли, которая еще, конечно, не является главным мерилем оценки. Крестьянский быт формирует терпение, присущее не только индивидам, но и народам. Терпение — этос и метафизика народа: тот, кто способен ждать, пока плод созреет, предполагает неизбежность нового высокого урожая, дающего спелое зерно. Мудрость этого мира звучит так: выращивай и вырастешь сам. Последним пророком этого бытия-при-растениях был М. Хайдеггер, который указал на противоречие мышления старой Европы и нового мышления, в основе которого лежит проектирование<sup>1</sup>. В результате потрясений, а также в ходе индустриальной революции связь между «жить» и «хранить» нарушается, исчезает ориентирование на урожай. Квартира снабжена дверями, запорами, окнами, отопительными и осветительными приборами. Это уже не хранилище, а капсула, где отдыхают после отупляющего рабочего дня.

Вместе с тем способность терпеливо ожидать созревания урожая оказывается воспринятой в ходе технической революции и трансформируется в способность ожидания знаков. Эта тема была поднята в поэтической теологии Ф. Гельдерлина. Она понятна и сегодня, ибо, проживая в отдельных апартаментах, мы все время ждем звонка от кого-либо. Современность проецирует ожидание на письма, телеграммы, газеты, радио- и телепередачи. Дом превращается в станцию для принятия посланий из внешнего мира. На это обратили внимание М. Хайдеггер и его последователи Больнов и Шмитц, которые в своей феноменологии жительствоваания определили экзистенцию как постоянное ожидание послания: «Смертные живут, поскольку ожидают послание от божеств»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Heidegger M.* Bauen, Wohnen, Denken. Vorträge und Aufsätze. Fr. a. M., 1985. S. 53.

<sup>2</sup> *Ibid.*

Люди, содержащие дома, часто излишествуют. Стены их домов снаружи украшены резьбой и скульптурой, окружены анфиладами и памятниками, а внутри увешаны картинами и уставлены скульптурами. Особенно дома Бога, храмы, украшены разного рода монструозными изображениями, что намекает на ожидание внезапных сообщений из нечеловеческого мира. В культурах, где почитаемо гостеприимство, судя по почестям, оказываемым гостю, именно он воспринимается как посланник или знак божества. По-видимому, это не приносит удовлетворения, ибо в древности было необычайно сильно развито искусство мантики, посвященные в которое брались читать любые необычные и даже обычные явления как знамения, как знаки божества. Поскольку оседлость не дает множества новых впечатлений, это обостряет потребность в общении с необычным чудесным миром и даже заставляет придумывать трансцендентного бога, знаков которого человек ищет везде и во всем.

Жилище — это приемник сообщений, который к тому же их тщательно фильтрует и сортирует во избежание душевной имплозии. Жилище выполняет иммунную и терапевтическую функции. Тот, кто находится в доме, чувствует себя уверенно и не боится чужого. М. Хайдеггер назвал главным признаком эпохи нигилизма «бездомность» современного человека. Ее корни он видел в безродности, в увеличении числа мигрантов. Однако он также полагал, что безродность — отсутствие родины или бегство — компенсируется, если есть дом и человек живет в определенном месте. Лишенный после Второй мировой войны права преподавать у себя на родине и приглашенный во Францию М. Хайдеггер писал: «Я строю себе дом в Робиньоне, чтобы там поселиться. Его центр — письменный стол, где в привычном беспорядке лежат книги и бумаги. Вокруг моего дома обычная деревня, где есть почта и где стоит обычная погода. Поэтому вокруг все необычно: Прованс, Франция, Европа, Земля, Универсум... Я укоренен в привычное и окружен необычным»<sup>1</sup>. Робиньон стал дополнением Тотнауберга. Это место, где М. Хайдеггер получил признание, где он ожидал почестей. Поэтому не родина, а дом как место, куда приходят знаки и сигналы, сообщения и письма, посетители и ученики, — вот что становится главным. Топологическая рефлексивность сменяется информационной. Бытие-на-родине становится функцией жилища. В свете семиоонтологического анализа жилье

<sup>1</sup> *Heidegger M. Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit. Vorträge und Aufsätze. 1985. S. 27.*

выглядит как машина габитуса, функция которой состоит в выделении из множества поступающих из мира сигналов наиболее достоверных. Поэтому нет особой необходимости в мебели и даже в стенах и крыше над головой.

### Квартира

Эволюция местопребывания в пространстве ожидания и получения сообщений проходит несколько фаз. Кроме дома и жилища — это квартира, для антропологической характеристики которой П. Слотердайк использует старинный латинский термин «инсула» — так называлось жилье в многоэтажном доме в Древнем Риме.

П. Валери в 20-е гг. писал о синтезе архитектуры и музыки, который он назвал включенностью в произведение. В противоположность кантовской эстетике возвышенного, охватывающего природу, П. Валери писал о мире произведений искусства, образующем для человека окружающую среду, которая одновременно поработает его. Вопрос о тотальном искусстве был поставлен в эпоху кино, которое поработало глаз, превращало его из органа дистантного восприятия в квазитактильный орган. Одновременно «Баухауз» оперировал понятием гештальта, которое обозначало домашние вещи. Не только демоническая музыка, но и архитектура и дизайн, обычная обстановка привязывали к себе и поработали человека. Так стало возможно говорить о квартире как инсталляции, которая является эстетической экспликацией дома как древнейшей антропотехники. Такая экспликация оказалась продуктивной, поскольку в XX в. внутренняя архитектура ограничивала жизненное пространство индивида и коллектива. Дизайн квартиры, обстановка, кухня, освещение, отопление, очистка воздуха, воды открыли широкий фронт наступления на микромир человека. Сегодня процветает индустрия интерьера. Направленная на удовлетворение индивидуализма, она тем не менее возрождает ужасающий коллективизм, ибо предлагает серийный комфорт. Если раньше жилье определяло индивидуальность человека, то современный дизайн стирает ее.

И. Кабаков произвел большой фурор своей инсталляцией «Туалет». Это сооружение, снаружи имеющее форму туалета, а внутри обставленное как квартира. Что же хотел сказать художник? Вряд ли это намек на какие-то тайные анальные стороны жизни или иные секреты буржуазного мира. И. Кабаков вспоминал, что его детство прошло в такой квартире. Его мать работала уборщицей в интернате,

специализировавшемся на художественном образовании, чтобы иметь возможность обучать там сына. Но в качестве квартиры им предложили нефункционирующий детский туалет, где и прошло детство художника. Б. Гройс интерпретировал инсталляцию И. Кабакова как протест против коммуналок и одновременно против русской общинной традиции. Туалет, превращенный в квартиру, — это общественное стойло, хлев, где люди живут, как животные.

Сам Кабаков комментировал свою инсталляцию как метафору искусства. Его «Туалет» намекает на то, что произведение искусства хранится в музее или в частном собрании, открытом для посетителей. Выставленные в частном доме объекты также могут стать предметом обозрения, если посетитель знаком с хозяином и получил от него личное приглашение. Отчуждение повседневного жилища, раскрытое в инсталляции И. Кабакова, состоит в том, что оно в своей нормальной форме есть анти-выставка, которая функционирует как приватное собрание. Благодаря инсталляции фильтрующая привычное от непривычного машина жилья оказалась на сцене. Важно, что посетитель, уютно чувствующий себя в музее, здесь испытывает стресс, так как видит то, что должно оставаться невидимым. Когда человек входит в собственное жилище, он не испытывает никакого стресса, если все стоит на своих местах. Другое дело — входить в чужое жилище. Деревенский житель не стесняясь заходит в дом соседа, но и в деревне не принято садиться за стол, если застаешь хозяев за едой. Для современного горожанина есть что-то тяжелое в посещении чужого жилья. Особенно неловко и даже стыдно чувствуешь себя в гостях у малознакомых людей, квартира которых воспринимается как объект, сравнимый со своей квартирой. На самом деле это смешение жилья и музея происходит уже давно, с тех пор как жилье стало показывать статус владельца, который демонстрирует свое величие тем, что строит великолепный дворец и открывает его для всех. Тот, кому не повезло и кто вынужден жить в туалете, довольствуется *als ob* жилищем. Вход посетителя в «туалет» обернулся онтологическим выпадением. Превращение искусства в неискусство само стало искусством. Но все-таки инсталляция — нечто большее. Она раскрывает нашу принадлежность жилищу и чем-то похоже на посещение зоопарка. Смешение жилища с музеем поднимает проблему посещения: не становится ли и жилище предметом созерцания? Во всяком случае известные телепрограммы «Окна» и «За стеклом» наводят на такую мысль. Итак, отличие музея от квартиры состоит в том, что в музее выставляются неординарные, возвышенные объекты, а жилище, на-

оборот, — банк обыденного, банального, привычного и повседневного. Инсталляция И. Кабакова, который как феноменологически образованный художник ориентировался на «искусство банального», собственно, и показывает отличие посетителя и жильца. Столкновение же с банальным всегда не только тяжело, но и двойственно.

Классический тоталитаризм, по Б. Гройсу и И. Кабакову, реализовался в синтезе жилища и общественного искусства. Политический режим осуществляет тотальную инсталляцию. Он создает коллективное жилье. И сегодня этот жилищный тоталитаризм продолжается в виде массовой культуры. Вся обстановка, как правило, собирается из серийных элементов. Рынок говорит одно — я дам тебе то, что ты хочешь, а делает другое — серийную мебель. И. Кабаков создал свою инсталляцию после эмиграции из СССР в знак протеста против тоталитаризма, но самое интересное, что корни его искусства в том, с чем он борется.

Превращение жилья в коллективную и индивидуальную иммунную систему впервые четко было зафиксировано Г. Башляром в его топологической онтологии. Жилище — это прежде всего пространственная иммунная система. Четыре стены образуют пространство ожидания, место формирования габитуса. Это сфера благополучия, оберегающая от воздействия всего опасного и чужеродного. Такие охранительные функции, собственно говоря, не требуют обоснования. Они оспариваются лишь в том случае, если иммунные зоны не априорны.

Иммунитет следует понимать как социальный факт, как критерий социальной когерентности в процессе взаимодействия между членами коммуны. Семья, родовая община, народ, позже город, церковь, партия являются системами, наделенными высокими требованиями солидарности, оперативным иммунитетом, заставляющим соблюдать определенные меры безопасности. Тот, кто уходит из такой иммунной системы расценивается как предатель. Недоумение, вызываемое современной моделью жилья, состоит в том, что она прививает изоляционизм и индивидуализм, удовлетворяет потребности общения флексибельного индивида и его партнера. Они не ищут иммунного единства ни с космосом, ни с обществом, не ориентируются на идею народа, государства или класса. Отсюда неудачи современных политиков, которые пытаются создать коллективы из предателей коллектива.

Каковы же сегодня требования к иммунным качествам жилья, что думают об этом архитекторы? Не являются ли наши дома материаль-



ными символами борьбы между интересами изоляционизма и требованием интеграции? Цивилизационный проект, ориентированный на свободу индивида, манифестировал новый тип взаимодействия иммунитета и сообщества. Европейская культура характеризуется диалектикой права и силы. Дом и двор и соединяют иммунитет и сообщество. Целостность общества обеспечивалась и гарантировалась властью. Можно сказать, что сфера дома и была основой представлений о праве. Недаром неприкосновенность жилища считается одним из главных прав человека. Институт главы дома всегда был опорой всех прочих иммунитетов, регулирующих меру вторжения чужого в границы своего. Иммунитет — это защитная власть в отличие от принудительной. Сердце частного права составляет пространственное право. Яхве, Христос, Аллах — это трансцендентные боги, имеющие в распоряжении собственное пространство. Как в доме отца, в их жилище имеется много комнат, но они стоят пустыми, так как за них требуется заплатить слишком высокую цену. Современный человек хочет, но не может жить в коммуне, даже в райской. Иммунитет — это инклюзивность, и никакая универсалистская пропаганда не может это отменить. Это интуитивно понимал Ф. Ницше, предпринявший восстание против религии. Он сформулировал императив, которому приходится следовать после смерти Бога: полагайся на свои собственные силы! Теологию Ф. Ницше развернул как иммунологию, в плане окончательного эгоизма. Сказать «да» жизни — это означает судить обо всем исключительно с собственной точки зрения, признавая ее не универсальной. Мое «да» лишь частица в пене всеобщей самоаффирмации.

Тайну современного жилища с информационной точки зрения раскрыл М. Мак-Люэн, обнаруживший радикальное изменение его иммунной функции<sup>1</sup>. Современный человек не расценивает больше свой дом как расширение своего тела. Для него и универсум уже не является творением Бога. Тем более он не отождествляет свой дом с космосом. Мировой порядок и стиль жизни распались. Дом стал местом сна и средством удовлетворения акосмических потребностей своих жильцов. Он стал анклавом безмирности в мире. Совершаются стены, двери, запоры как средство интеграции и защиты покоя. Дом перестает быть машиной ожидания и приема гостей, он уже не опосредует желание внутренней защищенности и стремление к покорению внешнего пространства. Квартира воплощает единство гео-

<sup>1</sup> См.: Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга. М., 2003.

метрии и жизни, становится топически осуществленной утопией — вневременной проекцией интерьера как бытия-внутри. Жилище проектируется для обеспечения ночного покоя, а не для реализации дневных планов. Недаром наши квартиры располагаются в «спальных районах».

Архитекторы проектируют и строят жилище как место отдыха, покоя и сна. Главным помещением в современном жилище становится спальня. Когда дом превращается в ширму для моего тела, шлем для моей головы и затычку для моих ушей, он перестает быть медиумом внешнего. Именно так, обретая изолированное жилье, человек становится бездомным. Пребывание в четырех стенах — это почти смертный сон, или состояние анабиоза в ходе путешествия в иной мир. Пространство, ограниченное стенами, становится маленьким. Оно не углублено в землю, как в египетских пирамидах, не стремится к небу, как в кафедральных соборах. Многочисленные маленькие домики, спроектированные безымянными архитекторами и обеспечивающие ночной сон, — это ответ архитектуры историческому человеку аисторической хижинкой. В центре маленького акосмического домика расположена кровать — техническое средство, гуманизирующее ночные часы. Жилье «в последней инстанции» определяется как место сна. Если пирамида — это «кристалл смерти», кафедральный собор — дерево жизни, то квартира акосмична. У некоторых место сна может минимизироваться до картонной коробки. Где же может преклонить голову сын человеческий? Речь идет не о том, где переночевать, ибо человек желает рая, а не спальни. Задним планом уединения и покоя является интеграция. Человек спит с кем-то, ищет уединения от кого-то или покоя от чего-то. А мир не спит, ибо он не имеет глаз, которые можно сомкнуть. Что означает тогда основная гипербола классической метафизики о космосе как доме? Не означает ли она господство над территорией и защиту своего места?

### **Машина жилья**

Жилищная машина — новая ступень эволюции расположения человека в мире. Она является продуктом строительной техники. Это выражение ввел Ле Корбюзье в ходе дискуссий о реформировании строительства жилья под нужды одиночек и малых семей. Несмотря на диффамацию этого термина романтиками от архитектуры, он точно соответствует направлению искусства, управлению временем, формированию габитуса, созданию климата, иммунизации, самокомплектации и ко-изоляции. Это слово концентрирует суть обычных форм

седиментации, осуществлявшейся в XX в. Главный долг архитектора, утверждал Ле Корбюзье, состоит в ревизии представления о жилище. И первый шаг в этом направлении — переход к серийному строительству: дом следует рассматривать как машину, конструировать как автомобиль или кабину корабля<sup>1</sup>. Традиционалисты в своей критике архитектурного авангарда указывали на номадизм и на трудности альянса между пониманием современного дома как мобильной машины и оседлостью. Действительно, есть что-то общее между кибитками кочевников и вагончиками-трейлерами туристов, вахтовыми домиками сезонных рабочих, капсулами космонавтов.

Дом перестает быть стоянкой, где смертные дожидаются созревания семян. Он сам должен способствовать движению. Принцип мобильности становится основанием архитектуры. Машина жилья приводит в движение жильцов. Они должны задавать новые климатические опции. Здание реализует научно-техническую гипотезу, построенную на принципах искусства, стремящегося к совершенству. Если слова «поселение», «село», «погост», «посад» происходили от слов, означающих остановку движения, то современное мобильное жилье превращает человека из сидельца в пассажира. Дом отрывается от земли и превращается в парк на зеркальных поверхностях. Поэтому на смену декору приходит дизайн. Для постмодернистской «психодинамической» архитектуры характерно стремление оторваться от фундамента, преодолеть силу тяжести.

Иллюстрацией этого является проект «Облачного плеча» Л. Лишицкого, а также проект Института библиотековедения И. Леонидова, с библиотекой-небоскребом на 15 миллионов книг и залом на 4 тысячи человек. Новый человек — продукт советской власти и левитации. Советские архитекторы проектировали здания, основываясь не на геометрических фигурах, которые Платон считал самым совершенным воплощением идей, а на технических устройствах. Например, дворец в форме трактора, кораблестроительный институт в форме корабля. Житель новых зданий мыслился как хозяин или водитель транспортного средства. Здания напоминали молы, пакгаузы, многоэтажные гаражные стоянки, которые состояли из боксов-квартир, напоминавших контейнеры. Такое жилье может быть названо социомобилем, «фольксвагеном». В. Хлебников предлагал строить дом в форме железной решетки, в которую встраивались бы переносные стеклянные квартиры. Они построены по последнему слову тех-

<sup>1</sup> См.: *Ле Корбюзье*. Модулар. М., 1980.

ники и представляют собой автономные капсулы с герметичными дверями-лифтами. Соседи становятся невидимыми и неслышимыми. Это финал децентрации, окончательно разрушающей городской коллективизм.

Еще более масштабно мыслил архитектор Нью-Йорка Р. Мозес, который не разменивался на здания, а спланировал целый город под владельцев автомобилей. Следующим шагом была концепция жилища как транспортного средства, которая была обусловлена не только идеологически, но и прагматически. Транспортное средство не нуждается в фундаменте, квартиры многоэтажных домов используют общую основу, как автомобили дорогу. Свою материализацию классическое выражение Ле Корбюзье «машина жилья» нашло у Б. Фуллера в его Dymaxion-House. Проект нового дома-машины был представлен публике в Нью Йорке в 1929 г. В его основу была положена реакция на критику, что все наши беды проистекают от неправильного устройства дома, который превращает женщину в рабыню. Этот проект был триумфом стандартизации, серийности и мобильности. Дом надо знать, как водитель знает автомобиль. Инженерный подход к дому опирается на принцип монтажа, а не на возведение стен. Дом последовательно отрывается от почвы. В новых зданиях создается новое жилое пространство для мобильного индивида, которое уже не опирается на кубическую структуру. Машина жилья нацелена прежде всего на освобождение женщины от домашнего хозяйства. Dymaxion-Haus должен был разрушить традиционную массовую психологию и стать средством сообщения. В стране, где уже было 20 миллионов автомобилистов, Б. Фуллер мечтал построить 20 миллионов зданий типа Dymaxion-Haus. Связь дома и транспортного средства не ограничивается мобильностью. Утопия Б. Фуллера намечает тенденцию к суб-урбанизации, которая находит свое воплощение в современных утопиях виртуального города.

Началом этого процесса можно считать популярный в 30-е гг. проект односемейного дома в пригороде, который получил массовое распространение благодаря автомобилизации населения. Вообще реальность массового строительства оказалась иной, чем ее мыслил Б. Фуллер. Жилище-контейнер стало автомобильным трейлером, а затем приобрело форму микроавтобуса.

С онтологической точки зрения дом есть искусственная середина между человеком и природой. Этот тезис отвергается переходом к мобильному жилью. Дом так же мало примиряет своих жильцов с окружающей средой, как автомобиль — водителя с дорогой. Где была на-

тура, там теперь инфраструктура. Квартгира-бунгало рассчитана на горизонтально движущееся тело и поэтому не нуждается в высоком потолке, ввысь устремлено здание-небоскреб. Г. Башляр считал одноэтажные дома психологическим препятствием для нового мышления. Многоэтажный дом он называл символом вертикально устремленной комплексной души. З. Фрейд считал душу трехэтажной. Но деятели «Баухауза» не учитывали, что у каждого в шкафу стоит свой скелет. Поэтому не ясно, как люди примирялись с концепцией бессознательного, т. е. с трехэтажной концепцией сознания, если в их квартирах уже не было ни чердака, ни подвала.

## Искусство любви

Философский дискурс о любви развивается на культурной почве, исследованием которой — необходимое условие понимания тех или иных теоретических моделей. В свою очередь, философское и особенно художественное моделирование жизни не остается простой «надстройкой», а будучи реализованным в сознании и поведении людей, вплетается в ткань цивилизационного процесса. Поэтому разделение между, так сказать, житейскими практиками любви, наставлениями на эту тему и философскими, научными концепциями, литературными описаниями страстей и переживаний оказывается механическим. На самом деле имеет место эволюция дискурсов о любви, но такая, в которой старое не отрицается, а сохраняется.

Сравнивая старинные наставления и поучения об искусстве любви и жизни с современными философскими рассуждениями или научными рекомендациями, можно констатировать значительное расхождение целей и ориентации этих дискурсов. Старинные учителя жизни ориентировали учеников на познание и изменение самого себя. Преодолеть лень, рассеянность, склонность к аффектным действиям, научиться концентрировать волю и внимание, терпеливо переносить трудности и не бояться смерти — все это предполагало не только теоретические, но и практические занятия гимнастикой, диетикой, аскестикой, т. е. совершенствование не только познания, но и тела. Напротив, современные ученые и моралисты исходят из понятия о всеобщем субъекте, принятие функций которого связано уже не просто с культивацией телесно-душевной природы индивида, а с ее вытеснением.

Высшие духовные чувства хотя и питаются энергией витальных переживаний, однако не выводятся из них. Поэтому всякая культура,

в том числе и современная, должна наряду с познанием разрабатывать специфическую технику, благодаря которой оказываются возможными подавление или селекция витальных переживаний, своеобразное очищение души с целью подготовки места для высших ценностей. В дохристианской культуре отречение от витального Я происходило ради спокойствия души. Поэтому наставления об истине, благе, любви озаряли жизнь субъекта, давали мудрость и свободу. При этом человек не ставился в центр Вселенной, а понимался как ее часть, соответствующая целому. На первом плане познания стояла проблема приспособления к органическим кодам и ритмам, а не технического покорения природы. Начиная с христианства духовные практики трансформировались из заботы о себе в отречение от себя. Истины, которые открывает ученый-аскет, уже не предназначены какому-либо отдельному человеку: они — для всех и в то же время ни для кого. Люди утратили осторожность, необходимую при производстве, передаче и использовании знания. Знание стало высшей ценностью и мотивом жизнедеятельности. Это предполагало особую практику, привигающую способность получать наслаждение от познания.

Душа и тело современного человека вовсе не предоставлены сами себе. На самом деле на каком-то скрытом от познания уровне происходит массивная переработка и трансформация человеческой субъективности с целью создания людей, способных выполнять функции и роли социальной машины. Современная практика работы с телом и душой уже не связана с аскезой, очищением, отречением, преобращением и т. п., она не пользуется также испытанными методами телесного наказания и угрозы. Конечно, существует крайне незначительный опыт наставничества и воспитания, передаваемый от старших к младшим. Но в целом господствует просвещенная педагогика, основанная на передаче знания. Все это заставляет предполагать, что современная культура опирается на дискурс, являющийся универсальным средством познания, образования и воспитания.

Классическим образцом наставлений в искусстве жизни являются «Нравственные письма к Луцилию», написанные Сенекой своему молодому другу. Главное, поучал Сенека, найти свое место и оставаться самим собой. Эти советы кажутся смешными в эпоху все ускоряющегося темпа труда и развлечений, увеличивающегося числа все более поверхностных контактов и значительных расстояний, преодолеваемых в поисках работы и отдыха. Но именно в этих условиях обостряется проблема сохранения самого себя, возвращения своей сущности посредством неторопливой медитации или воспоминаний.

Как уберечься от полного растворения в потоке повседневных дел? Такая постановка вопроса может показаться эгоистичной, но разве забота о себе не является условием проявления заботы о других?

Сегодня, как и во времена Сенеки, самосохранение невозможно без участия в общественном разделении труда. И все же главное, советовал Сенека, не стремиться к лишнему и не бояться смерти. Ради мудрости можно пожертвовать достатком, ибо к философии можно прийти и не имея денег на дорогу. Сенека учит не бояться одиночества. Именно благодаря ему человек способен обрести себя и осознать потребность в близком друге.

Человек живет как страдающее и вожделеющее существо, руководствующееся своими страстями. Его сердце исполнено любовью и ненавистью, обидой и сентиментальным прощением. Благодаря им человек привязан к семье и обществу, земле и роду. Только поверхностный человек может рассчитывать на то, что эти чувства можно устранить и сделать руководителем поведения разум. Семейная и общественная жизнь повсеместно реализуются в каких-то своеобразных «фигурах», среди которых можно назвать не только любовь или примирение, но и борьбу, скандал, обман, измену, недоверие и т. п. Эти «фигуры» сменяют друг друга в жизненной драме по своей собственной «логике», правила силлогизмов которой образованы часто неосознаваемыми глубинными стремлениями типа фрейдовских Эроса и Танатоса. И все-таки нельзя отрицать, что человек всегда стремится поступать разумно и оправдывать свои действия. Разум, на основе которого Сенека хочет достичь спокойствия и бесстрастия, понимается им иначе, нежели в современной культуре. Прежде всего это выражается в разработке его не как средства манипуляции другими, а как инструмента индивидуального спасения. Инструментальный рассудок не подвергает сомнению родовые чувства и социальные ориентации, он лишь намечает наиболее эффективный путь их реализации и достижения намеченных целей. Разум Сенеки — это способность к критическому осмыслению наиболее фундаментальных предпосылок, в рамках которых возникают и решаются житейские проблемы. Например, инструментальный разум ориентирует на создание таких руководств, которые описывают прагматические действия, направленные на достижение богатства, власти, удовольствия от жизни и т. п. Напротив, рефлексивный разум подвергает сомнению сами ценности и ориентиры социального жизненного мира. Но не только это. Сенека отличается от современного леворадикального интеллектуала тем, что на место подвергнутых критике и отрицанию

предрассудков, переживаний, чувств и настроений стремится поставить другую ментальность, т. е. чувствам он противопоставляет не чистый разум, а другую феноменологию тела и души, дающую спокойствие перед лицом несчастий, ударов судьбы, старости, болезней и, наконец, смерти. Отсюда своеобразие дискурса «Писем». Это не научный и не метафизический трактат, в систематической доказательной форме исследующий страсти и заблуждения, противопоставляющий им иерархически организованную структуру понятий. Погоне за удовольствиями, славой, богатством, властью, в которую включены и рациональные рассуждения о средствах их достижения, Сенека противопоставляет другие жизненные реалии: болезнь, несчастье, старость и смерть. Интенсификация этой «танатологической» стороны сознания, тщательное, хотя и несколько занудное описание ее средствами языка и составляют основу техники, которая служит работе над собой. Меланхолические размышления о бренности славы, мимолетности молодости, преходящести чувственной любви и т. п. словно раздвигают здесь бытие во времени и формируют новую ментальность, основанную на осознании смертности. Концепция Сенеки является по сути своей глубоко «экологической», если можно так выразиться, ресурсосберегающей: прожить жизнь рационально — значит прожить ее с наименьшими затратами на других и с большей пользой для себя. И это не эгоизм, ибо нормальный, здоровый, лишенный агрессивности индивид гораздо полезнее для общества, чем «пассионарий», ориентированный на завоевание мира.

В рамках традиции, культивирующей искусство жизни, сформировался дискурс любви, также существенно отличающийся от ее художественных описаний или научных объяснений в современной культуре. Классическим образцом его по праву считается «Наука любви» Овидия. Эта книга воспринималась по-разному и, видимо, наиболее распространенным является понимание ее как наставления по эротике. Специфика овидиевого искусства любви состоит в ориентации на нормальные человеческие отношения, лишённые излишней идеализации и романтизации. Хотя оно не связано с введением мистических, демонических или возвышенно лирических чувств и переживаний, его нельзя сводить и к демонстрации техники секса. Сам Овидий видит задачу в том, чтобы обобщить и передать молодым людям в виде истин о любви свой опыт покорения женщин, т. е. знания о получении эротического наслаждения. С одной стороны, он опирается на исходное влечение, присущее людям от природы, с другой — стремится создать особую чувствительность к другому, позволяющую длитель-



ное время получать наслаждение от общения и совместной жизни, независимо от капризов любовного инстинкта или порывов чувств.

Как возможна любовь, как можно говорить или писать о любви? Эти вопросы, как кажется, свидетельствуют о недостатке сообразительности или о неопытности. Любовь — это естественно присущее любому человеку чувство, и каждый по-своему когда-нибудь его переживал. Однако сравнение различных описаний этих переживаний показывает, что они возникают не сразу и не автоматически, что они даже не подчиняются чисто внешним обстоятельствам, а связаны с какими-то внутренними установками и механизмами сознания. Как бы ни был физически совершен предмет любви, влюбленный продельывает большую работу по его конструированию, идеализации, очищению и т. п. Даже эротическое чувство не является непосредственно данным. Оно специально интенсифицируется, наделяется положительными или отрицательными свойствами (любовь-обладание или любовь-страдание) и поэтому подлежит тщательной шлифовке, включающей наработку приемов тонкого обхождения, совершенствование и постановку оптики (влюбленного взгляда), изменение внешнего вида, манер и т. п. Особая проблема — язык любви. Влюбленные, как правило, безъязыки и могут только бесконечно утверждать: «я тебя люблю» или бесконечно спрашивать: «ты любишь меня?». Не случайно все сочинения о любви — это либо истории, воспоминания о прошлой любви, либо наставления и исследования, которые также написаны дистанцировавшимися от переживания любви авторами. И все же по сравнению с такими сочинениями «Искусство любви» Овидия выигрывает в том отношении, что опирается на широкое понимание языка любви, включающего не только речь или письмо, но и взгляды, жесты, прикосновения, позы и т. п. Семиотическое значение приобретает внешность — лицо, глаза, волосы, одежда — и даже предметы и обстановка, в которой живут любящие. В конечном счете, любовная коммуникация представляется в качестве сложной игры, включающей в себя разнообразие правил, выполнение которых приводит к обоюдному наслаждению участвующих в ней партнеров. Согласно Овидию, эта игра состоит из нескольких этапов.

Прежде всего необходимо выбрать предмет любви. Овидий дает подробные рекомендации относительно места и времени, в пространстве которых удобнее всего осуществлять «охоту». Выбрав уголье, следует соответствующим образом настроить зрение, слух и обоняние, для того чтобы интенсифицировать чувствительность к предмету любви. В отличие от романтически-лирических требований к воз-

расту, внешности и социальному происхождению (благородству) влюбленных, Овидий никоим образом не связывает любовь с фиксированными представлениями об объекте, в соответствии с которыми романтик стремится подобрать (и поэтому всегда ошибается) реального человека. Влюбленный в какой-то мере сам создает образ объекта своей любви или, как выражается Овидий, выбирает его из существующего многообразия, отвечающего на любой вкус.

Следующая задача — добиться любви. В принципе поэма Овидия имеет и инструментально-методологическое назначение: индивидуум нормальной внешности, среднего ума и достоинств может при помощи соответствующей техники вызвать любовь у любого другого лица противоположного пола. Овидий исходит из того, что безмолвная страсть кипит в сердце каждого и, если учитывать специфику ее проявления у мужчин и женщин, можно, не прибегая к насилию, достичь обоюдного удовольствия. Женщины скромнее, тогда как мужчины откровеннее; но первые жарче и безумнее, вторые помнят о мере и законе, они более расчетливы и экономны. Учитывая это, мужчины должны проявлять терпение и осуществлять целый ряд обходных маневров. Овидий советует заручиться поддержкой служанки, которая может нашептать госпоже в нужные моменты о достоинствах ухаживающего, приносить от него записки. Далее нужно переходить к преследованию, сопровождать его томными взглядами, вздохами и нежными прикосновениями. Мало разбудить эротическое чувство, важно направить его в нужном направлении, именно на подателя писем, а не на кого-либо другого. Особенно опасайся друзей, наставлял Овидий, которые берутся играть роль посредников.

Как превратиться из влюбленного, из одного среди многих поклонников в любимого? Овидий предлагает прежде всего неутомимо изображать преданность. Для того чтобы стать из заурядного ценным и любимым, нужно обратить внимание на свою внешность: не дешевое украшательство, а опрятность, чистота, приятный запах, достойный и немного печальный облик — вот что подобает влюбленному. Овидий не советует терроризировать любимую жалобами и откровенным проявлением чувств. Важнее развить способность к комплиентам, мягкой, вкрадчивой речи, которая эффективнее тиранического дискурса тех, кто любит страстно и безрассудно. Конечно, описанные средства можно расценивать как дешевые уловки, но у Овидия они предлагаются не как технические методы завоевания женщины. Предлагаемый им дискурс имеет творческий, продуктивный характер: вступая в игру, люди не остаются холодными исполни-

телями, а зажигаются взаимной страстью. Секрет эффективности любовных наставлений Овидия заключается, таким образом, не в том, что они заменяют «приворотное зелье», дают власть над телом другого, а в том, что они формируют, создают и саму любовь. В результате происходит как бы взаимный обмен: влюбленный создает любимого, и наоборот.

Если романтические авторы исходят из допущения априорности взаимной любви, которая вспыхивает внезапно, захватывает с первого взгляда и длится до самой смерти, то Овидий настаивает на приоритете любовной игры, в процессе которой возникает, интенсифицируется и культивируется эротическое чувство. Нередко секрет Овидиева метода сводят к формуле: «Чем меньше женщину мы любим, тем легче нравимся мы ей». Действительно, Овидий призывает к сдержанности и терпению, но не с целью стать холодным дерзким обольстителем вроде Дон Жуана; речь идет о влюбленном, жаждущем не покорить женщину, сделав ее средством удовлетворения собственной страсти, а вызвать у нее ответное чувство и тем самым прийти к взаимному признанию и наслаждению. Открытость и взаимное равенство выступают необходимыми условиями любви.

Следующая задача любовного искусства — сохранить любовь. Добыча бьется в сети, охотничий труд закончен. Теперь, полагает Овидий, важно не потерять завоеванное, ибо страсть может захлестнуть и тем самым погубить любовь. Такая установка также обуславливает отличие «Искусства любви» от дискурса романтиков, который ничего не сообщает о том, как сохранить любовь в условиях обыденной жизни. Классические романы вообще заканчиваются процедурой венчания. В них описываются препятствия любви, и этим решается задача зарождения любовного чувства, однако не принимаются необходимых мер предосторожности, связанных с управлением и культивированием его в сфере повседневных отношений. По мнению Овидия, в этой фазе отношений между влюбленными важно терпением и рассудительностью обуздать капризы страсти. Красноречие, эрудиция, а также соучастие и сопереживание, взаимное внимание, шутки и ласки приводят к тому, что жизнь остается приятной и легкой, свободной от подозрений и безобразных сцен ревности. Любовь в чем-то подобна воинской службе и опирается на привычку. Но она требует также разнообразия и маленьких праздников, ибо угасает в результате лени и пренебрежения. Как спасительное средство Овидий рекомендует вести тонкую игру, основанную на ревности. Однако он расценивает измену как некорректное нарушение правил и рекомендует,

если она внезапно случилась, скрывать ее, чтобы не ранить друг друга слишком больно.

Прочтение Овидия может вызвать некоторое разочарование у тонких романтических личностей, не признающих условностей, предпочитающих строить отношения на искренности. Однако если учесть, что романтическая любовь, основанная на взаимном признании и непосредственном духовном общении, является одним из самых ненадежных предприятий на свете, то стратегия Овидия, эксплуатирующая телесно-чувственные практики взаимного наслаждения и приятной жизни, оказывается заслуживающей внимания. Любовь в понимании римского поэта — некое цивилизующее начало, делающее жизнь менее тяжелой и однообразной, более интересной и содержательной. Она доступна всем и не имеет препятствий; внешность, возраст, социальное положение не являются помехой на ее пути.

Чрезмерная страсть, по Овидию, — это своего рода болезнь, от которой он считает своим долгом предложить эффективные средства. «Лекарство от любви» — поэма, где даются советы, как избежать любви к несостоятельному человеку, который бессовестно эксплуатирует влюбленного, пользуется им как игрушкой, для удовлетворения своих низких интересов. Чтобы избавиться от фантома любви, Овидий советует завести несколько возлюбленных, чтобы река страсти растекалась по мелким руслам; сначала притвориться холодным, а затем эта игра на самом деле остудит чувство. Избавляться от любви, как и культивировать ее, следует медленно и осторожно. Ни в коем случае нельзя оставаться в одиночестве, ибо оно является питательной средой интенсификации страдания и ведет к тому, что неудовлетворенность парадоксальным образом превращается в источник извращенного наслаждения. Неразумный эрос также нуждается в руководстве, но оно тоже не имеет ничего общего с манипуляцией в духе садомазохистского комплекса, а направлено против мучений любви. Если она приносит страдания, ее следует вытеснять трудом, развлечениями, путешествиями и т. п., а также использовать некоторые психотерапевтические приемы расколдовывания очарования: представлять возлюбленную в неряшливом, некрасивом виде, перечислять ее недостатки и совершенные ею оплошности.

Руководства Овидия могут показаться наивными и даже не относящимися к сущности любви, в которой не должно быть ничего искусственного. Однако если сравнить их со стратегиями, предложенными в поздних дискурсах, то можно убедиться, что, в отличие от современных практик, они обладают целым спектром достоинств.

Современный влюбленный озабочен изоляцией предмета своей любви от всех возможных посягательств. Интенция на обладание и охрану собственности искажает оптику, делает взгляд пристальным и подозрительным. Если герой видит, что его подруга заказывает обед официанту с той же улыбкой, какой одаривает его, он испытывает сильнейшие муки ревности. Ревность здесь — уже не средство возбуждения любви, а страсть к исследованию, которая вытесняет любовь, начинает жить ее энергией.

Патологически извращенный характер приобретают разговоры влюбленных. Сначала речь используется как способ сказать о невыразимом любовном чувстве. Но она не для этого создана. Существует свой язык любви, которым сегодня владеют немногие. Речь, интенсифицированная подозрением, становится меткой, знаком не любви, а измены. Дискурс тщательно анализируется: возлюбленная может лгать и отрицать, однако подозревающий влюбленный разрабатывает изощренную систему анализа обмолвок, оговорок, очных ставок, взаимных противоречий и т. п., на основе которой он выносит окончательный приговор.

Слияние эротической и познавательной установок формирует особую ментальность — некоего монстра, искусственное происхождение которого, впрочем, осознается лишь при сопоставлении его с другими культурно-историческими формами любви. Стремясь избежать любви-обладания, любви-исследования, современные герои интересуются возможностями ранее осуждаемых эротических практик. В «Содоме и Гоморре» М. Пруста, в «Человеке без свойств» Р. Музиля, в «Выигрывающих» Х. Кортасара и других признанных сочинениях XX в., затрагивающих проблемы любви, «нормальным» отношениям между мужчинами и женщинами противопоставляются перверсивные, которые расцениваются как свободные от принуждения и насилия. Надежда найти девственные острова, где может иметь место «подлинная» любовь, свободная от искажающего взгляда Другого, от конфликтов субъектно-объектных отношений, является иллюзорной. Перверсивные практики заражены своеобразными комплексами Отца и Матери, Эроса и Танатоса, и это делает их эотику весьма сложной извращенной конструкцией, логика которой оказывается весьма губительной для подчиненных ей людей. Имея в виду такие последствия, следует признать, что моральные нормы при всей их жестокости все-таки обеспечивают выживание, хотя нередко трагическое и конфликтное.

Сравнительный анализ представленных стратегий искусства любви и жизни помимо оценочных суждений поднимает вопрос о том,

каким образом в истории цивилизации происходило изменение такого, казалось бы, частного (по крайней мере касающегося лишь личностей двоих, стремящихся соединиться) чувства, как любовь. Для этого необходимо рассмотреть эволюцию дискурсов и проанализировать основные фигуры репрезентации любовных отношений. Общество интересуется любовью граждан не только в связи с демографической проблематикой. Совершенно ясно, что господствующие моральные нормы регулируют вовсе не размножение, а формируются как защитные механизмы, охраняющие от эксцессов и страстей с их губительными последствиями. Дискурс о любви должен выполнять, таким образом, двоякую функцию. С одной стороны, он должен интенсифицировать и культивировать чувство любви, так как его энергия является базой реализации прочих абстрактных социальных ценностей, с другой — формировать процедуры вытеснения и замещения, переводящие витальную энергию в социально-культурную плоскость, выполняющие роль шлюзовых отверстий, которые канализируют бессознательное, защищают от бесконтрольного иррационального проявления сексуальности.

Радикальное изменение в фигурах любовного дискурса осуществляется в христианской литературе. Как уже отмечалось, институт исповеди и покаяния создавался с целью управления чувствами и переживаниями на основе репрессивного отношения к телесности. Одновременно ставилась задача перерождения плоти, т. е. замещения витальных переживаний духовными. Эта задача решалась на основе создания специального языка, пригодного для описания внутренних настроений. Их кодификация и классификация оказалась достоянием широких масс людей. Христианские святые открыто сообщали о своих вожделениях, подробно описывали их виды и формы, а также обстоятельства, при которых они возникали. С одной стороны, это проецировало особую эротику, а с другой — создавало разрешенные способы ее проявления. Фигуры искушения, греха и покаяния стали ведущими в литературе, они определяли менталитет людей, пропитывали интимные отношения, логика которых оказывалась подчиненной риторике любовного дискурса, выработанной в христианстве.

Средневековая поэзия и рыцарская сублимация любви трансформируют культуру стыда в культуру вины и чести. Образуются новые фигуры любовной речи. Они осуществляют трансформацию эротического влечения в наслаждение от исполнения сложного ритуала служения Прекрасной Даме, который далее используется для поддержки социальных ценностей — служения государству, совершения

воинских подвигов и т. п. Таким образом, кургузая поэзия упорядочивала духовный мир личности, формировала манеры, речь, образцы поведения, представлявшие цивилизационную ткань придворного общества. Служа любви, рыцарь преобразовывал свою душу и тело, формировал особый менталитет, на котором держалось военизированное общество.

Многообразие любовных дискурсов в истории культуры доказывает несостоятельность одного из фундаментальных допущений психоанализа, а именно гипотезы о подавлении сексуальности. Уже в ранних христианских сочинениях, например в «Исповеди» Блаженного Августина, детально описываются язвы и грехи мира. Чтобы стать святым, христианин должен испытать разнообразные искушения. В исповедях и проповедях подробно маркируются грехи, описываются противоестественные склонности, формируется исследовательский интерес к полу, а также к механизмам памяти, воображения, представления. Точно так же реализация христианского идеала в повседневной жизни приводила к необходимости резкого разделения греховного и духовного, приобщения к тому или другому, что, в свою очередь, заставляло развивать две эротики, а также конструировать сложные механизмы сублимации одной в другую. Таким образом, определенная расстановка ценностных акцентов, при которой любовь к духовным ценностям считалась наиболее высоким чувством, не должна отвлекать от того факта, что дискурс о теле и чувственных страстях получил в христианском обществе сильное распространение и развитие. В свете этого факта можно высказать несколько парадоксальное утверждение, что эпоха Возрождения, которую обычно считают временем реабилитации сексуальности, на самом деле вовсе не совершала революции, в результате которой стало возможным говорить о ранее запрещенном. Резкая эротизация литературного дискурса эпохи Возрождения сопровождалась слиянием различных традиций: античного любовного романа, лирических сочинений позднекультурного средневековья, реалистической народной литературы. Однако было бы упрощением считать, что представленный в «Декамероне» Дж. Боккаччо дискурс служит исключительно изображению радостей земной жизни, чувственной любви и освобождению от репрессивного христианского морализаторства. На самом деле в риторические фигуры этого дискурса помимо типичных описаний любовных сцен, выступающих своего рода руководствами для читателей, входят достаточно эффективные защитные средства, контролируемые любовные связи.

Риторика любовной речи, изобретенная в эпоху Возрождения, может быть понята в связи с общецивилизационными изменениями, произошедшими в это время. Христианские обличения плоти вызваны кроме всего прочего спецификой реализации властных отношений, которые в Средние века осуществлялись на основе контроля за телесным поведением. Нарушение общественных норм каралось телесным же наказанием. В эпоху Возрождения формируется широкий общественный слой, управляемый механизмами чести, долга, совести, которые сформировались первоначально в рамках замкнутых сословий вроде рыцарского и затем были усвоены в качестве образцов повседневного поведения буржуазией. Литературный дискурс этой эпохи выполнял не только сублимирующие, но и компенсирующие функции: телесные практики переводились в дискурсивную плоскость и читатели научались получать удовольствие от текста. Жесткие запреты традиционного общества словно загнали секс внутрь сознания, сублимировав его в производство запретных желаний, но тем самым интенсифицировав извращенные фантазии. Перевод этих переживаний и влечений в дискурсивную плоскость облегчило их моральное осуждение, позволило сформировать новые защитные механизмы.

Внимательное чтение «Декамерона» позволяет сделать вывод, что в его текст встроены механизмы критико-иронической оценки описываемых любовных сцен, которые эффективно воздействуют на чувства стыда, совести и чести и тем самым предохраняют от разрушительных воздействий сексуальной фантазии. Конечно, по сравнению с христианским отношением к плоти проза Бокаччо имеет огромное эмансипирующее значение. Она легитимирует эротическое наслаждение, раздвигает застывшие рамки морали: считаются дозволенными различные уловки и обман мужей-ревнивцев, безобразных и жадных жен, вообще обход различных препятствий, а самое главное — провозглашается право любить. Вместе с тем интенции эротического воображения пропускаются сквозь тесное сито разного рода житейских трудностей и тем самым отбивается охота к их действительной реализации. Таким образом, возникли новые защитные механизмы, благодаря которым правила буржуазной морали, сформировавшиеся как отражение институтов буржуазной семьи и собственности, реализовывались весьма эффективно.

В буржуазном романе секс уже не являлся самоцелью. Особенность его описания — связь с другими дискурсами. Фигуры любовной речи до боли напоминают фигуры экономического театра собствен-



ников. Известное сочинение «Пятнадцать радостей брака» представляет типичный образец эксплуатации секса экономическими интересами: жена, размышляя о том, как получить от мужа деньги на новое платье, приходит к конструированию сложной тактики, основанной на обещании и отказе в эротических удовольствиях. Как в этом, так и в последующих подобных сочинениях приводится угрюмо-житейский подход к сексу; трудности, неудачи и опасности сексуальной жизни, воспитание детей, хозяйственные заботы, болезни и усталость — все это начисто разрушает восторженно-эротический тон прежней лирической литературы, романтизированной любовью, абстрагировавшейся от прозы жизни.

Такой тон был не случаен. Благодаря ему формировалось по-буржуазному умеренное переживание сексуального инстинкта, который уже не сублимировался в культурных формах, а просто вытеснялся трудом и заботами повседневной жизни. Таким образом, сексуальная сфера вовсе не замалчивалась и тем более не подвергалась запретам. Можно говорить об эволюции механизмов ее сублимации и вытеснения социальными ценностями. В европейской культуре уже давно как запрещение, так и эмансипация сексуальности выступают двумя сторонами общей тенденции к управлению и контролю спонтанной чувственности.

Столь же значительными явились последствия онаучивания дискурсов о душевном и духовном, которые происходят независимо от морализирующих оценок. Гуманитарные дисциплины, религия, философия, искусство, претендовавшие на заботу о душе, на самом деле не имеют абсолютного значения. Сегодня уже нельзя не заметить, что о ней пекутся тихие и незаметные труженики: педагоги, психотерапевты, конфликтологи и т. п. — и достигают при этом самых эффективных результатов. Их нельзя расценивать исключительно как пособников репрессивной власти, заставляющей людей думать, желать, чувствовать, видеть и понимать так, как это необходимо в ее интересах. На самом деле вклад этих практических дисциплин в реальную эмансипацию человека огромен, так как именно они освобождают людей от устаревших различий, срабатывающих на уровне чувств и желаний.

## Страсти

Любовные чувства являются столь древними, что кажутся изначальными. М. Шелер считал любовь и ненависть антропологическими константами. Это значит, что тот, кто способен любить и ненавидеть,

является человеком. Тот же, кто после поцелуя с дамой говорит, что это «мокро и невкусно», считается недоразвитым.

Различие между человеком и животным в отношении любви, конечно, нуждается в уточнении. Как известно, и в мире людей различается любовь животная и любовь духовная. В свою очередь биологи немало написали о тонких отношениях между самцами и самками, например, в популяциях лебедей. Антропогенез любви весьма мало продвинул, и помехой являются слишком жесткие различия души и тела, духовных переживаний и телесных желаний. В результате любовь и секс настолько разделились, что между ними не осталось ничего общего. Между тем само устройство человеческих гениталий предполагает положение людей во время соития лицом к лицу, а вовсе не так, как это показывают в разного рода эротических фильмах. Секс выродился в чисто техническое занятие, в котором даже удовольствие стоит на втором месте, не говоря уж о полной утрате символических и космологических функций. Секс перестал быть интимной формой сильного и близкого взаимодействия, и, пожалуй, никогда люди не были так далеки и чужды друг другу, как во время полового акта, нацеленного на одновременное получение наслаждения.

Мы судим о специфике любовных переживаний у наших предков преимущественно на основе оставшихся от них книг. Книги о любви — это романы, а они являются относительно поздними продуктами цивилизации. Даже в описании любовных отношений у Овидия мы находим нечто странное. Тем более «Домострой» не может восприниматься как любовный текст. Он расценивается сегодня как свидетельство некой бездуховности в отношениях мужчин и женщин, которую навязывает хозяйство. Именно в такой интерпретации «ритуальные» тексты стали основой европейской метафизики любви, которая воплотилась не только в романах и лирике, но и в повседневной жизни.

Пожалуй, впервые о таинстве любви заговорил Платон. Его рассуждения о первичном и вторичном Эросе подхватило христианство. В дальнейшем эротика Платона была развита М. Фичино и стала за пять веков до появления психоанализа своеобразной «глубинной психологией» европейской культуры. М. Фичино в «комментарии» к «Пиру» несколько бесцеремонно дописал недостающую, на его взгляд, часть. В ней он задолго до появления теории У. Гарвея развил метафору сердца и крови и связал ее с теорией зрения Платона. Когда влюбленный смотрит на лицо любимой, его сердце начинает учащенно биться, потом краснеет лицо и начинают блестеть глаза. Но люби-

мая бледна и безучастна. Как же можно заставить биться ее сердце в такт сердцу влюбленного? Согласно М. Фичино, кровь влюбленного, накачиваемая могучим мотором, поднимается вверх и концентрируется в глазах. Там она трансформируется во флюиды, которые по воздуху перемещаются в глаза любимой. Там они снова претерпевают трансформацию, превращаются в кровь и вызывают ответное сердцебиение.

Концепция М. Фичино стала основой магнетизма, который, благодаря успехам Ф. Мессмера, стал популярным во всех европейских странах. Пришедший на смену психоанализ опирался во многом на те же представления о соотношении души и тела, что и мессмеризм. Хотя З. Фрейд отказался от гипноза, но в его представлениях о либидо сохраняется «магнетическая» модель, согласно которой между индивидами имеют место отношения притяжения и отталкивания, возникает силовое поле, пронизанное флюидами и влечениями. Вполне возможно, что от этой аттрактивной модели невозможно вполне избавиться, и об этом свидетельствует возрождение «флюидной» теории после того, как психоанализ был окончательно переведен Ж. Лаканом в сферу языка.

Как вообще возможно любовное чувство и как оно возникает между людьми? Можно привести два различных ответа, которые как раз и нуждаются в каком-то синтезе, ибо в повседневной любовной практике они постоянно переплетаются, переходят одно в другое, взаимно поддерживая и обогащая друг друга. Первый ответ, который дало бы большинство зрелых, разумных, переживших романтические иллюзии людей, состоит в убеждении, что в отличие от животного человеческого чувство симпатии возникает как продукт общения, разговора, диалога, в ходе которого определяется консенсус в понимании важнейших вещей и достигается нравственное признание друг друга. Путь к сердцу женщины лежит через ухо, как считают сторонники вербалистской модели любви. Вместе с тем у такой концепции немало проблем, и причем не только методологических. Как раз с техникой у ее сторонников дело обстоит более или менее хорошо. Во всяком случае, они оснащают людей более эффективными и надежными средствами, чем их противники. Любовная лирика является хорошим инструментом покорения женских сердец. Хотя Платон ее побаивался, она высоко ценится нынешними пастырями человеческого стада, ибо цивилизует темные порывы и нейтрализует животные извращения, а главное, является подконтрольной и позволяет переписывать и перенаправлять любовную энергию в нуж-

ном направлении и на пользу общества. Например, приобщение к любовному дискурсу используется не только для стимуляции рождения и воспитания детей, но и для сублимации эротической энергии в создание культурных ценностей. Любовь всегда эксплуатировалась и в политике. Например, на ее основе прививалась любовь к отечеству. Именно в этой «пригодности» для государственных нужд и видятся достоинства платоновской теории Эроса. Сегодня она под подозрением и нейтрализуется активно развивающимся сексуальным просвещением, которое опирается не столько на древнее искусство эротики, сколько на технику получения наслаждения. Науки о сексуальном, полагал М. Фуко, более эффективно и экономично организуют коллективное тело для нужд власти.

Другой ответ на вопрос о тайне любви опирается на чувственное влечение, которое, наверное, испытал каждый, по крайней мере в романтическом возрасте. Его загадка состоит в том, что до или помимо разговоров о любви, как говорят, «с первого взгляда» двое людей начинают испытывать взаимное влечение или симпатию. Согласно этой модели чувства не обманывают, а разговоры, допуская в интимную сферу любви общественные нормы и ценности, неизбежно разрушают идиллию.

Где и как мы сегодня пытаемся построить маленький интимный мирок? Куда, как маленькие животные в свою норку, мы могли бы уползать после отупляющей работы, состоящей в основном из бесконечных и пустых разговоров? Мы сделали свое жилище неприступным. В отличие от наших предков, не просто содержавших большой открытый для гостей дом, но и живших на виду, в окружении большого числа людей, наша квартира имеет приватный характер. Но, попадая в нее после сутолоки большого города, мы либо предаемся медитации на тему о ничтожестве жизни, либо падаем в кресло перед телевизором, не зная, куда себя девать от скуки. Парадокс в том, что, обретя отдельное жилье и материальную независимость, люди переживают фантазм единения и грезят либо о друге, либо о Прекрасной Даме.

Наверное, поэтому многие жаждут и не находят любви. Мечты о все более возвышенной и прекрасной страсти сопровождаются все более сильной деградацией способности находиться рядом с другим человеком. Интенсивная страсть растворяется в повседневных дрязгах и скуке. В то время как романтическая философия видела выход из скуки повседневной жизни в интенсификации страсти, А. Шопенгауэр и Ф. Ницше не только не считали чувства проявлением под-

линного Я, но и указывали на реактивность чувственности, содержание которой не экзистенциально, а социально обусловлено.

Человек отличается от животного, которое, повинаясь инстинкту, спаривается с существом противоположного пола. Люди вступают в такое близкое взаимодействие не с целью освобождения от либидо и даже не для продолжения рода. Условием человеческого полового акта является стремление не столько к интеллектуальному и даже душевному, сколько к интимному единству. Другой воспринимается при этом как единственный, незаменимый и самый близкий человек, перед которым ты можешь предстать открытым и беззащитным. Любовь — это величайшее доверие, готовность обнаружить то, чего ты сам не знаешь о себе. Но именно такая любовь и оказывается несчастной. Не каждый способен вытерпеть другого на столь малом расстоянии, какое предполагает любовь как способ сближения.

Что мы сегодня понимаем под страстью? Духовную интенсивность, психическую энергию, физическую силу или физиологическую, словом, некую мощь, динамику человека, особую эмоциональную интонированность его сознания. Часто говорят о холодном рассудке и горячем сердце. Со страстью ассоциируются слезы или смех, горе или радость, любовь или ненависть. Страсть кажется проявлением самой сущности живого, которое ненасытно и перехлестывает через само себя. Страсть — это желание, которое вызвано нехваткой. Совершенно недостаточно определить «патос» как переживание, хотя это определение кажется соответствующим родовидовому отношению. Обычно страсть противопоставляется рассудочному познанию как форма переживания. На самом деле переживание, в отличие от аффекта, — это некий вторичный процесс, рефлексия о том, что было. Оно есть не что иное, как попытка воскресить то, что прошло и уже умерло, в том числе и угасшую страсть.

Позиция философии, религии, этики, искусства в отношении чувственности характеризуется в основном как политика контроля, подавления или сублимации страстей. Культурно-воспитательная стратегия, хотя и опирается на негативное определение, тем не менее оказывается двойственной. Прежде всего искусство оценивает чувство выше рассудка. Это проявляется в его ориентации на мир страстей и переживаний. Вместе с тем они воспринимаются как аффекты, подлежащие сдерживанию, подавлению или управлению. Ф. Ницше указал на то, что христианская политика укрощения страстей не только неэффективна, но и опасна. Подавленные желания находят выход в реактивных чувствах злобы и ненависти. З. Фрейд назвал ресенти-

мент «бессознательным», охарактеризовав его как важнейшую форму работы. Как всякая рабочая сила, психическая энергия подлежит эксплуатации и должна использоваться для производства продуктов культуры. Так возникло понятие сублимации, суть которой в трансформации и использовании «первичных позывов», «влечений» для стимуляции занятий художественным творчеством.

Скука, апатия, т. е. отсутствие страстей и интересов — вот главный враг человека. Борьбу воли и скуки мастерски описал А. Шопенгауэр. Как неудовлетворенное существо, человек испытывает желание, но как только предмет его достигнут, тут же наступает пресыщение и скука. Человек не знает, куда девать себя, пока не окажется рабом новой страсти. Итак, желание приходится терпеть хотя бы потому, что ни наука, ни религия не могут существовать и развиваться без увлеченных страстью людей.

Страсти являются мотором прежде всего современной экономики, которая рассчитана не столько на удовлетворение, сколько на производство желаний. Но мы оказываемся в рабстве совсем у других страстей, чем наши предки. Желания становятся искусственными, даже извращенными и ужасно коверкают жизнь. Воля к власти, которую Ницше отождествлял с волей к жизни, сегодня проявляется как нечто извращенное. Власть перестала быть ареной борьбы свободных и равных мужчин, рожденных властвовать. Она превратилась в стратегию господства слабых над сильными и стала формой всеобщего отчуждения человека от своей родовой сущности.

Страсти, особенно связанные с любовью или дружбой, понимаются как нечто приватное и даже интимное. Между тем, как хорошо показал П. Дюрр в своей книге «Интимность», они являются продуктом культуры<sup>1</sup>. Можно пойти еще дальше и исследовать страсти с коммуникативной точки зрения, что и сделал Н. Луман<sup>2</sup>. Он поставил вопросы о том, как страсть становится предметом коммуникации, как она протекает на интимном уровне, как расширяются возможности для сообщения о своих интимных переживаниях. Ясно, что общество состоит из людей, а они являются переживающими существами. Но, кажется, общество озабочено тем, чтобы использовать своих граждан исключительно как субъекты труда, права, политики. Они формируются не как индивиды, а как представители той или иной профессии или социальной группы.

<sup>1</sup> См.: *Duerr P. Intimität*. Fr. a. M., 1990.

<sup>2</sup> См.: *Luhmann N. Liebe als Passion*. Fr. a. M., 1994.

Начиная с XVII в., когда появились журналы, а в них стали печатать романы, страсти превратились в предмет внимания и культивирования. Их манифестировали, они становились условием браков и иных социальных действий. Роман в письмах стал формой сообщения об интимных человеческих чувствах. Вопрос в том, являются они ответом или, наоборот, вызовом? Вопреки общепринятому мнению о том, что капитализм подавляет страсти, немногие исследователи указали на то, что именно для буржуазного общества чувства индивидов становятся интересными и важными. М. Вебер показал трансформацию религиозного чувства в страсть к наживе и накоплению капитала. В работах Н. Элиаса раскрыт процесс психосоциогенеза, в ходе которого аффекты находят цивилизованную форму разрядки. М. Фуко в своих исследованиях клиники, казармы и тюрьмы описал изоциренные процедуры дрессуры, в ходе которой воспитывались автономные индивиды эпохи Нового времени. По мере усложнения социальной ткани в нее вплетались чувства и страсти, поэтому возникла потребность контроля за сферой интимного. Но те способы кодификации и ортопедии, которые описал М. Фуко, составляют лишь часть созданных в то время практик. Другая часть включает то, что сам М. Фуко позднее назвал духовными практиками создания себя. Поскольку внутренняя жизнь человека проявляется в публичной сфере, постольку насаждаются самоконтроль и самодисциплина, более эффективные, чем традиционный запрет.

Достаточно прослушать стандартный набор разношерстных песен на каком-либо праздничном концерте, чтобы убедиться в различии способов выражения страстей. Современные песни, сопровождаемые непристойными танцами, на самом деле весьма пустые. Под музыку «ля-ля-ля» певец произносит затасканные слова, корчит совершенно неадекватные им гримасы или делает «сладкое» лицо, изображая экстаз. Наоборот, когда звучит старая неаполитанская песня или русский романс, то по коже пробегают мурашки от ощущения темной страсти, сжигающей мужскую душу. Поет настойчивый любовник, готовый пойти на все ради удовлетворения своей страсти. Так далеко зайти в своих чувствах уже не может современный человек. Речь не идет о том, что он способен только на легкий флирт. Нет, человеческие чувства по-прежнему наивны и трогательны, а люди сентиментальны. Но мы уже не позволяем проявляться им с такой откровенностью и силой, как это делали наши мужественные предки. Мы рефлексируем: «любить так любить», но уже не способны выражать свои чувства так, чтобы заразить ими другого человека. Рассматри-

вая страсти с коммуникативной точки зрения, мы должны различать знаки и коды, с одной стороны, и реальные чувства — с другой. Пожалуй, самой первой попыткой кодификации чувств было аристократическое искусство страсти, которое отличалось от вульгарных проявлений сексуальности. На место грубых форм ухаживания пришло тонкое искусство амурной страсти, которое отличалось возвышенным идеализмом. Совершенно очевидно, что рыцарская любовь культивировалась не только с целью облагораживания высших сословий, которые обучались контролировать свои страсти, но и с целью субlimации страсти на ниве войны.

На смену придворной галантности в Новое время пришла романтическая любовь. При этом изменились: форма кода, основание любви, антропология, упорядочивавшая коды. Суть происшедших изменений состояла в ориентации не на идеализацию, как в Средние века, а на рефлексивность. При этом основные усилия тратились не столько на облагораживание объекта любви, сколько на его познание и работу воображения.

Надстройку общества образует семантика, благодаря которой становится возможной преемственность социальной жизнедеятельности. Она скрепляет опыт и чувство в словесной форме болтовни и мудрости, теоретических и фактических суждений. Эволюция семантики меняет способы упаковки опыта и открывает новые возможности выражения чувств. Она образует опору, на основе которой осуществляется управление смысловыми комплексами. Идеинное наследие обеспечивает возможность развития социальных отношений, и даже революционные изменения социума не приводят к фундаментальной смене семантической надстройки. Конечно, возможны и семантические революции, причем на фоне относительно стабильной социальной жизни. Но, вообще говоря, не следует их различать механистически, ибо их связь органична. М. Бахтин полагал, что в сталинскую эпоху семиотическое и социальное соединилось самым вульгарным образом. Семиозис являлся жизнью, а жизнь — семиозисом. Сегодня не только простые граждане, но и сами политики порой принимают за реальность то, о чем говорится с экранов телевидения.

Чисто семиотического истолкования общества недостаточно для раскрытия социальной жизни людей. Его необходимо дополнить коммуникативным подходом. Например, дискурс о любви — это не просто выражение интимного сердечного чувства духовной или животной природы, а символический код, посредством которого информируют о том, о чем, кажется, невозможно сообщить. Здесь возникают



две проблемы. Во-первых, если слепая страсть осуждается в любой культуре, то как кодифицировать чувства, чтобы обрести общезначимое и общепринятое выражение? Во-вторых, как сами чувства, точнее их выражение в некоей общепринятой форме, становятся коммуникативными медиумами? Знаки страсти так же необходимы для жизни, как и мудрые слова. Коды образуют, производят социально одобряемые чувства. Без них, строго говоря, невозможны и переживания, ибо большинство из них являются реактивными. Они связаны не столько с внутренними потребностями организма, сколько с желаниями, обусловленными и даже навязанными социальными нормами. Да, есть чувство голода, и все переживают потребность в пище. Большинство людей едят, занимаются любовью, работают и отдыхают. При этом они испытывают определенные и, вероятно, похожие чувства, вызванные удовлетворением или невозможностью реализации этих основных человеческих потребностей. Возможно, таким же образом обстоит дело и с «высшими» потребностями, которые порождены культурой. Но в каждую эпоху, даже в рамках одного общества, люди по-разному удовлетворяют свои потребности и по-разному оценивают те или иные способы их удовлетворения. В итоге получается достаточно пестрая, но упорядоченная картина мира чувств. Если подойти к этому чисто философски, то такое, хотя и пестрое, единообразие должно вызывать удивление. Действительно, чувства, как интимные внутренние переживания даже одинаковых событий, должны быть, во-первых, совершенно уникальными, а во-вторых, неповторимыми даже в жизни самого индивида, который по-разному переживает свои завтраки, обеды и ужины и тем более сексуальные контакты даже с одним и тем же партнером. Как удастся нормализовать не только проявление, но и само переживание слепых страстей? Ведь они капризны, и мы сами, даже будучи цивилизованными людьми, испытываем такие желания, которые направлены не только на реализацию социально одобренных ценностей, но и на их отрицание. А не послать ли к черту весь этот порядок, господа? Так можно, перефразируя Достоевского, выразить основной закон чувства, которое не желает укладываться в прокрустово ложе цивилизованного поведения. Ни один человек не может предсказать, что он будет чувствовать, когда его желание окажется удовлетворенным. Скука, вызванная пресыщением и однообразием, толкает людей на безрассудные поступки. Как люди находят партнера для интимных отношений? Была ли любовная страсть движущей силой его поиска? В традиционном обществе пространство проявления интимных чувств было чрез-

вычайно узким, а общество ограничивало и тщательно контролировало всяческие попытки его расширить. Например, запрещались до и внебрачные интимные связи. Поскольку осуждалось проявление интимных чувств, то ни о каком глубоком познании душевных переживаний другого не могло быть и речи. Как же тогда находили спутника жизни? Очевидно, что его выбирали старшие родственники. Автономизация интимных отношений, социальная регрессия страсти происходила в условиях кризиса буржуазного общества, когда стабильность порядка обеспечивалась личными средствами. В начале XVIII в. французы считали постоянство бессмысленным, а англичане культивировали брак, хотя там имели место не только любовь, но и ненависть. Любовь разворачивалась как конфликтная коммуникация, однако по-прежнему оставалась идеалом человеческих отношений. Люди еще верили в любовь и фанатично вступали в связь друг с другом. Сегодня, кажется, этому приходит конец. Мадам Бовари сегодня уже невозможна. Вряд ли это значит, что страсти исчезли. Может, они загнаны внутрь? На самом деле современное общество безличных отношений вовсе не запрещает, а навязывает желания. Кругом только и говорят об интимном, а феминистки борются за право женщин на наслаждение. Останется ли при этом брак социальным институтом, регулирующим интимные отношения, или же в современном обществе он перестанет играть свою важную роль?

Романтическая любовь не только не разрушала, но, наоборот, укрепляла стабильность общества. Благодаря любви брак перестал расцениваться как препятствие для совершенствования интимных отношений. О любви говорят много, но бестолково. Главная проблема: как чувства, релевантные для одного, оказываются или могут оказаться релевантными для другого? Общепринятыми должны быть действия, и именно они контролировались обществом. Чувства только сбивают с толку, и поэтому их развитие и проявление подвергалось запрету. Французы хорошо понимали, что любовь и долг несоединимы. Романтические немцы верили в их гармонию. Отсюда стремление вербализировать интимную коммуникацию. Это превращает любовь в разговор. И раньше мужчины не сразу брали быка за рога, а вели длительную осаду. Они делали комплименты, дарили подарки, приглашали вместе поужинать и т. п. В случае последовательного принятия этих знаков внимания в конце концов женщина обязана была уступить. Таким образом, в основе галантности лежал расчет и строгая внутренняя экономия: инвестор-мужчина в конце концов получал прибыль от своего вклада. Когда эта экономия нарушилась,

мужчины перестали постоянно волочиться за женщинами. Это стало пустой тратой времени, а инвестиции — невыгодными. Таким образом, галантность и волокитство исчезли вовсе не по причине остывания чувств или импотенции. Сегодня происходит наркотизация секса, он кажется экономичным, ибо стимулирует общественно-полезную деятельность. А раньше считалось наоборот. Может быть, либерализация сексуальности произошла по причине изменения форм труда, он стал интеллектуальным — и физические нагрузки стали необходимыми? Прежде чем задаваться вопросом о смысле любви, необходимо исследовать ее знаки. Теория любви сопоставима с концепциями денег, власти, истины. Любовь — это не аномалия, а нормальная невероятность. Нормализация низковероятностных человеческих отношений составляет главную задачу коммуникативных медиумов. Задача эта решается путем создания семиотической концептуальной системы, объясняющей возможность выражения чувств. Как возможна нормализация, порядок в столь запутанной области, какую являет собой мир любовных страстей? Первым шагом наступления на спонтанность чувств является их описание. Этим занимаются не только поэты, но и воспитатели, моралисты, ученые. При этом кажется, что поэты придумывают идиомы, а педагоги, медики и юристы постулируют нормы. На самом деле как одни, так и другие, каждый по-своему, дифференцируют уникальное и общее.

Управление вероятностью невероятного и связывает теорию общества, эволюционную теорию и теорию коммуникативных медиумов. Исторические исследования любви должны быть подчинены этим теориям. Благодаря их связи описание исторического материала осуществляется на основе комплекса абстрактных социологических теорий.

## Игра

Игровое начало как компонент жизнедеятельности человека уже в середине XX в. рассматривалось в качестве одной из важных проблем социальной философии и педагогической антропологии. Игра является, по мнению Э. Финка, таким же феноменом человеческого существования, как любовь, господство, смерть, труд; она так же изначальна, как и они<sup>1</sup>. Человек как символическое существо конст-

<sup>1</sup> См.: Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 359–395.

руирует мир по-своему. Игра — это символический мир тайных смыслов, мотиваций и влечений.

Культура возникает в форме игры. Игровой элемент присущ культуре не только в начальной ее стадии, хотя по мере ее развития постепенно отходит на второй план. Состязание и представление стимулируют развитие культуры и сами являются формами становления человека как культурного существа. Праздники, культовые ритуалы, маски у древних народов — это яркие символы культуры, говорящие о высоком развитии духовности, фантазии и воображении. «Игры отличаются от процедур, ритуалов и времяпрепровождений... двумя основными характеристиками: 1) скрытыми мотивами; 2) наличием выигрыша. Процедуры бывают успешными, ритуалы — эффективными, а времяпрепровождение — выгодным. Но все они по своей сути чистосердечны (не содержат “задней мысли”). Они могут содержать элемент соревнования, но не конфликта, а их исход может быть неожиданным, но никогда — драматичным. Игры, напротив, могут быть нечестными и нередко характеризуются драматичным, а не просто захватывающим исходом.»<sup>1</sup>

История игр уводит в глубокое прошлое: античный агон (греческие боевые игры), диспуты и турниры в Средние века (эпоха правил), театральные представления в Новое время и современные спортивные, электронные и компьютерные игры. И это не просто различные формы игры, а генеалогия или история как «человека играющего», так и созданной им культуры.

Присутствующая на всех ступенях исторического развития, игра является необходимой составной частью жизнедеятельности, и эволюция ее форм отражает изменение и развитие самой культуры. Она имеет свой язык, знаки, символы, правила пользования, над которыми работали или которые интерпретировались и толковались исследователями по-разному.

Социально-историческое значение игры не вызывает сомнений. Уже древние народы имели свои формы игры: издавна обряды и ритуалы, пляски и зрелища сопровождали праздники, торжества, юбилеи. В качестве спортивного состязания игра приобрела популярность еще в Древней Греции. В греческой цивилизации состязания разделялись на состязания как таковые (в отношении к государству, войне и праву) и состязания в силе, мудрости и богатстве. Агон стал мощным стимулом развития греческой культуры. Состязание захлесты-

---

<sup>1</sup> Берн Э. Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры. СПб., 1994. С. 37.

вало культурную жизнь и одновременно теряло свою культурную ценность, становясь чистым соперничеством (страстью к нему)<sup>1</sup>. Олимпийские игры родились как сочетание спортивного состязания и театрального зрелища. В Греции и Риме по праздникам и во время торжеств устраивали бои гладиаторов и животных, пляски и танцы, гонки колесниц, ставились комедии и трагедии. У греков высоко ценился и почитался культ красоты тела. Мужчины демонстрировали на олимпийских играх свою ловкость, силу, умение стрелять из лука, метать копье, преодолевать различные препятствия. Победитель соревнования награждался лавровым венком и увековечивался в былинах, мифах, песнях. О героях слагались легенды, которые передавались из уст в уста, из поколения в поколение.

Игра, представление, зрелище имеют внешнюю и внутреннюю перспективу. Внешне зритель не принимает участия в игре, но внутренне он вживается в нее, идентифицирует себя с игроками или с игроком, жаждет победы. Игрок — тот, кто играет в игру, т. е. человек, находящийся в ней согласно своей роли, действующий и живущий в вымышленном мире, способный дистанцироваться от нее. В зрелищной игре, очень распространенной в Древней Греции и Древнем Риме, игровое представление соотносено со зрителями — игровым сообществом. Здесь игра обращена к зрителям, она дает им что-то понять и увлекает их в свои владения так, что зрители оказываются околдованными. Зрелище есть пример, образец парадигматического представления того, что мы есть и каковы мы. Этот образец заключается в осмысленном представлении бытия во всех его жизненных измерениях для него самого. Способность играть позволяет человеку формировать или обретать образ собственной жизни до того, как он (человек) начинает размышлять о смысле своего существования<sup>2</sup>.

Зрелище обладает событийностью, которая придает ему впечатляющий и незабываемый характер, и, кроме того, оно предполагает степень вовлеченности в происходящее, благодаря которому субъект становится не просто зрителем, а соучастником.

Зрелище — это священный ритуал, шествие, танец, карнавал, спортивное состязание или спортивное представление, которое становится настоящим праздником в жизни народа. В любой книге, научной, художественной, мемуарной, мы находим описание подобного праздника и подготовки к нему. Люди готовятся заранее, заказывают мас-

<sup>1</sup> См.: Хейзинга И. *Homo ludens*. М., 1992. С. 91.

<sup>2</sup> См.: Флик Э. Основные феномены человеческого бытия. С. 395.

карадные или нарядные костюмы и платья, тщательно продумывают головные уборы, маски и роли, которые будут исполняться. Церемонии открытия и закрытия олимпийских игр, проводившихся впервые в Древней Греции, сегодня привлекают к себе внимание миллионов людей. Их смотрят не только болельщики, но и равнодушные к спорту люди, потому что это истинное представление спортивного театра. Почему люди ходили на рыцарские турниры, бои гладиаторов, гонки колесниц, на Олимпийские игры? Субъектом спортивного представления является масса, «коллективное тело». В нем тело отдельного спортсмена становится частью единообразно движущейся машины, такты которой отмечаются или музыкальным сопровождением, или голосом ведущего. Движение тела (танец, гимнастические упражнения, жесты) дает стимул для подражания и воспринимается другим как эстетическое изображение, как произведение искусства. Голос «коллективного тела» безличен, потому что внимание зрителя приковано к телу человека, движениям его рук, ног, работе мышц, мимике лица. Тут возникает стремление быть желанным, признанным, стремление к удовлетворенности. Желание человека видится в том, чего он хочет от зрелища; он удовлетворяется, духовно и телесно насыщается увиденным. В карнавале, спортивном состязании сочетаются предмет духовного наслаждения (театральность, художественная выразительность тела, событийность действия) и предмет физического удовлетворения, сексуального возбуждения при виде полуобнаженных или «прозрачных одежд» участников. Возбуждать может и ласковый взгляд, и чарующая улыбка. При этом ты видишь только интересующую тебя часть тела в другом; целостность другого, реальная или воображаемая, не имеет эротического отношения к тебе. Видимо, здесь проходит та граница, которая отделяет эротическую демонстрацию обнаженного тела от танца, создающего целостный образ, впоследствии становящегося художественным.

В Средние века праздником, достойным восхищения, были рыцарские турниры, представлявшие собой состязания храбрых и сильных мужчин за собственную честь или сердце дамы. Эти турниры проводились ежегодно при княжеском дворе и собирали множество народа. Победитель удаивался чести взять в жены знатную даму или самому выбрать понравившуюся ему девушку.

В Новое время благодаря появлению особой категории людей, публики, развивается театр. Люди ходили в театр на представления, на спектакли, которые состояли в разыгрывании жизненных ситуаций или в постановке литературных произведений. В театре актер выдает

себя за другого человека (он говорит его голосом, использует его привычки, манеру так, что перед нами действительно оказывается не актер сам по себе, а его персонаж, герой, которого и воспринимают зрители). Театр является местом развлечения, местом преображения реальности в псевдореальность, где героями выступают сказочные персонажи, звери, люди прошлого, современного, будущего миров, причем последние часто изображаются в фантастических кинофильмах. В театре помимо прочего существует зависимость от времени и современников; от того, что автор напишет, актер сыграет, а публика услышит; последнее являет собой результат плодотворной работы режиссера, автора и актера.

Публику отличает многосторонность и широта взглядов и мнений, которые проявляются в отношении к чему-то, например, к театру, и в дань моде, диктующей те или иные каноны и образцы подражания. Прообразом современного театра, рассчитанного на образованную публику, считается английский театр. И. В. Гёте в статье о Шекспире писал: «Шекспировский театр — это чудесный ящик редкостей, в котором мировая история как бы по невидимой нити времени шествует перед нами»<sup>1</sup>. Действительно, в театре разворачиваются во времени вымышленные и реальные события. Прошлое, настоящее и будущее находятся в неразрывном единстве и появляются на сцене перед нами, зрителями, как нечто целое. Это время проистекания событий, финал которых, в отличие от подлинной игры, известен. В театре игра проявляется как репрезентация жизни. Театр, с одной стороны, давал развлечение, с другой — давал знания и обогащал разум посредством изображения исторических событий.

Сегодня игра становится выражением собственного желания и воли, воплощением мыслей и фантазии. Сила воображения, фантазия в ее многочисленных проявлениях способны вырвать человека из его ограниченности и конечности. Особым местом фантазии, ее «домом» является игра. Элементы игры присутствуют во всех сферах культуры: на работе, в семье, в общественных местах мы, порой и не замечая, используем многочисленные игровые приемы и действия, которые образуют повседневные события. Искусство, философия, наука говорят о высоких ценностях человечества, о проблемах человека и общества, но при этом они опираются на игровые знаки и символы. Игра является, по мнению Э. Финка, таким же феноменом человеческого существования, как любовь, власть, смерть, труд; она так же из-

<sup>1</sup> Гёте И. В. Об искусстве: Сб. статей. М., 1975. С. 337.

начальна, как и они. Э. Финк говорит о том, что человек существует как отношение — отношение к себе, вещам и миру, — и потому не сходен с вещью, которая сначала есть в самой себе и только потом относится к чему-либо. Игра — это отношение к бытию человека, отражающее в себе все основные феномены бытия, сплетенные друг с другом, и одновременно саму себя. «Смерть расположена в конце времени жизни, любовь — на вершине, игра (как детская игра) — в ее начале. Смерть является не только “событием”, но и бытийным постижением смертности человеком. Игра — это прежде всего основной способ человеческого общения с возможным и недействительным.»<sup>1</sup>

Историк культуры И. Хейзинга в своем сочинении «*Homo ludens*» рассматривает человеческую культуру с точки зрения игры и говорит, что игра — это больше, чем просто материальное явление; смысл игры становится понятным при вмешательстве духа. К функциям игры он относит зависимость от желания, изолированность от реальных событий местом и продолжительностью действий, игровой порядок. Игровое пространство — это ограниченная территория, на которой участники распределены по ролям и точно следуют правилам, отклонение от которых лишает игру смысла, снижает напряжение и интерес со стороны зрителей. Игры можно по-разному классифицировать и выделять типы и виды. Игры бывают детские, подростковые и взрослые. Дети играют в куклы и машинки, строят «песочные города»; у подростков пользуются популярностью спортивные игры с мячом, городки, прятки, сегодня внимание их приковано к компьютерным играм; взрослые играют в карты, лото, в слова. Игры можно разделить на коллективные, носящие спортивный или развлекательный характер. Например, бадминтон и волейбол считаются современным и одновременно свободным времяпрепровождением. Индивидуальные игры характеризуются тем, что они доставляют удовольствие себе самому. Азартные игры имеют целью получить и наслаждение, и материальную прибыль. Ж. Делез различает модельные игры, в которых есть четкий набор правил, имеющих значение в данной игре, и игры по принципу «выигрыш/проигрыш», когда ход игры определяется в соответствии с множеством бросков. Каждый бросок задает новое направление игре, соответствующее тому или иному случаю<sup>2</sup>. Это так называемая мыслительная игра, которая интересна тем, кто знает, как играть, т. е. как утверждать и использовать случай.

<sup>1</sup> Финк Э. Основные феномены человеческого бытия. С. 363, 395.

<sup>2</sup> См.: Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 80.



В такой игре риск оправдан, поскольку мыслительный процесс и случай руководят игрой, а игроку может повезти или не повезти. Идеальной игрой Ж. Делез называет игру без правил, без победителей и побежденных. Но такая игра в нашем мире нереальна.

В различных играх мы употребляем разные предметы — не просто вещи, а конкретный набор элементов, необходимый только для этой игры. Например, в игре в теннис мы берем специальную ракетку и маленький теннисный мяч. Если же мы строим песчаный домик, то нам нужны камушки, ракушки, земля, песок, водоросли, палочки. И то и другое считается игрушкой — предметом, реально находящимся в мире (природные вещи), и вещью, которая производится в результате труда, серьезного трудового действия, и приобретает в магазине за определенную цену. Игрушка возникает в игре и из игры, насколько последняя раскрывает сферу возможного, но не связанного с течением реальных событий. Игрушка как создание, творение, и человек как игрок вступают в игровом пространстве в отношения, погружаются в роли и тем самым растворяются в мнимом мире событий. Когда игровое действие заканчивается, играющие и игрушки возвращаются в действительный мир. Становятся они при этом пустыми куклами и манекенами или продолжают хранить, хотя бы как воспоминание или возможность, свое прежнее значение?

В игре реализуется тяга к упорядоченному, структурированному континууму. Игра, даже если она содержит множество вариаций, протекает в рамках одной модели, игрового алгоритма. Игру можно представить как борьбу и как представление. В первом случае выделяются спортивные игры, соревнования (марафон, бег, атлетические упражнения); во втором — праздники и торжества, театральные представления, Олимпийские игры. В этих видах игры проявляется функция свободного творчества и образного воплощения.

Сегодня жизнь человека целиком подчинена принципу экономии и расчета. Воспитание детей, поиск работы, заработка, проблемы с жильем, социально-экономические условия составляют ее основу. «Забота», если принять терминологию М. Хайдеггера, является главной установкой *Dasein* — человеческого бытия-понимания. Ей сопутствуют страх, радость, надежда, тревога. Человек все время озабочен и к тому же постоянно испытывает чувство вины из-за нереализуемости своих намерений. Труд составляет основную часть жизни, которая заключается в обустройстве окружающего мира. Получается парадокс: жизнь — это не самоценность, ибо посвящается, иногда целиком, без остатка, служению чему-то внешнему. В «заботе» человек

нацелен на обустройство (организацию) мира, на создание условий жизни и на самосохранение. В этом модусе жизнь оказывается жертвой, так как она откладывается на потом ради сиюминутных забот.

Осознав озабоченность как растрату жизни, которая должна стать самоценной, можно обратиться к игре как форме реализации свободы. Если свобода не сводится к осознанной необходимости и возможности выбора, то подлинной формой ее осуществления является игра. Игра — это нечто спонтанное, борьба сил, связанная с риском поражения. Но человек рассчитывает на победу и нередко ставит на кон свою жизнь. Игра — это такая деятельность, в которой без каких-либо ограничений (хотя всякая игра ведется по правилам, но они принимаются добровольно) проявляются сила и случай — т. е. все то, с чем борются мораль и наука. В таком описании игры как борьбы архаических сил есть нечто привлекательное, ибо сегодня игра чересчур символизирована и приручена для выполнения социальных или интеллектуальных задач.

Развитие цивилизации приводит к усложнению культурного материала; происходит появление и наложение новых идей, систем, норм, понятий, знаний; совершенствуется техника организации общественной жизни. Культура становится серьезной, уделяя внимание глобальным проблемам человечества, сохранению и передаче традиций, выживанию человека, умножению знаний и раскрытию творческих способностей. Даже игра, праздник становятся «прирученными» — они используются как средство восстановления сил или, наоборот, «выпускания пара». Игра коммерциализируется. Спорт и искусство приобретают характер профессиональной деятельности, где игрок, строго говоря, не играет, а работает.

Подлинная игра не ставит перед нами никаких целей и задач; она бесполезна и беззаботна. Ведь по-настоящему мы играем тогда, когда не задумываемся о том, зачем мы играем и для чего. По мере рационализации всех форм жизни человек задумался: не следует ли сделать игру более разумной, подчинить ее целям жизни? Но, может быть, человек играет, когда он не мыслит, и когда он мыслит, то не играет? Конечно, мысль сопровождает игру, а игра — мысль, однако это не основание для их отождествления. Чтобы сохранить своеобразие игры и мысли, следует отдавать отчет в том, что хотя игра и не чужда пониманию и имеет конкретный смысл, она не сводима к понятию, ее нельзя определить через слово, обозначающее некую абстрактную сущность. В этом случае она должна быть осмыслена в себе самой и через себя самое.

## Семья как дисциплинарное пространство культуры

Сегодня трудности семейной жизни и перспективы их решения исследуются с двух различных позиций. Одни видят их в сексуальной адаптации супругов, другие — в восстановлении нарушенной коммуникации, приведшей к непониманию и конфликтам. Не отрицая важности терапии того и другого, следует расширить возможности философского анализа семьи, которая всегда выступала как традиционная «ячейка общества», как место осуществления биологического, сексуального, экономического, социального, интеллектуального и иных форм признания.

Рассуждения Платона сегодня легко квалифицируются как мужской шовинизм. Женщина у него лишена права любить и считается машиной деторождения. Забота о ней определяется исключительно надобностью государства в хорошей человеческой породе, которая поддается дальнейшему одомашниванию и воспитанию в рамках «пайдеи». Однако такой вывод не соответствует истине, так как рассуждения Платона критически оценивали реальное положение женщины в патриархальном обществе и в каком-то смысле вырывали ее из гинекея, а также освобождали от господства онтологических различий «теплого» и «холодного». Производителями тепловой субстанции считались мужчины, поэтому они закалялись в гимназиях, а женщины пребывали закутанными в темную одежду в душных помещениях женской половины дома. Сравнивая стражей со сторожевыми собаками, Сократ указывал на то, что самки не только приносят приплод, но и стерегут стадо. Отсюда он делал вывод, что и женщины способны выполнять функции стражей, если получают воспитание, подобное мужскому.

Вопрос о том, могут ли женщины выполнять в государстве ту же роль, что и мужчины, решается с точки зрения возможностей их природы. Она определяется различием функций мужчин и женщин в деторождении. Однако Сократ считал: «...Если же они отличаются только тем, что существо женского рода рождает, а существо мужского рода оплодотворяет, то мы скажем, что это вовсе не доказывает отличия женщины от мужчины... Напротив, мы будем продолжать думать, что у нас и стражи, и их жены должны заниматься одним и тем же делом»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Платон. Государство // Платон. Соч. Т. 3. С. 250.

Женщина явно отличается от мужчины не только тем, что вынашивает детей, но и своими домашними функциями; она лучше готовит, а также ткёт. Но можно ли отсюда сделать вывод, что мужчины лучше, чем женщины, управляют государством? Участники диалога склонялись к мнению Сократа, что у женщин существуют разные природные задатки. Наряду с тем, что часть из них лучше приспособлены к приготовлению пищи, среди них есть и такие, кто добивается больших успехов в музыке и гимнастике. Стало быть, нельзя исключать эти способности и заранее запрещать женщинам быть стражами. Во имя процветания государства Платон наступил на мужской шовинизм. Нет никаких природных препятствий к тому, чтобы женщины занимались мусическим искусством и гимнастикой. Но что из этого выйдет? Чисто формально собеседники высказали либеральный тезис: «Пусть же жены-стражи снимают одежды, раз они будут вместо них облекаться доблестью, пусть принимают они участие в войне и в прочей защите государства и пусть не отвлекаются ничем другим. Но во всем этом, из-за слабости их пола, женщинам надо давать поручения более легкие, чем мужчинам»<sup>1</sup>.

Такая постановка вопроса вызвана, конечно, не защитой прав женщин. Принцип справедливости суров: каждому свое. Но дело в том, что женщину нельзя содержать как рабыню, ибо она рождает мужчин, способных властвовать. Чтобы порода не испортилась, необходимо хотя бы часть женщин — производителей породистого мужского потомства — поддерживать в хорошей форме и подвергать цивилизационному воздействию.

Греческий «Домострой», по образцу которого был создан и тот, что получил распространение на Руси, включает нечто, удивляющее нас. В нем необходимость семейной жизни обосновывается ссылкой на две противоположные причины — на продолжение рода и особого рода дружественность, возникающие между мужем и женой. Отношения симпатии не сводятся ни к родовым связям, ибо брак предполагает разрыв с кровными родственниками, ни к духовной любви, предполагающей «прогулки при луне» и разговоры на романтические темы. Но «Домострой» не похож, как иногда думают, на пособие по сексологии, ибо его наставления настраивают мужчин на управление самим собой, призывают не путать жену с любовницей. (Признаем, что трудно совместимыми обязанностями современной женщины является необходимость совмещать три различные роли, а именно

<sup>1</sup> Платон. Государство. С. 253.

быть кухаркой, матерью и любовницей. К этому перечню следует отнести также ожидание некой мудрости, благодаря которой женщина оказывает терапевтическое воздействие на закомплексованного мужчину.) Анализируя наставления супругам, написанные греческими и римскими писателями (особенно симпатизировали семье стоики), следует особо подчеркнуть ссылки на «естественность» семьи, ее «метафизическую» необходимость для человека, дружелюбность как достойную, цивилизованную форму признания.

Философы отрицали ценности семейной жизни, ибо считали, что они отвлекают от поисков истины. То, что первыми высказали возражения против семьи именно философы, должно нас насторожить. Наверное, следует более глубоко осмыслить их аргументы. Думается, что ссылки на заботы и тяготы семейной жизни на самом деле означают нечто иное. Ведь преимущества брака в традиционном обществе несомненны. Не только женщина без мужчины, но и мужчина без женщины не могли вести достойную жизнь. Всякий, кто оставался один на даче (т. е. в условиях, приближенных к первобытным) с целью заняться научной работой, быстро понимал, что он платит за отсутствие мелких помех дорогой ценой, ибо вынужден почти все свое время тратить на приготовление завтрака, обеда и ужина. Философы выразили сомнение против брака потому, что видели лучший способ достижения единства в истине, в понятии. По сравнению с ним даже счастливый брак, в котором супруги достигают не только биологического и экономического признания, но и некоего «космологического» единства, слияния двух душ в одно целое, выглядит как недостаточный. Сегодня многие молодые люди понимают брак исключительно как сексуальную и интеллектуальную коммуникацию, и именно это делает их союз непрочным. Современная культура не готовит к несению тягот семейной жизни. Открывая истину о браке, она не предпринимает усилий для необходимой в совместной жизни «дрессуры», поэтому молодые супруги у нас являются, несмотря на знание сексологии и даже наличие романтических ожиданий, самыми настоящими дикарями. Свободные индивиды, каждый на свой страх и риск, ищут и не находят абсолютную формулу счастья. Пренебрежение кажущимися безнадежно устаревшими традициями, автоматическое следование которым обеспечивало прочность брака, является одной из причин нестойкости его сегодня.

Конечно, отказ от традиционных правил в семейных отношениях связан не только с ориентацией на самопознание. Эти правила оказались ненужными в силу распада того пространства, в рамках которо-

го зародилась и воспроизводилась патриархальная семья. Особенно ничтожной в пространстве современной городской квартиры оказалась роль мужчины. Хотя набирает обороты феминистский дискурс, на самом деле в спасении сегодня нуждаются мужчины. Непомерная тяжесть маскулинности, сопровождающаяся невостребованностью традиционных мужских достоинств, приводит к бегству и без того слабого мужского сообщества. Об этом свидетельствует тот факт, что многие мужчины склоняются к перемене пола или к нестандартному сексу.

И сегодня семья рассматривается как необходимость, связанная с продолжением рода, и как государственная инстанция, благодаря которой социальный порядок максимально приближается к человеку. К этому добавляется наследие христианства, которое ввело таинство брака и тем самым отметило сверхприродное и надсоциальное назначение семьи.

### **Христианский брак**

Люди рождены жить сообща, и для этого не нужно никаких искусственных средств — конвенций и договоров. Мы хотим, но не можем жить вместе. Прежде всего само разделение полов и, главное, устройство человеческих гениталий предполагает резонансное единство людей. В жутком определении брака у И. Канта есть доля истины — конечно, не экономической, а антропологической: мои гениталии не принадлежат мне, они часть парной резонансной системы и без другой половины бесполезны.

Отношения мужчин и женщин в рамках родового общества вряд ли были «любовными», однако они были телесными (но, разумеется, не только сексуальными). Женщина готовила пищу, и вообще от нее зависела атмосфера дома. Но не стоит преувеличивать биологическую детерминацию семейности. Человек — существо незавершенное, и у него нет никакого семейного инстинкта. Поэтому существует так много форм брака и семьи. Семья — это искусственная психосоматическая, социальная и символическая иммунная система, в которой выращивается и существует человек. Это, может быть, важнейшая антропотехника, изобретенная человечеством. С ее исчезновением производство человеческого может прекратиться. Поэтому следует думать над тем, где и как будут исполняться те функции, которые были прерогативой семьи. Семья как сфера интимной жизни — это продукт символический, продукт радостной песни, мифа, внушающих веру в возможность лучшей жизни. Отсюда мы должны не только

критиковать семью и сеять апокалипсические настроения, но и дать «полезное заблуждение», способствующее выживанию человека.

Институт брака, сложившийся в античности, достаточно четко определял роли мужчин и женщин и обеспечивал использование семьи для нужд государства. Семья — это экономическая, социальная и воспитательная институция. Вместе с тем, привязанная к пространству дома, она была естественной формой реализации близких и сильных взаимодействий. Римская семья, проживавшая в городе, уже не была, строго говоря, родовой. Муж и жена обладали определенными юридическими правами, были включены в различные социальные отношения. Это делало их отношения более дистанцированными, «отчужденными».

Ветхий Завет манифестировал традиционный, родовой брак, нацеленный на воспроизводство. В Раю Адам и Ева жили в симбиотическом единстве с Богом, пока не доверились третьему, пока не предали Творца. Они не стыдились наготы и, стало быть, не испытывали вождления. Состояние невинности, духовный союз — это и есть радикальный ответ христианства на фантазматические отношения мужчин и женщин. Новый Завет предложил иную модель, в основе которой лежит мистический союз брачующихся с Церковью и Христом. Писание содержит противоречивые указания относительно брака: «И всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (*Мф.* 19:29). «Не уклоняйтесь друг от друга... чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим» (*1 Кор.* 7:5). С этим столкнулся и блаженный Августин, будучи епископом, вынужденный под давлением рассерженных мужей своих прихожанок акцентировать второе наставление, а следование первому объявить гордыней.

Можно отметить следующие особенности христианского понимания брака.

1. В Кане Галилейской церемонию бракосочетания посетил Христос, который помолился, чтобы Отец благословил брачный союз и обеспечил «сожитие» и «чадородие».
2. Брак — это нерасторжимый мистический духовный союз.
3. Женщина выступает в христианстве как Божья премудрость. Брак с нею делает мужчину, рожденного властвовать, более осматрительным. Так позиционировалась княгиня Ольга. Мужчина становится чем-то вроде сына при жене.

4. Признается нечто вроде андрогинности, т. е. наряду с единством разума и души ищется единство тела.
5. Таинство брака — это не только союз людей, но и мистический союз с Христом и Церковью. В браке молодые люди совершают разрыв с родителями и сливаются друг с другом уже не по кровнородственной связи, а по духовной любви. Таинство венчания — это сопричастность: как Церковь повинуется Христу, так и жена — мужу. Символы брака: *венец* — знамение царской власти, но царством супругов станет дом; *чаша* — общность горя и радости, труда и отдыха.
6. Для монахов и монахинь вместо секса — дружба. Если в браке «желательно жить с женой как с сестрой», то в монастыре культивируется дружба. Так возникает довольно своеобразная и временами опасная эротология: складывается культ Девы Марии, догмат о ее непорочности (мать-дева), а Христос воспринимается как небесный жених.

Существуют две альтернативные точки зрения. Согласно одной — христианство одухотворяет брак тем, что освящает его любовью, согласно другой, отстаиваемой Ф. Ницше и В. В. Розановым, одухотворение женщины стало новой формой самообмана. Женщина была вынуждена выдавать себя за идею. Но с идеей невозможно жить на близком расстоянии. А всем, кто живет в браке, можно выдавать медаль «За участие в ближнем бою». Ибо брак — это совсем не виртуальная форма жизни. Теоретизация женщины, сведение ее к Софии Божьей Премудрости сделали ее образ пустым и холодным. Вердикт В. В. Розанова таков: одухотворение брака превратило его в «духовный роман». Он склонялся к домостроевскому варианту, впрочем, смягченному феминистскими идеями. В отличие от «Домостроя» В. В. Розанов считает женщину опорой и главой дома. Но в политике и общественной жизни она не участвует. Ее большая политика — это кухня и спальня. Там она руководит и через них правит. Плохая еда и больные дети, холодная атмосфера в доме — вот главные причины деградации людей. Брак, по В. В. Розанову, — функция рода, а не личности. То, что называют любовью, происходит из полового влечения, обеспечивающего продолжение рода; само соитие — родовой акт; дети — продолжение рода.

Конечно, обе эти позиции — крайности. Попытки жить с женщиной как с сестрой во Христе, с «вечной женственностью», которые в жизни пытались реализовать монахи и такие тонкие романтические



люди, как В. С. Соловьев и А. А. Блок, вели к отсутствию детей. А стремление «оязычить» брак привело к современному пониманию связи мужчины и женщины, как исключительно сексуального партнерства.

Все философские теории, будь то христианского или языческого толка, надо рассматривать на фоне реального изменения как института, так и этоса семьи в повседневной жизни. И именно ее эволюция определяет то, каким становится брак в реальности. Например, «Домострой», которому на практике следовали наши предки, был лишь незначительно модифицированным институтом греческого, т. е. языческого брака. Но и без поэтизации женщины с ней нельзя жить. Ведь женщина для нас, мужчин, — это всегда фантазм. И надо оценить, что лучше: рассматривать ее как идею или как источник эротических наслаждений. Это каким-то образом и совмещает концепция любви.

Так становятся возможными опять два подхода, но отличающиеся от первой дилеммы. Теперь речь идет о респонсивности идеи и жизни, мужского фантазма и женской реальности, теории и повседневности. Между тем неверно было бы сводить христианский брак к «духовному роману». На самом деле это случилось в интеллектуальной среде в XIX в. Христианство, интенсифицировавшее «пастырство плоти», сконструировало весьма сложную игру, в которой секс объявлялся греховным и вместе с тем не только не подавлялся, но даже интенсифицировался. Это произошло благодаря открытию эротического воображения. Средневековые «ведьмы» на самом деле вовсе не летали на Лысую гору и не участвовали в оргиях. Все это было плодом их воображения. При этом поражает единство «ведьм» и инквизиторов: среди множества вопросов, которые можно было бы задать таким экзотическим существам, охотно обсуждался, как правило, один и тот же.

Темное начало в человеке, которое греки и римляне стремились нейтрализовать жесточайшей телесной дисциплиной и практиками управления собой, было использовано в христианстве под названием греха. Он стал необходимым началом, и недаром свобода воли по существу означала право на грех. В чем же состояла позитивность практики греха и покаяния? Думается, что она действует еще и сегодня в немногих прочных семьях. Причем даже в таких, которые не придерживаются системы религиозного воспитания. Современные мужчины и женщины инстинктивно понимают, что жизнь, основанная на формальной справедливости, непрочна, как фарфоровая посуда. Стоит одному нарушить «договор», другой может потребовать удовле-

творения ущерба. Но в результате жизнь расколется на две половины и больше уже не склеится. Единство возможно при условии покаяния, которое, собственно, не исключает, а предполагает «грех». В повседневной практике сегодня их игра выглядит примерно так: мужчина приходит домой поздно и навеселе и подвергается моральному осуждению, зато наутро в порядке покаяния он моет посуду и бежит за покупками. Если человек чувствует себя безгрешным, то как им можно управлять?

Буржуазное общество открыло новый опыт признания, связанный с институтом собственности. На это впервые обратил внимание Гегель, который в «Иенской реальной философии» описал брак в понятиях не христианской любви, а захвата, владения, договора, права и собственности. Это значительное, но оставшееся незамеченным изменение философии семьи. Семья тем отличается от сообществ, целью которых является поиск истины, что она выступает аренной специфического опыта признания. Если рассмотреть проблему так называемых семейных скандалов, то можно заметить, что там, где их не смешивают с научными дискуссиями, они, разражаясь и утром и вечером, как это ни парадоксально, не разрушают, а укрепляют семью. Со стороны интеллигентному чувствительному человеку такая жизнь, иногда сопровождаемая битьем посуды, покажется невыносимой. Но если бы он посоветовал такой паре как можно скорее развестись, то, вероятнее всего, получил бы совет не лезть не в свое дело. Ставшие рабами привычки, такие люди считают скандал нормальной формой жизни и даже могут уверять остальных, что они по-настоящему счастливы. Привычка — великое дело. Она, пожалуй, даже надежнее истины. Интеллектуалы рассматривают скандал как вышедшую из-под контроля разума дискуссию о природе мужчин и женщин. Но будем честными: разве об истине идет речь, разве главным в семейной разборке является не борьба за то, кто скажет последнее слово? Мужчина и женщина проявляют себя при этом не как «идеи» и «сущности», а как живые существа, ведущие борьбу за взаимное признание.

Можно выявить несколько форм такой борьбы. Исходная характеризуется непосредственным, по-детски инфантильным отстаиванием собственных интересов, которые провозглашаются как императивы. Раньше в таких спорах брал верх мужчина, «рожденный властвовать», который говорил: я — мужчина, и я есть истина. Затем истиной стала женщина, заплатившая за это тем, что была превращена в идею. Ей поклонялись, посвящали стихи, обещали райское наслаждение,

затем просили стирать белье и готовить еду. Сегодня речь идет о поисках форм взаимного признания друг друга. Многие считают лучшей формой такого признания любовь. Но у нее есть свои проблемы: она легко переходит в ненависть, под видом ее может проявляться стремление к обладанию и господству. Поэтому лучше всего искать такие формы взаимного признания, которые были бы рациональными и выражались предъявлением друг другу претензий, даже ультимативных (ультиматум — это все-таки не телесное повреждение, нанесенное в порыве страстной ненависти, которую испытывает обманутый влюбленный).

### **Мужское и женское в современном обществе**

В истории культуры выделяются две стратегии формирования душевных процессов. Одна из них связана с искусством жизни и была обозначена в последних лекциях М. Фуко как «забота о себе». Другая — с научным анализом дискурсов о духовном, главной задачей которых стало формирование определенного типа субъекта, способного к производству знания, выступающего в самом широком смысле как власть. Примером первой может служить искусство любви, изложенное Овидием, а второй — психоанализ, который продвинул знание в область не просто запретного, но и вообще неосознаваемого.

Искусство любви складывалось как обобщение опыта поколений и было лишено морализаторского обличения, научного интереса или экономической целесообразности. В нем наслаждение ценилось само по себе и выше всего; изучались средства его достижения и сохранения. Наставления Овидия обобщали опыт покорения женщин и давали в руки нечто вроде методики, содержавшей некоторые правила любовной игры, вступление в которую вызывало и интенсифицировало соответствующие чувства. Современная цивилизация заменила искусство любви знанием. При этом оно становится трудноразличимым. Современные романы свидетельствуют о том, что любовь стала формой познания, а ревность — исследованием. Мужчины и женщины образуют замкнутые семиотические миры, и нравится тот, кто наиболее успешно пользуется знаками того или иного мира. Познание самым тесным образом связано с признанием: говорить истину значит признаваться и тем самым открывать возможность власти. Все это, конечно, сильно отличается от платоновской теории истины, где речь шла о раскрытии сокрытого. Современная же истина не столько открывает, сколько закрывает, возводит границы и барьеры, которые, собственно, и образуют саму почву власти.

Признание имеет двоякий характер: человек признается как член общества, группы, семьи, как нравственное, ответственное существо. Метафизика признания несомненно приоткрывает и другие важные стороны нашей жизни, основанной на признаниях дома родителям, в школе — учителям, в государстве — авторитетным органам. Совершенно отчетливо функция признания выражена в психоанализе. Терапевт вовсе не озабочен открытием тайных сторон сексуальности, а преследует скорее противоположную задачу — создание эффективной защиты, выполняющей контролируемую и управляющую функции. Таким образом, совершенно очевидна связь психоанализа с основной задачей цивилизации душевных явлений: не только не подавлять, но, наоборот, интенсифицировать телесные желания, создавать зоны высокого напряжения между моральными запретами и телесными влечениями, использовать возникшую энергию в общественных интересах.

Именно в ходе развития психоанализа современное общество превратилось в общество перверсий, в «больное общество» (Э. Фромм). Избавившись от пуританства и лицемерия, оно стало жить производством разного рода аномалий и отклонений. При этом ничто не является запретным, если выражается открыто, познается и контролируется. Следствием научной дискурсивизации секса стала маркировка всех его сфер, констатация мельчайших подробностей. Для этого требовался все возрастающий материал об интимных отношениях людей. Именно с этим было связано развитие психоанализа, который поднял на невиданную высоту старую технику признания в форме исповеди. Сам З. Фрейд считал психоанализ формой эмансипации. Однако по мере институализации психоанализа и расширения порнографии возникла экономическая необходимость в увеличении круга лиц с различными отклонениями. Становление наук о сексе изначально было связано с управлением и контролем. Поэтому психоаналитик, вырывающий признание о запретном, о неосознаваемом, не столько открывает истину, сколько продуцирует новую реальность. Это связано с тем, что современное общество удерживает порядок не запрещением желаний, а, напротив, их интенсификацией. Индустрия наслаждений не имеет ничего общего с разного рода притонами и тайными местами разврата, которые существовали в прошлом. Она отличается созданием и насаждением нового порядка там, где его раньше не было. В этом отчетливо проявляется тенденция цивилизации конструировать новое сексуальное тело и овладевать им путем контроля за наслаждениями, т. е. создавать новую реальность и угнетать ее.

Человек — существо символическое, и поэтому независимо от того, с каким набором хромосом он рождается, различие между мужским и женским устанавливается в каждую эпоху и в каждой культуре по-разному. При этом, если раньше объяснение полового диморфизма состояло в ссылке на природу и биологию человека, сегодня важное значение придается социальной среде, в которой происходит воспитание людей — как мужчин, так и женщин. Поэтому уверенность в том, что некто является мужчиной или женщиной, на самом деле скрывает длительную дрессуру, которая не сводится к прямым указаниям типа «ты — мужчина» или «ты — женщина», а включает разнообразные дисциплинарные и символические практики. Конечно, и самосознание играет важную роль, но возможность метафизического сомнения, заложенная в нем, стала одной из причин кризиса, который проявляется в том, что сначала женщины, а теперь и мужчины восстали против идеалов мужественности и женственности, прежде не подвергавшихся сомнению. Наиболее ярко это проявляется в разного рода юридических казусах, когда взрослый пытается опротестовать пол, приписанный ему при рождении, или когда люди обращаются к врачам с просьбой об изменении пола. Кризис твердых разграничений мужского и женского связан также с открытиями этнографии, описавшей различные формы половой дифференциации, в которых не признается приоритет мужчин. Сама эта дифференциация стала осознаться не как продукт природы или экономики, а как результат принятия тех или иных правил языковой игры, в соответствии с которыми осуществляются воспитательные практики, направленные на производство «игроков» — мужчин и женщин. Как куклы или фигуры в игре, они являются знаками, несущими то или иное значение, и этот семиотический порядок определяет то, что прежде называли чувствами и переживаниями. Так, вовсе не эротическое влечение является тем первичным фактором, который четко и независимо от сознания людей разделяет их на мужчин и женщин. На самом деле оно возникает и интенсифицируется для обслуживания культурно-символической дифференциации. Красивая женщина — это та, которая лучше других овладевает и пользуется знаками женственности. Соответственно мужчина — томный красавец с сигаретой в зубах — явное порождение рекламной продукции, ставшее эталоном для женщин, ввергающим их невинные души в темную страсть. Любовная игра, в которую человечество азартно играет несколько столетий, сегодня, кажется, вызывает усталость. Мужское и женское не без старания поэтов и философов превратились из реалий в симво-

лы. Мужчины-поэты создавали все более возвышенный образ женщины, но не смогли ужиться с Прекрасной Дамой, а лишь поклонялись ей на расстоянии. Да и женщины, не будучи Истиной и Идеалом, а будучи покладистыми существами, ориентированными на сохранение жизни и поэтому покорно воспринявшими этот идеал, выдававшими себя за него, как кажется, пострадали от этого. Чем более возвышенные разговоры вели о них мужчины, тем хуже становилась совместная жизнь. Аналогично, идеал мужественности — хозяина дома, воина, рыцаря, бизнесмена, даже приукрашенный в последнее время символами «ковбоя», «супермена» и, наконец, «терминатора», стал невыносим для женщин, усмотревших в нем пропаганду мужского господства, да и для самих мужчин. На словах они еще выполняли господствующую роль, а на деле их место в культуре стремительно сужалось. Парадоксально, но пик символического прочтения мужчины-Отца совпадает с падением реальной роли отцов в семье. Женщины начали свое наступление на рынок труда еще в XIX в., и если раньше они боролись за право быть студентками, медиками, юристами, писателями, то сегодня становятся спортсменами и космонавтами. Изменения в структуре разделения труда привели к изменениям в семье, которая перестала быть полноценной экономической ячейкой, где мужчины выполняли тяжелую работу, женщины — домашнюю, а дети помогали тем и другим. Сегодня мужчина остается лишь символом рациональности, стойкости, трудолюбия, так как дома он лежит на диване и смотрит телевизор. Если раньше быть мужчиной означало властвовать, то сегодня в семье явно доминируют женщины, и дети воспринимают отца как пустого и никчемного человека. Если обратиться к современной литературе, то можно заметить, что место фрейдистского отца в сознании современного человека стала занимать мать.

Феминистская критика мужского господства кажется безупречной почти во всех вариантах, идет ли речь о профессиональных, социальных и политических правах, о засилье мужских метафор господства и подчинения в культуре, о присущей женщинам рассудительности и мягкости, способствующей примирению и сохранению живого. Однако женские движения захлебнулись благодаря волне протеста, которую они неосмотрительно и воинственно подняли. Дело в том, что наряду с университетским феминизмом в обществе реально происходит феминизация мужчин и «омужествление» женщин. Это проявляется в разрушении прежних ограничений в трудовой деятельности. Сегодня женщина работает столь же много и самозаб-

венно, как и мужчина. Характер труда уравнивает их психологию и физиологию. Те и другие в равной мере посещают спортивные залы, чтобы восстановить силы. Неудивительно, что осознание сущности как заключительная фаза поиска идентичности сегодня сводится к сексуальности. Если раньше мужчина в процессе становления вынужден был отрицать женоподобность в самых разнообразных формах, включая в том числе и грубость манер, то сегодня естественное пространство мужского мира стремительно сужается или приобретает искусственный характер. Возрождение исторически изжитых мужских союзов, основанных на дружбе, сегодня вряд ли возможно в силу индивидуализма, культивируемого в мегаполисах. Однако поиски мужской сущности не смогут увенчаться успехом, если не удастся создать социальное пространство для ее воплощения.

Исчезновение с арены истории грубого самца или мужского шовиниста делает непонятной шумиху феминизма. Сегодня в спасении и сохранении нуждаются не столько женщины, сколько мужчины. Биологически менее приспособленные к выживанию в стрессовых условиях, осуждаемые и проклинаемые за стремление к господству, наконец, лишённые семейных и даже родительских прав, ибо в случае разводов детей оставляют, как правило, у матери, мужчины обречены на жалкое существование. И как бы мужественно ни выглядели на экранах, рекламных плакатах и даже в жизни все эти мужественные ковбои, рэмбо, супермены, все это глинаец, скрывающий страх из-за утраты мужественности. Неудивительно, что началось повальное бегство с тонущего корабля. Те, кого раньше называли содомитами и гомосексуалистами и кто сегодня называет себя «голубыми» или «геями», возможно, придумали единственную эффективную стратегию самосохранения. Конечно, если быть последовательным, то осознание пениса как орудия угнетения, а не наслаждения, должно привести к отказу и от гомосексуализма. Дискурс не меняет своей природы от изменения субъектов, более того, он сам в процессе развития вырабатывает правила производства субъектов нового типа. Поэтому в мире однополый любви ничуть не меньше проблем, чем в вечерних скандалах и утренних разборках между мужчинами и женщинами.

Сегодня азартная игра с сексуальностью проводится в неизмеримо более широких масштабах, чем раньше. Где бы ни собрались люди, там непременно заходит речь о сексуальных проблемах. Они думают о них наедине с собой и рассуждают в общественных местах. Первоначально это интерпретировалось как эмансипация. Однако, как заметил М. Фуко, чем больше люди говорят о них, тем в более

сильной зависимости от них они оказываются. Парадоксально и то, что сегодня пропагандируется не только здоровый супружеский секс, но и прежде недозволенный и осуждаемый как извращенный. Широкое распространение пропагандирующей его порнопродукции, как ни странно, необходимо для поддержания порядка в современном обществе. Конституировав человека как сексуально озабоченное существо, цивилизация вынуждена интенсифицировать его эротические переживания. Во многом это связано с разрушением прежних связей между людьми. Выпав в ходе урбанизации жизни из традиционных семейно-родовых связей, очутившись в изолированном жилище современного мегаполиса, человек стал чувствовать тоску по прежнему единству, которое казалось ему ранее ужасной зависимостью. Но он уже не может обрести прочных связей с другими и вынужден прибегать к фантазмам.

Любовь, все более странная и извращенная, занимает все большее место в книгах и фильмах. Стратегия сохранения порядка в этих условиях приобретает весьма опасный характер. Для того чтобы управлять, приходится ввергать в соблазн запретного, ибо, поддавшись ему, человек становится более послушным и управляемым: чем более необузданным фантазиям люди отдаются у себя дома, тем с большим смирением они выходят на работу. Нет более банальных и смиренных людей, нежели развратники, осознающие свою страсть. Поэтому современная массовая культура практикует весьма изощренные способы игры с запретным; даже порнопродукция становится способом сохранения равновесия между искусственно стимулируемыми первверсивными желаниями и самосохранением общества.

### **По ту сторону власти и сексуальности**

Сегодня популярна критика гуманизма и провозглашается лозунг «смерти человека». Обычно полагают, что это зачеркивает проект антропологии, ибо человек рассматривается не как субъект разумности и моральности, а как ансамбль институциональных структур и технологий, которые делают его возможным. На самом деле такой проект оказывается антропологическим, хотя в нем утверждается «смерть человека». Бессмысленно рассматривать общество в качестве некой абстрактной сущности, существующей вне и помимо индивидов, ибо оно интегрировано в самые интимные уголки их души и тела. Все это позволяет утверждать, что «смерть человека» есть не что иное, как отрицание гуманистической установки, основанной на вере в то, что



человек способен ограничить власть разумностью или моральностью. Напротив, власть делает человека таким, какой ей нужен. Чтобы исправить человека, необходимо вылечить общество.

Философы эпохи Просвещения считали общество продуктом конвенционального соглашения людей, изнуренных анархической борьбой всех против всех. На самом деле социальный порядок шире, чем власть в форме права или политики, и определяет условия возможности что-либо познавать, оценивать, говорить и чувствовать. Этот порядок проявляется в категориальных структурах философии, научных классификациях и даже в визуальных кодах искусства. Поэтому невозможно открыть власть в ее чистом виде или постичь ее последние цели или причины. Сущность власти ускользает от всех, и поэтому нельзя доверять даже собственным очевидным столкновениям с нею. Она в принципе не является чем-то, на что можно указать пальцем. Такая позиция оказывается неприятной во многих отношениях. Во-первых, она исключает возможность каких-либо путей или революций, в основе которых лежит представление о концентрации власти в руках узкого круга лиц, локализованной в определенных институтах и т. п. Во-вторых, она пессимистически настраивает относительно возможности как-то улучшить власть. Эти проблемы заставили М. Фуко искать новую стратегию субъекта в его игре с неуловимой, анонимной и вместе с тем всепроникающей властью. Слишком наивно думать, что можно ухватить власть в ее сущностной форме и таким образом исправить и легитимировать ее эмпирические формы. Власть функционирует как совокупность микроскопических и анонимных структур, определяющих мысли и представления человека, интегрирующих его анархические спонтанные переживания и желания в коллективное тело государства.

Исследованию «микрофизики власти» в следах и эффектах так называемых «дисциплинарных пространств» общества — в тюрьмах и больницах, в школах и казармах — посвящены работы М. Фуко. Человек определяется им не как субъект, т. е. господин, а как марионетка власти: Человек, о котором говорят и к освобождению которого призывают, с самого начала выступает результатом угнетения, гораздо более древнего, чем он сам. Его душа живет в нем и задает экзистенцию, которая сама есть сцена господства, где исполняется власть над телом. Точно так же душа — это инструмент политической анатомии, темница тела.

Надзирающая и наказывающая власть воплощена в тюрьмах и больницах, школах и казармах, монастырях и университетах. Зада-

ча этих дисциплинарных пространств состоит в том, чтобы путем точечных чувствительных воздействий на тело добиться подчинения индивидуального тела коллективному, сделать душу индивида подобием общественной машины. Если у Т. Гоббса и других философов эпохи Просвещения власть является результатом общественного договора и добровольных ограничений, принимаемых с целью самосохранения, то у М. Фуко порядок сам формирует своих субъектов. Это переворачивает традиционную политическую антропологию. М. Фуко стремился постичь материальную инстанцию угнетения в ее конституирующей функции. Это противоположно тому, что исследовали Т. Гоббс в «Левиафане» или общая теория права, для которых проблема состояла в том, чтобы вывести из множества разнонаправленных индивидуальных волей единое государственное тело.

Этот поворот в политической антропологии приводит к деконструкции всей практической философии эпохи Просвещения. Например, в «Истории сексуальности» М. Фуко показывает неоправданность надежд на сексуальное освобождение при помощи психоанализа. Напротив, именно он закабляет человека гораздо эффективнее, чем прежние негласные нормы и запреты. Такова эволюция власти: от права на смерть и телесное наказание к надзору и далее к формированию внутренней самодисциплины и самоконтроля за своими душевными аффектами. Чем интенсивнее человек озабочен сексуальными проблемами, чем больше он интересуется и практикует психоаналитическое просвещение, тем сильнее он подпадает под власть психиатрической инквизиции и вынужден признаваться в том, чего даже сам в себе не знает и не подозревает. Очевидна квазиполицейская функция психоаналитика, который внедряет общепринятую рациональность в самые интимные уголки человеческой души. Это пример того, как понятие освобождения выполняет на практике порабощающие и угнетающие функции<sup>1</sup>.

Несомненно, теория власти М. Фуко проблематична. Основной ее смысл связан с пониманием того, что разум вовсе не занимает в общественном пространстве привилегированного места, из которого он может наблюдать и осуждать историю. Он сам зависит от того, что выступает условием угнетения. Таким образом, и «археология» вовлечена в эту игру и определяется в зависимости от власти. Более того, она диагностирует далеко не все дифференциации знания-власти.

---

<sup>1</sup> См.: Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 170.

Например, она пренебрегает теми различиями искусства и техники, на которые опирался М. Хайдеггер, авангарда и рынка, на которые указывают сторонники постмодернистской эстетики.

М. Фуко рассматривал человека в горизонте возможного бытия: я — это другой, я не то, что обо мне говорят. Он постоянно стремился по-другому увидеть то, что есть, и то, что кажется очевидным, и это означает также, что то, что есть, могло или может быть иным. Он называл свою теорию продуктивным пониманием свободы и говорил о возможной возможности, открывающейся при переходе за границы общепринятого и нормального и обнаруживающей головокружительную пустоту, закрываемую общественным принуждением, в которой только и может по-человечески жить человек. В своей генеалогии он показывал, что вещи возникали случайно и что, хотя они имели основания появиться, в этом не было жесткой неизбежности.

Так сходятся поиски нулевого пункта исторического становления, генезиса в генеалогии и археологии М. Фуко и пустого пространства в его утопии свободы как перехода в мир возможности, как возможности быть другим. Однако постоянная кристаллизация возможности в действительность, сопровождающаяся различениями разумного и неразумного, нормального и ненормального, не оставляет пустоты. Собственно, всякая программа, даже если это утопия, т. е. нечто, относящееся к пустому пространству, ведет за собой закон и порядок. Сам М. Фуко, как человек и мыслитель, по-видимому, это понимал достаточно хорошо и стремился обеспечить свободу необходимости выбора. При этом М. Фуко далек от «экзистенциальной серьезности». Он считал, что подлинное философствование не чуждо желанию и фантазии, иллюзии и мечтательности, ибо истина как бы находится в другом мире, в то время как наш реальный мир уже охвачен сетями власти. Философствовать — это значит пытаться изменить сами рамки и нормы мышления, которые мешают жить по-другому, чем это принято. М. Фуко далек от манихейского понимания мира как юдоли зла, но постоянно напоминает об опасности власти, которой можно избежать. В этом состоит, можно сказать, оптимизм политической антропологии М. Фуко.

В надежде хоть как-то гуманизировать человека после опустошительных мировых войн XX в. все стали заботиться о правах человека и его комфорте, о спасении природы и культивировать любовь к высокому искусству. Наоборот, по мнению Ж. Бодрийара, спасение людей приходит не со стороны позитивного, а со стороны негативного: катастрофы, эпидемии, наркомания, психические расстройства, терро-

ризм и другие формы зла — только они уничтожат наиболее распущенных и образумят наиболее рассудительных людей. Книги Ж. Бодрийара направлены как бы поперек течения времени. Как будто проснувшись после тяжелого похмелья, философ с ужасом оглядывается вокруг и вспоминает вчерашнюю оргию.

Современный человек живет в стерильной обстановке (общество стало гигантским профилакторием), утратил способность сопротивляться вирусам. Стали исчезать люди, способные переживать чувство ответственности за происходящее. Рынок стимулирует кипучую деятельность, ускоряет обращение товаров и денег, но при этом утрачивает связь с тем, ради чего все это, собственно, должно происходить. Он стимулирует движение ради движения. Рыночная экономика порождает мобильного индивида, который осваивает весь мир в поисках выгодных сделок. Он приводит в движение товары, деньги и идеи. Но сегодня это похоже на то, как мотор начинает работать вразнос: выключено зажигание и прервана связь с трансмиссией, однако топливо сгорает в результате перегрева стенок цилиндров. Так и рынок начинает работать сам на себя и буквально все оценивать скоростью циркуляции. Он уже не регулируется даже законом стоимости, и сегодня мало кто понимает причины скачков индекса Доу-Джонса, потому что никто не знает, сколько стоит доллар «на самом деле». Товары продаются по принципу «дороже, чем дорого», а деньги, утратившие связь с материальным обеспечением, становятся чисто спекулятивным знаком, символическим капиталом.

Ж. Бодрийар одним из первых указал на то, сколь странным образом функционирует современная экономика. Кризис 1987 г. на Уолл-стрит, наконец, события 1997 и 1998 гг. на биржах Азии, России и Южной Америки — все это финансовые кризисы, которые порождаются не какими-то деструктивными процессами в реальной экономике. Этим они резко отличаются от кризиса 1929 г., который был вызван просчетами в промышленном производстве. Если раньше деньги обесценивались вслед за снижением материального богатства, то теперь, наоборот, товары обесцениваются вследствие финансовых махинаций. Это означает, что сегодня деньги функционирует как знаки, которые уже не обеспечиваются реальной стоимостью и не регулируются трудом и богатством. Сколько «на самом деле» стоит доллар, не знает никто. Идея золотого или иного натурального обеспечения денег сегодня кажется чересчур архаичной. Однако отрыв от закона стоимости приводит к тому, что экономика превращается в чистую спекуляцию, в производство и циркуляцию символической продукции.

Глубочайшие изменения произошли в сфере искусства. Бросается в глаза смешение форм и стилей. Вместо дискуссий между представителями различных непримиримых направлений сегодня царит полное безразличие к различиям, и они воспринимаются как сами собой разумеющиеся буквально на одном полотне, одна половина которого может быть выполнена в классической, а другая — в постмодернистской манере. Искусство перестало творить идеальные образы, выражающие идеалы красоты. Оно всегда с чем-то соотносилось: с «самими вещами» или с вечными ценностями. Во всяком случае, оно отличалось от повседневности и уводило в мир прекрасного. Поэтому у него была своя территория: картинная галерея, музей, наконец, место в комнате, где человек отвлекался от «злости дня», где взор его отдыхал, созерцая красивые изображения. Современное искусство сформировалось как протест против резкого разделения прекрасного и безобразного, культурного и некультурного. Наряду с растворением вещей в искусстве происходит растворение искусства в вещах. Перечеркнув границу утопии и реальности, оно исчезает само. Таким образом, есть какая-то связь дизайна и акций авангардистов, протестовавших против производства прекрасных произведений, которыми может наслаждаться утомленный повседневными делами человек, против места и времени, отведенных искусству: выставочных залов и музеев, театров и концертов, которые посещаются в свободное от работы время. Как бы высокомерно мэтры современного искусства ни относились к дизайнерам и модельерам, они делают общее дело — воплощают эстетические каноны в реальность и этим способствуют исчезновению как реальности, так и искусства. Эстетическое, по мнению Ж. Бодрийара, теперь уже ничего не выражает ни вне человека, ни внутри него. Оно соотносится с самим собой и тоже становится похожим на работающий вразнос механизм. Циркуляция стилей и форм, смена моды заменяет проблему оправдания и обоснования, которая раньше соотносила изменения в искусстве с изменениями социально-культурных парадигм, ломкой мировоззрения и самопонимания человека.

Трансэстетическое искусство становится развитием роскоши, и такой же роскошью становится дискурс об искусстве. Но искусство исчезает в статусе иллюзии, в утверждении своего собственного места, где на вещи распространяются игровые правила, где фигуры, линии, цвета утрачивают свой смысл и становятся носителями идеального. Искусство исчезает как символический пакт, благодаря которому вещи исчезают ради высших эстетических ценностей, которые называ-

ются культурой. Нет никаких основополагающих правил, критериев суждения и удовольствия. В искусстве больше нет Бога, которого оно стремилось изобразить. Или, используя другую метафору: нет больше «золотой меры» эстетического суждения и наслаждения.

Искусство живет в стадии ускоренной циркуляции и не успевает обмениваться на реальные переживания. «Произведения» не могут больше обмениваться ни на более высокие, ни на более низкие ценности. Они не соотносятся больше с внутренней сложностью, составляющей силу культуры. Мы не можем их больше читать, мы открываем их на основе противоречивых критериев, ибо нет больше ничего противоречивого. «Новый экспрессионизм», «новый абстракционизм», «новая фигурация» — все сосуществуют рядом друг с другом в тотальной индифферентности. Поскольку все они не являются чем-то самобытным, постольку могут сосуществовать в одной культурной плоскости и восприниматься как равнозначные.

Мир искусства, по Ж. Бодрийару, представляет своеобразное зрелище. Как будто то, что развивалось и совершенствовалось веками, разом растворилось и отреклось от накопленных богатств. Как будто что-то заиклилось и, не в силах превзойти себя, возвращается все скорее. Ступор живых форм искусства при ускорении темпа циркуляции оборачивается вариацией прежних форм, что само по себе губительно для жизни. И это логично: где ступор, там и метастазы. Когда живые формы закостеневают, когда генетические правила игровых мутаций больше не функционируют, начинается размножение больных клеток. В целом можно интерпретировать беспорядок современного искусства как распад общего эстетического канона, а последствия этого можно наблюдать на примерах нарушения генетического кода.

На пути к освобождению форм, линий, цветов, понятий, смешению всех культур и стилей все общество обретает эстетический характер; требуется подъем всех форм культуры без отрицания контркультуры: праздник всех моделей презентации и антипрезентации. Если раньше искусство оставалось в своей основе утопией, то сегодня утопия реализуется: благодаря масс-медиа все становится потенциально креативным. Осуществляется даже антиискусство как наиболее радикальная утопия.

Современное сексуальное тело разделяет судьбу искусства. Эту судьбу Ж. Бодрийар называет транссексуальностью в смысле трансвестивности, игры смешения половых признаков (в противоположность прежнему обмену мужского на женское), основанной на сексуальной индифферентности, изменении пола и равнодушии к сексу

как наслаждению. Прежде сексуальное было связано с наслаждением, и это стало лейтмотивом освобождения. Транссексуальное характеризуется тем, что в отношениях полов речь идет об игре знаками формы, жестов и одежды. Будь то хирургические (пересадка и изменение органов) или семиургические (перекодировка знаков в процессе моды) операции, речь идет о протезах. Сегодня судьба тела состоит в том, чтобы стать протезом. Весьма логично, что модель транссексуальности повсюду занимает ведущее место.

Как потенциально биологические мутанты, все мы потенциальные транссексуалы. Но речь не о биологии. Мы транссексуалы прежде всего, символические. Возьмем Майкла Джексона. Он является наиболее редкостным мутантом. Совершенная и универсальная смесь: новая раса, в которой соединяются все расы. Он создал себе новый облик, осветлил кожу и перекрасил волосы, создал из себя искусственное андрогинное существо, стал эмбрионом разнообразных мутантных форм, которые были порождены разными расами, живущими на Земле. По мнению Ж. Бодрийара, мы все андрогины искусства и секса, мы не имеем больше никаких эстетических или сексуальных преимуществ<sup>1</sup>.

Миф о сексуальном освобождении живет в реальности в разнообразных формах, но в воображении доминирует транссексуальный миф, включающий своеобразную игру андрогина и гермафродита. После оргии сексуальной революции появился трансвестит. После жадного распространения всяких эротических симулякров наступил транссексуальный кич во всем блеске. Постмодернистская порнография в результате своего театрального распространения утратила амбивалентность. Вещи меняются и, будь то секс или политика, становятся частью субверсивного проекта: если Чичолина в итальянском парламенте представляла нечто неординарное, то потому, что транссексуальное и трансполитическое являются в повседневности ироническими индифферентностями. Этот еще недавно немислимый успех доказывает, что не только сексуальная, но и политическая культура оказалась на стороне трансвеститов. Целый ряд престижных профессий современного общества предполагает для претендентов смену «натуральных» сексуальных ориентаций.

Возражая М. Фуко, Ж. Бодрийар считает, что эта стратегия стирания знаков пола, изгнания наслаждения посредством его инсценировки гораздо более действенна, чем старое доброе подавление или

<sup>1</sup> См.: *Бодрийар Ж.* Прозрачность Зла. М., 2003. С. 35.

запреты. В противоположность им больше не признается тот, кто их профилирует, так как всякий без исключения подпадает под эту стратегию. Режим трансвестивности становится порядком нашей повседневности, которая прежде была основана на поисках тождества и дифференциации. Мы уже не имеем времени искать в архивах памяти или в проектах будущего свою идентичность. В качестве инстанции идентичности выступает публичность, которая мгновенно верифицируется. Этот путь нездоровый, хотя он направлен на состояние равновесия, ибо предлагает некое гигиеническое идеальное состояние<sup>1</sup>.

Так как собственная экзистенция не является больше аргументом, остается жить явлениями: конечно, я существую, я есть, но при этом я есть образ, воображаемое. И это не просто нарциссизм, но некая внешность без глубины, когда каждый сам становится импресарио собственного облика. Этот внешний облик подобен видеоклипу с небольшим разрешением, который вызывает не удивление, а специальный эффект. Современный облик опирается не на логику различия, он не строится на игре дифференциации, он сам играет ею без веры в нее. Он индифферентен, предлагает себя здесь и сейчас, а не завтра и потом.

Кибернетическая революция показала амбивалентность мозга и компьютера и поставила радикальный вопрос: кто я — человек или машина? Далее следует революция в биологии: кто я — человек или клон? Сексуальная революция в ходе виртуализации наслаждения ставит столь же радикальный вопрос: кто я — мужчина или женщина? Политические и социальные революции, прототипы всех остальных, поднимают вопрос об использовании собственной свободы и воли и последовательно подводят к проблеме: в чем, собственно, состоит наша воля, чего хочет человек, чего он ждет? Вот поистине неразрешимая проблема! И в этом парадокс революции: ее результаты вызывают неуверенность и страх. Оргия, возникшая вслед за попытками освобождения и поисками своей сексуальной идентичности, состоит в циркуляции знаков. Но она не дает никаких ответов относительно проблемы идентичности.

## Культура еды

Рекламные клипы с томными красавицами, сладострастно сосущими шоколад, не являются выражением другой страсти. Любители вкусного действительно получают «райское наслаждение». Итак, малень-

---

<sup>1</sup> См.: *Бодрийар Ж.* Забыть Фуко. СПб., 2000. С. 44.



кая округлая конфета в хрустящей обертке. Мы снимаем обертку и вдыхаем аромат шоколада, которым пропитана бумага. Запах усиливается по мере того, как конфета приближается к нашему носу. Мы складываем губы колечком, предвкушая удовольствие, и мягкими, сразу же пропахшими шоколадом пальцами кладем ее в рот. Язык подхватывает маленькую круглую пиллюлю и ласково обсасывает ее. Небо слегка щиплет, гортань слегка дрожит, набегают слюна, растворяющая сладость, и мы принимаем ее целиком. Первый слабый глоток — и пик наслаждения проходит, уступая место томному сосредоточенному насыщению. Сладость еще путешествует по пищеводу, а мы уже готовимся принять новую порцию шоколада.

Цивилизационная роль способов, правил и ритуалов еды не ограничивается примитивным распределением ее между членами общества согласно занимаемым ими местам и не сводится к этикету, укрощающему инстинкты. Разного рода воздержания и посты предполагают как внутреннюю готовность, так и внешнюю санкцию, одобряющую или не одобряющую воздержание в то или иное время. На самом деле в совместном принятии пищи одни дают, а другие берут, и это тоже не сводится к этике дара и формированию чувства солидарности и благодарности. Давать и брать пищу — это тонко организованные стратегии поведения, в которых как гость, так и хозяин достигают некоего равновесия. Хозяин копит лучшую пищу с тем, чтобы пригласить гостей и получить удовольствие вместе с ними. С одной стороны, кажется, что гости играют в застолье подчиненную роль; они не могут осуждать ни поданную пищу, ни обхождение за столом. Принимая приглашение, гости исполняют акт признания по отношению к хозяину. С другой стороны, приглашенный тоже может занять властную позицию и отказаться, считая ниже себя сидеть за одним столом с чужими. Но даже если речь не о знатном госте, все равно почетен любой гость. Тот, кто просил и получил гостеприимство, кто бы ни был он по своим социальным, этическим, профессиональным характеристикам, безусловный господин в доме, и все стараются ему услужить.

Дающий и берущий попадают в отношения подчиненности, поскольку один задает, а второй принимает образ другого. Само угощение задает некую телесную схему исполнения традиции, которой, собственно, и служат как хозяин, так и гость. Конечно, тут возможна ситуация, когда оба они не испытывают взаимной симпатии и не получают удовольствия от пищи. Хорошим примером может служить попытка жить и питаться вместе Э. Пуаро и инспектора Джэфа. Кухня — вот что их разделяет; избирательность в еде образует различие, кото-

рое они никогда не смогут преодолеть. Еда, как и сфера сексуального, соединяет в себе удовольствие и власть. Их игра проявляется в диспозиции тел, в различии дозволенных или недозволенных способов достижения желаний в сфере частной жизни и повседневных практик. Удовольствия соотносятся с иерархией людей в обществе и, таким образом, приобретают символический, даже этический характер. Примером могут послужить рассуждения Ж. Ж. Руссо о пищевых предпочтениях в его сочинении «Юлия, или новая Элоиза»: женщины свойственно любить молочные яства и сахар, которые словно являются символами невинности и кротости. Большинство мужчин, наоборот, предпочитают кушанья с острым вкусом и спиртные напитки; им нужна пища, более соответствующая деятельной и трудолюбивой жизни, для которой природа их предназначила. Ж. Ж. Руссо подчеркивает не только гендерные, но и национальные отличия. Итальянцы употребляют растительную пищу — они женоподобны и вялы. Англичане едят много мяса — в их непреклонных добродетелях есть что-то жестокое, варварское. Швейцарец, по природе своей холодный, миролюбивый и простой, но в гневе лютый и неистовый, любит и мясную и растительную пищу, пьет молоко и вино. Гибкий и переменчивый француз употребляет всякие блюда и приравнивается ко всяким характерам. Вместе с тем французская кухня является весьма сложной. Все подряд и без разбора могут есть только сумасшедшие или идиоты. Те, кто не получает удовольствия от еды, всегда считались ненормальными и неполноценными. Не относятся ли к ним сегодня большинство людей, механически питающихся искусственной пищей? Кажется, что сама практика удовольствий осталась неизменной и даже усовершенствовалась, изменилась только пища. На самом деле меняются не только продукты питания. За вопросом о том, полезна или вредна пища, которая приготовлена из продуктов, произведенных на основе генетических технологий, забывают об упадке гостеприимства, которое, собственно, и делает пищу «духовной».

### «Пир»

Странность этого не вполне платоновского диалога состоит прежде всего в явно запоздалом рассказе: прошло уже лет двадцать после того, как Агафон собирал друзей для дружеской пирушки по случаю получения литературной премии. Кроме того, сам рассказчик не был на ней, а лишь воспроизводил воспоминания одного из ее участников. Возможно, время отфильтровало все случайное, а многократные пересказы давней истории все больше превращали ее в миф. Дейст-

вительно, кульминацией диалога является теория любви, вдохновлявшая европейских романтиков не только на теоретизирование, но и на экспериментирование с устоявшимися традиционными практиками. Но все-таки в воспоминаниях присутствуют детали, которые рассказчики не могли упустить, так как они являлись слишком важными, раскрывающими атмосферу, в которой протекал этот разговор: о чем еще могут разговаривать ночью подвыпившие мужчины, как не о любви? Что же могло их уберечь от эксцессов? Кажется, что разговоры о любви должны были постепенно привести к оргии. Но на самом деле дискурс играет роль некоего сдерживающего цивилизующего начала. В самом начале пира мужчины отправляют флейтистку на женскую половину дома, и это соответствует настороженно-критическому отношению Платона к сиренической музыке. Музыка, если это не походные песни, отвлекает от героического служения обществу, она уводит туда, откуда не возвращаются. Напротив, разговор успокаивает, и в ходе обмена речами говорящие, во-первых, сублимируют свои желания, во-вторых, корректируют их манифестацию и находят приемлемые для всех формы реализации. Разговоры, которые ведут участники пира, являются все-таки необычными как по форме, так и по содержанию. Прежде всего они являются настолько яркими и образными, что возникает подозрение о попытке конкурировать с самим Аристофаном. Платон даже превзошел его, рассказав от его имени вызывающую смех ужасную историю о разделении андрогинов. Но теория любви, изложенная в «Пире», была и остается необычной, странной. Вряд ли следует считать, что теоретизирование Платона выполняет роль диспозитива по отношению к сексуальным практикам и подчиняет их нуждам полиса, конструируя форму любви, которая подобает философам и государственным мужам, рожденным властвовать. Какова вообще роль разговоров о любви: это некая симуляция эротических чувств, «подготовка» к сексуальным действиям или, напротив, сублимация желания? Выход из этой дилеммы находит Платон. Его диалоги — это своеобразные философские драмы, где рассуждение выполняет странную роль сценического действия и дает не только теоретическое решение, но и катарсическое удовлетворение.

Нигилист — критик традиционного супружества — должен был, строго говоря, не вступать в споры, а реализовывать свои установки на практике. Но так он оказался бы в изоляции и не был бы понят. Кажется, что любой защитник чего-то нового обречен: в разговорах он будет побежден принудительной силой дискурса, опирающегося

на очевидности. Если же он захочет воплотить новое на практике без разговоров, не заручившись поддержкой большинства, то будет арестован и осужден за «развращение юношества». Платон находит выход в том, что нейтрализует протест, как бы осуществляя его на сцене. Перед нами предстают не просто разные теории любви. Нет, мы сами становимся участниками необычных форм жизни. Вместе с Аристофаном мы переживаем акт разрезания пополам, корчимся от мук и блуждаем в поисках своих половинок. Мы мучаемся от разнополой любви, с которой связаны ужасные драмы и семейные скандалы. Вместе с Алкивиадом мы переживаем любовь мальчика к наставнику. И, наконец, Сократ дает нам урок: с друзьями и подругами, с учениками и ученицами не следует вступать в сексуальную связь. Так нам становится понятным замысел Платона: показать путь от любви к телам до любви к душам и истине. То, что поначалу шокирует — критика института супружества и прославление гомоэротических отношений, — в конце диалога преодолевается захватывающей теорией: учитель заботится о душе ученика и любит его духовной любовью. Странность Сократа не в том, что он козлоногий Силен, обремененный порочной страстью к юношам. Напротив, история, рассказанная Алкивиадом, показывает его как духовного учителя.

### **«Тайная вечеря»**

Евангелие от Иоанна содержит множество загадок для исследователей. Так и не ясно, кто же его автор. Несомненно, он отличается от других учеников особой ученостью. Но излагаемое там учение о Логосе — не вполне христианского происхождения. В рассказе Иоанна присутствует фигура «любимого ученика» и интенсифицирован образ Иуды-предателя. С христианской точки зрения это не вполне последовательно. В других Евангелиях нет ничего подобного. При этом наиболее впечатляюще Иоанн излагает теорию христианской любви. Заповедь «возлюбите врагов ваших» потрясает тем, что мы не должны осуждать даже предательство. Тем не менее в самом начале Вечери Христос с упреком говорит о том, что один из учеников, с которым он делил свой хлеб, предаст его.

В ночь накануне Пасхи Христос и его ученики собрались вместе для трапезы. «Тайная вечеря» проходила в сумерках, и собравшиеся не сидели за столом при ярком свете, а возлежали по кругу. Этот древний обычай объясняет, почему Христос омывает своим ученикам не руки, а ноги. Собравшиеся первоначально немногословны, и, по сути дела, рассказ Иоанна не является диалогом. Он тоже не ли-

шен сценической яркости и не сводится к изложению заповеди христианской любви к ближнему. Наиболее сильное впечатление оставляет тема любви и предательства, которая является главной и для «Пира». Ее теоретико-философское и религиозное решение определяется мужскими телесными практиками дружбы, скрепленной совместными трапезами. В том и другом тексте также содержится тема соперничества за статус любимого ученика, который выражается в привилегии ученика лежать слева от учителя так, чтобы голова слушающего располагалась на груди говорящего и он один мог слышать не только громкие речи, но и тихие реплики, произносимые Учителем как бы для самого себя.

Оба послания ранят наши души проблемой несправедливой и ужасной смерти двух кристально чистых людей. Сократ стал богом философов, а Христос своей мученической смертью обратил на путь веры огромное число простых людей, и всех нас мучает вопрос об их смерти. Тема предательства, несомненно, объединяет оба послания к человечеству. Почему Мелит донес на Сократа и почему Иуда предал Христа? Был ли Мелит сикофантом, извлекающим прибыль из доносов, был ли Иуда подкуплен дьяволом? Эти вопросы далеко не просты. Многие оправдывают смерть Сократа тем, что он ставил общее выше частного, а смерть Иисуса — необходимостью спасения людей. Но почему невинный должен был страдать за других? Точно так же непрост и вопрос о предательстве. В древности существовала секта Иуды, считавшая его добровольной жертвой, так как без предательства не было бы и подвига. Исходя из своей софиологической концепции, С. Н. Булгаков так решил проблему Иуды: явление Иуды около Христа — результат предопределения, его предательство — инструмент спасения. Среди бесконечных творений Бога встречается и падший архангел — Сатана, — и душа Иуды. Иуда не был мелким доносителем; он был апостолом, обреченным на предательство Учителя. Его судьба шла в направлении, противоположном движению Павла, который из гонителя церкви Христовой стал апостолом<sup>1</sup>.

### Антропология вкуса

Важный разговор часто подкрепляется чашей вина. Но на самом деле пиры не только сближают, но и разъединяют. По свидетельству историков, пиры в Месопотамии протекали в исключительно торжест-

<sup>1</sup> См.: Булгаков С. Н. Иуда Искариот — апостол-предатель // Труды о троичности. М., 2001. С. 318.

венной тишине. Помимо решения вопроса о месте за столом вторая задача — кому из участников пира полагаются те или иные части пиршественного животного. В условиях нехватки продуктов социальная иерархия поддерживалась неукоснительным порядком употребления пищи. Выбор пищи был обусловлен выбором себя. По сравнению с древними пирами, имевшими исключительно символический характер, греческие застоля стали формой частной жизни и были нацелены на получение удовольствия. Но люди собирались вместе за пиршественным столом не ради еды и питья — они всегда имели в виду нечто высшее, поэтому хлеб и вино имели некий метафизический привкус.

Беседы античных мудрецов и разговоры Христа со своими учениками протекали вовсе не в лекционных залах, и это не только потому, что еще не было создано специальных мест для лекций и проповедей. На самом деле школы и храмы уже существовали, но как Сократ философствовал на улицах, так и Христос предпочитал амвону паперть или частные собрания людей. И это не случайно, ибо официальные места для образования и наставления выполняют весьма серьезные функции, кажущиеся мыслителю побочными, которые, пожалуй, перекрывают значение слов и понятий, отсылающих к истине.

Итак, к вопросу о месте разговора, о месте истины. Почему доверительная беседа протекает за едой и, более того, сопровождается распитием спиртных напитков, музыкой и даже танцами? Иногда думают, что такого рода застольные беседы имеют исключительно развлекательный характер. Но не обстоит ли дело совершенно наоборот? Может быть, разговор радикально воздействует на последующее поведение участвующих в нем людей именно за счет того, что он подкреплен такого рода формами близкого взаимодействия. Истина — это то, что объединяет, что собирает людей вокруг себя. Такими центрами издавна были свет, тепло и еда. Люди собирались вокруг огня, ели, пили и пели. Так под куполом неба, под сводом пещеры или под крышей дома создавалась особая атмосфера, образуемая не только светом и теплом, но также звуками и запахами.

Однако современная эпоха радикально деструктивна в отношении остатков этих форм близкого взаимодействия. Когда из обжитого ограниченного космоса, построенного по образцу «ойкоса», люди оказались выброшенными в бесконечную Вселенную, то сами ученые (Б. Паскаль) испытали настоящий ужас от того, что оказались беззащитными и слабыми, как былинка в поле. Укрытость и защищенность — важнейшие потребности человека. Но где проходит гра-

ница между своим и чужим? Боюсь, что сегодня она вплотную придвинулась к человеку настолько, что его ближайший сосед — человек, живущий и даже сидящий с ним рядом, — совершенно безразличен и даже враждебен.

В связи с отсутствием телесной близости, сострадания (так христианство культивировало мир близкого взаимодействия), симпатии (так Новое время пыталось преодолеть разобщенность людей) возникает актуальная задача деструкции новоевропейской метафизики, которая отбросила накопленные культурой традиционные формы связи. Начиная с Р. Декарта она предпринимала интенсивные попытки заменить этнические, национальные, государственные и иные коллективные формы солидарности индивидуальным познанием истины. Сегодня заговорили о «смерти метафизики», ибо на ее место пришли масс-медиа, возрождающие магнетопатию общения на основе аудиовизуальных знаков.

Утверждение «я — это мой живот» кажется столь же бесспорным, как и убеждение интеллектуала в том, что «я — это мой разум». Можно спорить о том, что первично, но прежде хотелось бы оспорить саму приватизацию, которая на самом деле произошла сравнительно недавно. Наши предки не только сообща добывали и ели пищу, но и формировали свои мысли как коллективные представления. Ни первое, ни второе не было результатом индивидуальной деятельности, а производилось и потреблялось совместно. Конечно, и сегодня люди редко едят в одиночку, а то, что они едят, также оказывается продуктом широкой кооперации. Точно так же не только наши вкусы, но и мысли вовсе не принадлежат нам. Ведь хотя они приходят в нашу голову и содержатся только там, даже не будучи озвученными или опубликованными, механизмы их зарождения включают в себя установленные в процессе образования фильтры, отбрасывающие проникновение индивидуального.

Разумеется, голова и желудок устроены у каждого по-разному, и, вероятно, каждый по-своему ощущает вкус кофе. Однако попытка описать то особенное, что испытал мой желудок, когда сегодня я выпил кофе, показавшийся мне необычным, обречена на неудачу. При всей разнице наших органов мы потребляем примерно одинаковую пищу, подвергаемся воздействию стандартного набора лекарств, мы смотрим одинаковые телепередачи, читаем одни и те же газеты и книги и тем не менее считаем себя автономными индивидами, добившимися значительной степени эмансипации. И наоборот, наши предки, включенные в сравнительно небольшие объединения, не ощуща-

ли себя индивидуалистами. Более того, активно утверждая ценности и обычаи своего сообщества (от пищи и одежды до песен и мыслей), активно культивируя и демонстрируя свое отличие от жителей соседней деревни, тем не менее умудрялись быть активными защитниками государства. Стало быть, дело было не в широте охвата социальных и экономических коопераций. Несмотря на очевидную слабость социальных связей между людьми в ранних государственных образованиях, существовали более сильные и близкие взаимодействия, определявшие единство древних коллективов. Дело не в том, что мы едим пищу, в приготовлении которой участвует все большее число людей, а в неких ритуалах, сопровождающих ее принятие.

В отличие от животного человек воспринимал пищу как нечто священное. Конечно, и раньше, и теперь были и есть люди, которые просто едят, а не священнодействуют. Однако то, как едят современные гурманы или любители пищевых церемоний и званых обедов, существенно отличается от дружеской или священной трапезы, как она протекала в прошлом. Совместное принятие пищи было основой родственности и дружественности. Даже Христос говорит словами псалма: «Тот, с кем я делил свой хлеб, поднял на меня пядю свою». И это для него, завещавшего возлюбить врагов, является высшим выражением предательства. Итак, дружба и предательство — основные «экзистенциалы» человеческого бытия — выражаются не как намерения, а как телесные практики, в числе которых — совместная еда.

Еда — это не только принятие пищи, т. е. превращение внешнего во внутреннее, не только самый интимный процесс, соучастник которого становится самым близким другом, но и определенным образом организованное место, которое характеризуется близкой и сильной взаимосвязью, осуществляющейся в соответствующей атмосфере, включающей образы, звуки, запахи и вкусы. Свойства пищи неверно рассматривать как исключительно биологические и тем самым культурно нейтральные. На самом деле восприятие того или иного качества пищи осуществляется на фоне культурных верований и нагружено сложными символическими представлениями. Пищевые предпочтения, формируемые и навязываемые культурой, играют важную организующую роль в социализации детей. В соблюдении различий сырого и вареного, соленого и сладкого, мясного и постного субъект реализует культурную идентичность и отделяет себя от чужих. Это происходит на уровне габитуса — культурных стереотипов, инкорпорированных в тело и осуществляющихся на бессознательном уровне в форме привычек, предпочтений, вкусов, норм поведения и т. п.



Примером культурной кодированности пищи является различие сырого и вареного. В эпоху неолита при переходе от собирательства к земледелию, от кочевничества к оседлости люди стали отдавать приоритет приготовленной пище, так как она свидетельствовала о наличии культуры. Одновременно таким способом достигалось и окультуривание людей.

Пища, как символически нагруженный феномен, соотносена с иерархией благ и является признаком положения человека в обществе. При этом дело не исчерпывается ограничениями, ибо суть в том, что привычка к той или иной пище предполагает наличие вполне определенного телесного габитуса. Социальные свойства личности, как и сам процесс аккультурации — это прежде всего не интеллигибельная, а телесная практика.

Критерии допустимой или недопустимой пищи включены в процесс идентичности и имеют гендерный, классовый, религиозный характер. На заре человеческого общества главное различие проходило по линии «природное—культурное». «Свои» в отличие от «чужих», прежде всего от животных, питались приготовленной пищей. Поэтому в эпоху неолита растущая естественным путем, собранная для пропитания пища уступила место приготовленной; «вареное» приобрело более высокий культурный статус, чем «сырое». Кроме того, пища дифференцируется не столько в зависимости от вкусов субъекта, сколько от социального статуса едока.

На первый взгляд кажется странным откладывать лучшую пищу для гостя, а самому питаться остатками. Но было бы заблуждением полагать, будто это — обусловленная социальным неравенством форма перераспределения. Охотник, добывший престижную пищу, не может съесть ее сам, ибо она предназначена либо для пира с соплеменниками, либо для сакрального потребления. На самом деле такая пища является даром, который в принципе не может быть отвергнут. Если гость гнушается принять подношение, то он оскорбляет хозяина. Разделить трапезу, принять дар — это весьма близкая форма взаимосвязи, предполагающая высокую ответственность как дающего, так и берущего.

Дж. Фрэзер истолковывал пищевые табу и запреты как корреляты социальных категорий, коды социальных различий и иерархий. Важно подчеркнуть, что питание при этом не превращалось в нечто исключительно символическое, в некий язык или знаковую систему, демонстрирующую место человека в мире. Оно было направлено на формирование определенного типа телесности, который подоба-

ет мужчине или женщине, ребенку или взрослому, воину или священнику. При этом речь идет не о жесткой системе норм, а о правилах питания в разных ситуациях, например, при выполнении разных видов работы. К. Леви-Стросс интерпретировал пищевые табу как некую вторичную означающую систему, символическую надстройку для идентификации социальных ролей людей. Неприятие пищи часто диктуется не медицинской, а культурной «вредностью». Не реальный, а символический вред — вот что заставляет нас отторгать ту или иную пищу в качестве «нечистой». Кочевники-скотоводы отвергают свинину потому, что она не является мясом вольно пасущихся животных. Попытка накормить русского человека лягушками, змеями, ежами, хвостами животных и т. п. может удачно осуществиться только в том случае, если ему не сообщать, из чего изготовлено блюдо. Решение вопроса о том, можно или нет, вредно или полезно съедать ту или иную пищу, определялось в древности не соображениями относительно меры голода человека и калорийности продукта, а сложной процедурой идентификации: кто ты есть, здесь и сейчас вкушающий эту еду? Таким образом, трапеза выступала в древности в роли особого языка обозначения социальных габитусов и одновременно как дисциплина и самодисциплина, направленная на сохранение своего статуса и улучшение себя как исполнителя той или иной социальной роли. Это обстоятельство показывает, что так называемый «пищевой этикет» как форма сдержанности и самоконтроля являлся не продуктом придворного общества, от которого Н. Элиас начинает отсчет времени цивилизации, а гораздо более ранним изобретением людей.

Страх голода — древнее и могущественное чувство. Тот, кто его преодолевает, становится защитником и спасителем людей. Неудивительно, что пища издавна служила важнейшим элементом политики. Но если раньше она помимо физиологической функции выполняла важную связующую роль, то теперь превратилась в рычаг развития экономики. Если раньше граница «вкусного» и «невкусного» определялась различием своего и чужого, то теперь — критериями экономической целесообразности. На упаковках обозначены состав и калорийность еды, которая потребляется в зависимости от затрат энергии. Вместе с тем экономика развитых стран культивирует потребление, поэтому рекламируются либо не содержащие лишних калорий продукты, либо средства, обеспечивающие их безопасное и быстрое усвоение. При этом реклама пищи имеет скрытый политический подтекст. В России (хотя все говорят о защите отечественного

производителя) она нацелена на разрушение сложившихся естественным путем различий вкусного и невкусного и внедрение новых вкусов, приемлющих продукты, изготовленные по западным технологиям.

### Отходы и запахи

Человек не только ест и пьет. Все съеденное и выпитое должно совершать дальнейший круговорот. Поэтому ответ на вопрос о том, кто я, определяет историю отхожих мест. Как только человек осел на земле, поставил на ней дом, стал жить пашней и тем более построил город, окруженный стенами, он столкнулся с проблемой туалетов, а также помоек и свалок. Мы и сегодня, несмотря на великое изобретение ватерклозета, живем в окружении мусора и грязи. Наши воздух и вода, не говоря уже о земле, предельно загазованы и загрязнены опасными элементами. Те, у кого есть ванная и туалет, считаются цивилизованными людьми, но посмотрите, что делается за порогом квартиры. Спрашивается, кто же варвар — наши непритязательные в отношении туалетов предки или мы, загрязняющие окружающую среду ради реализации своих искусственных и малополезных для сохранения жизни желаний?

У отходов есть еще один немаловажный для развития человека фактор — это вонь. Как мы ориентируемся в запахах? Почему одни из них нам приятны, а другие — нет? Почему мы не чувствуем своего запаха, зато нервно и даже агрессивно реагируем на запах другого? Вообще говоря, порождением чего является другой и чужой? Очевидно, что его вид и его голос не кажутся нам родными, но, как об этом откровенно писал У. Фолкнер, мы чувствуем его запах, и с этим труднее всего смириться.

После того как произошла революция в устройстве отхожих мест, а вслед за ней — парфюмерная революция, мы стали менее чувствительны к этой проблеме. Но именно эти достижения напоминают нам о борьбе, в которой формировался человек. Может быть, само слово «дух» приобрело центральное значение именно благодаря феномену запаха. И выражение «дух народа» не означает ли, что каждый народ пахнет по-своему и этим отделяет себя от других? К чему приводит освобождение от запахов, необходимо еще просчитать. Но не следует преувеличивать значение канализации и дезодорантной революции. Они не решают главную проблему: как быть с отходами. Мы по-прежнему живем в окружении свалок.

## Гостеприимство

Европейская культура переживает глубокий кризис. На поверхности положение дел кажется блестящим. Европа возрождается, рушатся границы и барьеры, разделяющие людей, молодежь мыслит себя интегрированной в Европу и уже не поддается на соблазны национализма. Но на самом деле вслед за крушением одних «стен» и «занавесов» возникают другие. Сегодня угроза видится со стороны Востока. Исламские фундаменталисты противопоставили цивилизованному миру не столько атомное, сколько иное оружие, скорее духовное, чем военное. Их стратегия оказалась удивительно эффективной. Тактика партизанской войны, акты терроризма — все это мелкие уколы в тело европейской цивилизации, напоминающее раздутый мыльный пузырь. Их эффективность вызвана в значительной степени уязвимостью последней. И эта уязвимость, как ни странно, увеличивается по мере глобализации. Когда все плывут в одной большой лодке, достаточно неосторожного движения одного, чтобы привести к гибели всех. Поэтому с точки зрения самосохранения более безопасной остается традиционная модель сосуществования самобытных и своеобразных культурных миров.

Сегодня мир стал открытым, и путешествие перестало быть чем-то экзотическим. Путешествия вполне безопасны, и все понимают, что это возможно благодаря цивилизационному процессу, смягчающему «первобытные» и «кровожадные» инстинкты населения, находящегося за пределами культурного мира. На самом деле «другой» если и не исчез, то оказался настолько стерилизованным и нейтрализованным, что стал незаметным и неуловимым. Встреча с ним превратилась в проблему. Западный путешественник, требующий от принимающих его стран соответствующего уровня комфорта, оказывается везде как у себя дома. Даже местная специфика организуется дельцами в соответствии со стереотипами туриста.

Всякое путешествие является культурным, даже если оно является бесцельным. Фланеры, неторопливо разглядывающие симпатичных девушек, гуляки, блуждающие по улицам в поисках кофеен или рюмочных, являются не песчинками в водовороте времени, лоскутками разноцветной жизни больших городов, а весьма утонченными культурными машинами, оснащенными чувствительными оптически, вкусовыми, обонятельными, тактильными приборами. Вспомним, что «Преступление и наказание» Ф. М. Достоевского начинается с описания отвратительной городской вони. Кстати, Ф. М. Достоев-

ский является одним из лучших аналитиков жизни неутомимых городских путешественников. Горожанин не видит природы и не знает названий ни трав, ни птиц, зато его подслеповатые глаза поистине становятся орлиными, когда он видит красивую нарядную даму или богатого господина. Он также прекрасно разбирается в сортах вин, сыров, тканей и знает им цену.

Ядром традиционной модели взаимного признания другого было гостеприимство. Наши предки, оставившие нам в наследство тонкую политику гостеприимства, основанного на ритуалах разделенного удовольствия от совместного приема пищи, пожалуй, лучше нас умели жить с другим. Не считая его своим, признавая его специфику и право быть таким, какой он есть, они сохраняли себя на основе тонких стратегий гостеприимства, которые имеют мало общего с экономическим обменом. Путешествие — несомненно, старинное русское слово, означающее пересечение пространства с какой-либо познавательной или иной целью. Однако свое специфическое значение оно, по-видимому, получило в эпоху географических открытий, связанных с освоением новых земель, торговых путей, а также налаживанием политических и иных контактов. При этом купцов из «заморских» стран называли гостями, представителей других государств — послами, а их переводчиков — толмачами. Путешественники также пользовались услугами проводников — местных жителей, знавших безопасные пути передвижения. Путешествие, таким образом, предполагает цель, задачи, средства передвижения, маршрут. В ходе его производятся записи, являющиеся дневником путешествия, составляется карта, на которую наносятся прежде всего те данные, которые определяются целью путешествия. Но независимо от того, ищет ли путешественник новые торговые или промышленные центры, выясняет ли военный или сырьевой потенциал соседа, карта должна отражать географию.

Путешествие довольно четко отличается от различных форм человеческого перемещения в пространстве — кочевничества, переселения людей или даже народов, завоевания, паломничества, странничества, бродяжничества, изгнания. Сегодня путешествие стало делом либо государственным, либо частным, свойственным немногим сильным и смелым личностям, ищущим острых ощущений. Путешествия стали доходным делом, и главная проблема — эквивалентный обмен денег на символический капитал. Великие цели, которые ставили первопроходцы, постепенно исчезают. На смену путешествиям пришел туризм. По мере того как туристический бизнес набирал обороты, он принимал форму квазипутешествия. Но при этом исчезли не только

цели, но и последствия. Не будем идеализировать путешественника. Он в любом случае был либо шпионом, либо контрабандистом. Его тайная миссия — это разведка. Вслед за путешественником приходили солдаты, купцы, миссионеры, предприниматели. Путешествия особенно расцвели в эпоху колонизации. Путешественник, хотя и вынужден был приспосабливаться к чужому, так как был одиноким и беззащитным в чужой стране, на самом деле вез с собой груз своих представлений и интерпретировал на их основе чужую культуру.

Но турист еще хуже. Хотя он едет в другие страны в поисках чужого, экзотического, странного, с целью познания другой культуры, эстетики, образа жизни и обычаев других людей, на самом деле туризм является прежде всего способом собственного времяпрепровождения, способом восполнения собственной нехватки и заполнения пустоты собственной жизни, а главное, получения удовольствия. Турист не является тайным посланцем чужой державы, питающей интерес к ресурсам и богатствам соседей. Но он далеко не нейтрален. Это тоже форма колонизации. Турист обменивает свои деньги на товар, и этим товаром становится что-то непонятное. Говорят, туризм всем выгоден. Это не просто эквивалентный обмен денег на услуги. Дельцам приходится вкладывать средства в поддержание и реставрацию национального культурного богатства, и прежде всего памятников и музеев, которые являются культурным капиталом нации. Но на самом деле демонстрируемые туристам шоу далеки от народной или национальной культуры и являются ее величайшими искажениями, ибо соответствуют вкусам потребителя. Турист на самом деле хочет чувствовать себя в чужой стране как дома. Речь идет не только о безопасности, но и об интерпретации чужого с позиций своего. Конечно, граница между ними должна существовать, иначе турпоездку будут считать неудачной. Но это некая «мелодрама дифференциации», т. е. искусственно создаваемое различие, не имеющее ничего общего с подлинным признанием другого. Туризм вовсе не способствует «дружбе между народами». Турист пребывает в иллюзии, которую по его же молчаливой просьбе создает другой, адаптирующий для него свою культуру. Но не встретившись с другим, нельзя измениться и самому.

Так мы вышли на подлинную цель путешествия, которая состоит в изменении самого себя путем столкновения с другим. Речь идет не о войне, хотя поход тоже может быть причислен к путешествиям. Путешественник — это человек, рассчитывающий на гостеприимство; он отличается от туриста, который за все расплачивается сам. Другой для путешественника не продавец услуг, а хозяин, по отноше-

нию к которому он является гостем. Гостеприимство является формой близкого и сильного взаимодействия, настолько интимного, что гость делит с хозяином не только стол и кров, но даже женщину. Конечно, и современные туристы посещают далеко не только музеи, а гамбургеры и шлюхи, вероятно, везде одинаковы. Туризм — это форма глобализации. Но тогда, с точки зрения развития культуры и человеческой личности, уж лучше бы люди сидели дома. Не философы-туристы, эти современные номады, а уединенные затворники, сидящие в провинции, — вот кто на самом деле создает самого себя и творит культуру.

Но невозможно определить себя без сравнения с другим. Поскольку без туризма уже нельзя обойтись, надо что-то с ним делать. Может быть, следует развивать культуру путешествия, основанную на гостеприимстве, потому что она является более аутентичной формой признания другого. Приезжать в чужую страну нужно по приглашению и в дом того, кто тебя пригласил.

Такое предложение кажется современному человеку чудовищным. В «Обыкновенной истории» одинокий дядюшка, имевший семикомнатную квартиру, говорил приехавшему в гости племяннику, что у него решительно негде жить. Все мы городские индивидуалисты, и присутствие чужого в своей квартире расцениваем как вторжение, вызывающее фрустрацию. Все мы ужасно одиноки, и вместо того, чтобы лечиться у психоаналитика, лучше бы мы завели себе друга, а для этого надо приглашать его в гости. Принять его у себя — это самая выгодная инвестиция. Даже если он не станет другом, то не будет врагом.

Что же такое гостеприимство и зачем оно нужно? Допустим, сегодня оно окажется неплохим терапевтическим средством и даже хорошей альтернативой психоанализу, но зачем на такие жертвы шли люди в прошлом? Если наши предки, действительно, были по сравнению с нами грубыми и жестокими варварами, как они могли придумать законы гостеприимства? Вряд ли они были приняты с целью обуздания кровожадных инстинктов. Гостеприимство — это такая форма признания другого, которая предполагает способность переносить и принимать не только его мысли, но и лицо, голос, запах. Конечно, приходя в гости, мы ведем себя иначе, чем дома: надеваем старые хозяйские тапки, усаживаемся за стол, едим то, что подают, и ведем беседу, которая хоть и тривиальна, зато захватывает всех. Добрая воля к коммуникации требуется и со стороны хозяина. Гость — это такая обуза. Не будем идеализировать гостеприимство наших предков. Именно они придумали поговорку «незванный гость хуже татарина».

Что же заставляло их взваливать на свои плечи этот поистине трансцендентный груз? Вряд ли мы сможем убедительно ответить на этот вопрос, потому что уже по-другому, чем раньше, ходим в гости. Если наши предки неделями гостили друг у друга, то сегодня мы не знаем, как избавиться от запоздалого гостя. Современный гость — это визитер или турист, который приходит в чужой дом, как в музей. Он вносит плату в виде подарка, а затем оценивающим взглядом разглядывает обстановку, устраивается поближе к деликатесам и старается приобрести полезные знакомства. Современные люди, хотя и отличаются по уровню потребления, становятся на удивление все более похожими друг на друга. Они живут в одинаковых жилищах, едят одинаковую пищу, носят стандартную одежду. Благодаря косметике и эстетической хирургии унифицируются даже их лица и тела. Образование и работа тоже становятся одинаковыми. Где сегодня еще может встретиться другой? Поскольку я существую, значит, должен быть и другой. Но если он исчез, значит, нет и меня. Вернуться к себе значит найти и признать другого.

## **Образная культура: лицо**

Центральное для греческой философии слово «теория» является метафорой, прямо относящейся к сфере визуального. Видение становится аналогией интеллектуальной деятельности вообще, а также масштабом оценки остальных чувств. Многие авторы настаивают на приоритете зрения не только в геометрии, но и в любой другой теоретической области греческого духа. Можно сделать вывод, что началом европейской цивилизации является своеобразный «окулоцентризм». Уже евреи, налагавшие запрет на изображение Бога, и ранние христиане стремились противостоять господству видения и образов. Тертуллиан писал об «идолократии» и ставил в один ряд черта и художника. Вопрос о видении, об образе — один из решающих в истории западной цивилизации. Папа Григорий I писал в VI в., что иконы вешаются на стены для тех, кто не умеет читать. Однако наряду с защитниками были и иконоборцы.

Христианский запрет на образы был вызван тем, что человек изображал божественное по аналогии с земным, смешивал образ и его референта. Поскольку Бога нельзя изобразить, человек заменял его собственным изображением. Позже Ж. Кальвин повторял аргументы ранних иконоборцев: мы не можем воспринять Бога глазами, носом или ушами. Он дан только душе, которая и есть то, чем мы похожи на



Бога. Какие же образы, какие картины может рисовать душа, какое искусство может портретировать душу? А наша душа — лишь крохотная искра божественного. Человек не может изобразить сущность души и Бога иначе, чем чувственно, но эти изображения совершенно несравнимы с божественным.

Позднее все же отношение к образам существенно меняется. Хотя после Реформации церковь избавляется от изображений Бога в стенах церкви (за исключением витражей), они переходят на стены частных домов. Они перестают быть объектами религиозного контроля, секуляризуются. Возможно, именно этим обстоятельством объясняется изменение религиозной живописи. Мадонна становится все больше похожей на молодую мать, но ее изображение висит не в церкви, а дома. Живопись секуляризуется и приватизируется. Во время Реформации церковь уже не нуждалась в образной иллюстрации евангельских текстов, и слова Григория I в эпоху грамотности уже перестали быть актуальными. Ранее единый, всеохватывающий универсум религии разделился на две различные общественные части, и образы были вынесены из религиозной сферы. Образ и слово, прежде единые, оказались разорванными технологически. Мы, философы, являемся мастерами слова, не рисуем никаких картин и не пишем стихов и романов. Как же возможно возвращение образа в философию?

Важным моментом реабилитации визуального стала теория перспективы Р. Декарта. Правда, М. Хайдеггер отрицательно оценивал картезианский перспективизм и упрекал Р. Декарта за превращение мира в картину. Вместе с тем, как феноменолог, М. Хайдеггер и сам настаивал на определении истины как несокрытого. Эту линию критики перспективизма и образного отражения действительности продолжили М. Мерло-Понти, Ж. Лакан и Р. Рорти. Явное противоречие состоит в том, что первый был также представителем феноменологии, второй написал «Стадию зеркала», а последний противопоставил дискурсивной этике эстетическое. Таким образом, речь идет не об отказе от образов, а о корректировке понимания визуального. Перспективизм Р. Декарта внедряет научный взгляд на реальность как на объект исследования. Он же обосновывает так называемую «эссенциальную копию», веру в то, что благодаря все более совершенной технике видения субъект может достичь совершенной копии изображаемого. М. Хайдеггер критиковал Р. Декарта за то, что тот развивал греческое понимание видения в неправильном направлении. М. Мерло-Понти также упрекал Р. Декарта за то, что его теория пер-

спективы описывает призраки, видимость, а не реальность. Ж. Ф. Лиотар в своей диссертации 1971 г. использовал для анализа фигуративного дискурса лакановское различие символического и воображаемого. Вместо деления на слово и образ он ввел различие фигуры и дискурса. В «Стадии зеркала» субъект собирается, интегрируется не на словесном, а на визуальном уровне.

Л. Витгенштейн также критиковал вербализм, и отсюда вытекает его «визуальный поворот» — трактовка языка как образа мира. И в постструктурализме отмечается господство слова и понятия над визуальной информацией, поэтому в противовес речи Ж. Деррида выдвигает тему письма. Ж. Делез и Ф. Гваттари, критикуя окулоцентризм, возвращают видение не как метафору интеллектуального зрения, а как психологический и социальный процесс.

Скорее всего, причина поворота постмодернизма к сфере визуального не является чисто теоретической. Очевидно, что этому способствовало пришествие эры видео- и кибертехнологий, эры электронных образов, новых форм симуляции и иллюзионизма, обладающих невиданной властью. Но все это сопровождается страхом перед образами, манипуляция которыми способна покорить самого их создателя. Идолократия, иконофилия, фетишизм — это, конечно, не современные феномены. Поражает сегодня парадоксальное возрождение какой-то примитивной магической, оккультной, магнетопатической техники производства визуальных знаков, которые не имеют никакого смысла и не требуют рефлексии, зато эффективно вызывают те или иные психические реакции. Фантастический поворот к образам, к образной культуре становится сегодня реальной возможностью благодаря масс-медиа, которые продуцируют визуальные знаки в сфере рекламы и политики — знаки, которые ничего не обозначают, за которыми ничего не стоит и которые, вопреки реалистической теории познания, оказывают непостижимое воздействие на поведение людей.

### **Разум и харизма**

Что такое лицо? Является оно продуктом церебрализации, эстетическим или культурным феноменом? Если рассматривать превращение морды животного в человеческое лицо, то очевидно, что вплоть до кроманьонцев эволюция определялась ростом массы мозга и уменьшением челюсти. Вероятно, лицо в какой-то момент человеческой истории становится эстетически значимым феноменом для полового отбора. Ж. Делез и Ф. Гваттари считали, что примитивные люди обладали красивыми или уродливыми фигурами, но не лицом. Они

имели голову, а в лице не нуждались. Лицо не универсально: лицо Христа — это лицо типичного европейца, а не негра.

По мнению П. Слотердайка, сказанное выше — недоразумение, вызванное тем, что авторы не делают различия между формированием общечеловеческого лица рода сапиенс и характерологическим прорисовыванием его поверхности в той или иной культуре. Формирование красивой человеческой головы, о котором писали Ж. Делез и Ф. Гваттари, оценивалось разными этно-эстетическими характеристиками, поэтому нет гарантии, что все критерии красоты головы были универсальны. На самом деле в человеческой внешности соединяется и собственно культурное, и характерологическое, определяемое расой и темпераментом. Отсюда смешение родового лица с культурно, физиогномически и семантически оформленным лицом. Родовое лицо человека, несомненно, имеет универсальные характеристики, оно инвариантно. Во всех климатических поясах, во всяком периоде истории, в любых культуре, обществе человек имеет лицо. Первичный межличностный процесс определен общими биоэстетическими характеристиками, и это достаточно четко обнаруживается при сравнении детеныша шимпанзе и ребенка. Этот первичный процесс занял не менее миллиона лет и завершился в типе кроманьонца. Сравнение лица с обезьяньими мордами совершенно отчетливо показывает их различие. В этой связи можно спрашивать о моторе или мотиве, объясняющем столь разительное отличие между мордой крупной обезьяны и человеческим лицом. Процесс генезиса лица человека может быть объяснен с учетом потребностей рода и праисторических форм жизни. Теплое межличностное общение играло при этом решающую роль. Роль теплоты в первичной орде является господствующей. В отношениях между младенцем и матерью восхищение лицами друг друга и взаимный обмен теплыми улыбками и взглядами являются решающими. Первичная социосфера возникает как теплое межличностное отношение. Именно благодаря заботе о подрастающем потомстве, а не конкуренции, как считал Ч. Дарвин в соответствии с духом раннего капитализма, начинается переход от животного к человеку. Этот антропологический переход есть не что иное, как лицевая операция. Но она не имеет ничего общего с протезированием лица в нашем индивидуалистическом обществе. Современная лицевая хирургия превращает лицо опять в чистую доску и наносит на нее грим красоты и оригинальности. При этом устраняется как отпечаток времени, так и эволюционное наследие дружеского, теплого человеческого лица.

На 95% путь формирования человеческого лица относится к до-историческому периоду. Во время этого общечеловеческого роста лицо еще не стало знаком различия своего и чужого. Это случилось в эпоху образования государств. Лицо не являлось критерием идентичности в ранние периоды человеческой истории. Только после неолитической революции лицо стало знаком идентификации. Поэтому некоторые историки культуры, например А. Леруа-Гуран, считают, что в древности не встречались изображения собственных лиц. Это значит, что обмен изображениями лиц не требовался. Раннее межличностное восприятие не интересовалось характерологическими признаками, оно ориентировалось на свет, идущий от лица и говорящий о том, можно или нет ему доверять. Мать и ребенок как бы лучатся взглядами и улыбками. Человеческая эволюция определялась тем, насколько велика была степень выражения дружелюбности, и поэтому способность выражать дружбу культивировалась. Как гениталии были не индивидуальным, а всеобщим выражением принципа наслаждения, так и лицо — выражением дружелюбности.

Чудо лица имеет простую формулу — оно есть приглашение к дружбе. Эта особенность была отмечена в «Федре» Платона, который одним из первых понял синергетическую природу лица: оно напоминает и влечет к божественному личностным резонансом и желанием единства. Лицо — это обещание дружбы и счастья. Платон описывал красавца как отражение объективной красоты-идеи, а наслаждение от восприятия красивого тела объяснял воспоминанием о ее созерцании в те времена, когда наша душа пребывала в мире идей. Таким образом, красивое человеческое тело светится неземным светом. Платон писал: «...когда кто-нибудь смотрит на здешнюю красоту, припоминая при этом красоту истинную, он окрыляется, а окрылившись, стремится взлететь... Из всех видов неистовства эта — наилучшая... Причастный к такому неистовству любитель прекрасного называется влюбленным»<sup>1</sup>.

Платон выстраивает свою теорию красоты на основе метафизики истины как несокрытого. Когда душа еще не наделена своим домиком-улиткой, т. е. телесной оболочкой, которую Платон называл также надгробием, она пребывает чистой и непорочной в божественном мире истин. Благодаря более сильной памяти у некоторых людей остаются воспоминания о сияющей ярким светом красоте божественного мира идей и возникает сильная тоска. Смертные, наделенные

<sup>1</sup> Платон. Федр // Соч. Т. 2. С. 185.

телесной оболочкой, воспринимают мир только благодаря зрению, которому недоступен чистый разум. Только красоте выпало быть зримой и привлекательной. Но земная красота — это не красота сама по себе. Первая возбуждает низменное желание. Только возвышенный человек, посвященный в таинства, способен испытать священный трепет от созерцания божественного лица.

Описание этого возвышенного чувства Платон дает в терминах теплоты: «Глядя на красоту юноши, она (душа) принимает в себя влекущиеся и истекающие оттуда частицы — недаром это называют влечением: впитывая их, она согревается, избавляется от муки и радуется»<sup>1</sup>. Итак, два лица объединяются светом и теплом. Одно посылает сияние красоты, другое согревается его лучами. Этот взаимный обмен энергиями и создает интимную сферу существования. По Платону, красота выводится из сверхчеловеческого мира. Ж. Делез в своей книге о Б. Спинозе также утверждал, что открытие лица выражает силу, которую в нем обретает трансцендентная идея.

Когда лицо обретает индивидуальность, оно строится уже не как приглашение к дружбе, а как воля к власти. Может быть, только лица Будды и улыбающихся ангелов сохраняют верность дружбе и не изборают значительности. К таким излучающим дружеский свет лицам относится и Мона Лиза.

Христианство дополнило метафизику Эроса как влечения к сияющей истине-красоте метафизикой плотского касания. Истечение духа передается не только путем созерцания, но и путем прикосновения, объятия и поцелуя. Это существенно расширяет возможности наслаждения членов церкви как единства верящих и любящих. Наиболее ярким воплощением этой новой чувственности остается фреска Джотто «Встреча Иоахима и Св. Анны»: два слившихся в поцелуе лица образуют одно целое. Совсем иначе построена картина Джотто «Предательство Иуды». На ней Иисус Христос изображен красивым породистым человеком, явно принадлежащим к благородному сословию. Перед нами настоящий европеец с прямыми чертами лицами, высоким лбом, пепельными густыми волосами и бородой. Наоборот, Иуда олицетворяет то, что в расовых теориях будут называть «семитским типом»: низкий лоб, глубоко посаженные глаза, густые темные волосы и кривой нос. Он выглядит ниже ростом, ибо изображен слегка согнутым, что также символизирует его нечистые намерения. Трагизм ситуации Джотто передает тем, что поцелуй Иуды остается как

<sup>1</sup> Там же. С. 187.

бы нереализованным. Тело Христа избавлено от позора; оно осталось неоскверненным, так как целующиеся не соприкасаются губами. Зная о предательстве, Христос держится достойно и без страха, честно и прямо смотрит в глаза Иуде. Последний изображен в несколько сомнамбулическом состоянии. Он как будто в транс. Глаза его тоже открыты, но они не видят Иисуса, а погружены внутрь себя. Возникает впечатление какого-то эротического оцепенения. Различие, несовместимость и, вместе с тем, параллельность их существования Джотто выразил тем, что сцена поцелуя изображена без соприкосновения губ. Пустота между лицами и есть черта, которая их разделяет и различает.

В связи со сказанным возникает общая проблема: чем является лицо — продуктом антропогенеза или культуры? С одной стороны, данные физической антропологии свидетельствуют о том, что наше тело сформировалось на ранней стадии эволюции и мы мало чем отличаемся от кроманьонцев. В этой связи возникает вопрос: для чего природа создала лицо? С позиций биоэстетики оно формировалось в результате полового отбора, и, поскольку красивое лицо способствовало привлечению партнера, эволюция способствовала росту его привлекательности. На самом деле не стоит преувеличивать роль полового отбора при формировании красивого лица. Судя по изображениям женщин в виде каменных баб, первобытные люди гипертрофировали в основном детородные органы.

С другой стороны, на ранних стадиях культуры и даже в античной Греции и Риме мы не встречаем портрета в собственном смысле этого слова. Не является портретом и икона. Только европейская живопись XV–XVI вв. начинает изображать человеческое лицо в его уникальности. Такая установка, конечно, радикально противоречит платоновской метафизике лица, согласно которой красивое лицо отражает красоту как идею. Но и она выглядела в античной культуре достаточно радикальной новацией, о чем свидетельствует полемика Сократа с мужчинами, которые в основном ценили плотскую красоту. Но если допустить, что платоновская эстетика лица была реализована в иконописи, то придется признать, что она вовсе не способствовала восприятию индивидуального лица. Ортодоксальный философ-богослов П. А. Флоренский в своей работе «Иконостас» раскрывает красоту иконописного изображения Христа как отражение божественной красоты. Он же резко протестует против превращения изображений Христа и Богородицы в портреты частных лиц. Действительно, уже в религиозной живописи итальянского Возрождения Мадонна все чаще изображается как молодая мать, кормящая грудью

здорового младенца. Сам этот взрыв культа Богоматери и изображения ее как частного лица в повседневной жизни требует серьезного осмысления.

Хотя лицо — сравнительно недавнее открытие европейской культуры, оно должно стать предметом антропологии, ибо является продуктом антропогенеза. Первобытная культура открыла женское тело и прежде всего, подчеркивала его родовые способности. В эпоху матриархата сложился культ женских богинь, в скульптурных изображениях которых выпячены могучие бедра и грудь, а также подчеркнуты гениталии. При этом от великих богинь исходит какая-то мрачная сила. Их эротика не обещает наслаждений, она скорее намекает на жертву.

Боги египтян наделены головами животных, что также свидетельствует о культе тела, с одной стороны, и о культе власти — с другой. Греческие боги более демократичны и напоминают людей. На фронтоне Парфенона люди и боги, кони и кентавры образуют союз равно совершенных существ. Хотя боги и люди изображаются с головами, искусство греков еще не знает человеческого лица. Гордые и красивые обнаженные тела символизируют власть полиса. Воины и ремесленники, как персонажи греческого искусства, одинаково выступают носителями государственных добродетелей. Это особенно усиливается в эпоху Римской империи. Изображаемые на монетах профили императоров являются политическими символами Рима. Особенно интересны двойные профили. Они, конечно же, выражают не дружбу, а политическую преемственность богов и императоров и их наследников. Именно здесь складывается символ троицы. Третье лицо — это окружность монеты, объединяющая бога-императора и его преемника.

Изображения Будды удивляют каким-то внутренним светом. Они не излучают вонне светоносную божественную энергию. Лицо Будды самодостаточно, его глаза как бы закрыты, они повернуты внутрь, что и символизирует нирвану.

Иконы — это тоже не изображения человеческих лиц. Они, конечно, не сравнимы ни с масками, ни с профилями императоров. Глаза Христа широко раскрыты и смотрят прямо на зрителя. Но его лицо не индивидуально, в нем нет человеческого участия и сострадания. Бог-Пантократор, изображенный под куполом православного храма, испепеляет всевидящим оком молящихся на коленях верующих; льющаяся сверху световая энергия не знает преград и не дает никому пощады. Эманация света дополняется голосом, который, резонируя,

тоже льется как бы из-под купола сверху вниз. Страх Божий — вот что должна вызвать икона. Это не изображение и тем более не фотография. Даже если художник сознательно или бессознательно писал чье-то знакомое лицо, все равно это не было портретом. Точно так же чье бы лицо ни отразилось на плащанице — это не снимок.

Нельзя отрицать, что икона имеет государственное значение. Лицо Христа — это прежде всего лицо мужчины-европейца, в котором также присутствуют этнические черты, что проявляется в местных особенностях той или иной иконописной школы. Дело не только в различной технике живописи, но и в культивировании собственного, особого облика человека. Здесь чувствуется преемственность с имперской техникой власти, симулирующей себя в профилях императоров на монетах. Чудодейственная икона, как непосредственный представитель самого Бога, его родной, близкий, знакомый облик — взгляд главы семьи, царя — все это слито вместе, и одно поддерживает другое. Кроме того, как утверждают представители биоэстетики и психоанализа, изображения, часто рассматриваемые беременными женщинами, как бы программируют облик ребенка.

Удивительно, что в эпоху развития науки особенности лица-маски культивировались в рамках хотя и маргинального, но все же квазинаучного дискурса. Речь идет о физиогномике Лаватера и Гаруса. Они достаточно четко понимали свою задачу и предложили своеобразную семиотику лица, которая распознает и расшифровывает любую из социально значимых способностей человека по чертам его лица. Форма носа, ушей, разрез глаз, высота лба и даже сетка морщин — все рассматривается как симптомы тех или иных внутренних желаний, способностей, склонностей. Очевидно, что подобная характеристика человека строится с учетом социального контекста. Прежде всего, определяются интеллектуальные, моральные, социальные качества человека — насколько он честен, надежен, ответствен.

### **Клиповое лицо**

Наше лицо сегодня под угрозой. И древние иногда носили маску, но сегодняшняя хирургия красоты не знает жалости. Мы стремительно теряем свое лицо. Славянки исправляют курносые носы, а грузинки осветляют волосы. Фотомодели определяют критерии красивого и некрасивого, своего и чужого. В результате лица пожилых людей, избородоченные морщинами, кажутся студентам уродливыми. И наоборот, лица молодых людей кажутся преподавателям какими-то незавершенными.



Ужасающее влияние рекламы проявляется в том, что она формирует клиповое лицо. Этот образ с небольшим разрешением не выдерживает пристального и длительного восприятия. Такие лица должны мелькать, и их носители привлекательны, если дополняются другими, фланирующими индивидами. Клиповое лицо при близком взаимодействии становится не живым, а «резиновым» или «кукольным». Рядом с таким лицом невозможно находиться долгое время. Оно ввергает в скуку. Поэтому молодежи все время хочется разнообразия. Их лица не уникальны и не открывают ничего нового. Реклама и мода на самом деле навязывают какое-то коллективное лицо. Видимое разнообразие рас, этносов, культурно-исторических типов в реальности оказывается китчем.

Операция на лице, сделанная Майклом Джексонем, раскрывает ту стратегию, которая характерна для нашей культуры, беспощадно искореняющей следы жизни и характера с человеческого лица. Эстетическая хирургия — это типичное проявление современного цивилизационного процесса, вовлекающего все народы в борьбу за комфорт. Мы все теряем лицо, сформированное нашими предками в процессе совместной жизни, получая взамен маску, которая привлекает лишь на короткое мгновение, а при ближайшем рассмотрении оказывается грубой и неинтересной. Лица фотомоделей — это стереотипы комиксов. Мы соглашаемся на операцию потому, что больше не любим и не гордимся лицами своих предков, которые кажутся нам грубыми и неотесанными.

Эстетическое протезирование лица направлено не против негров или китайцев, а против всего того, что в жизни выглядит естественным. Лицо родового человека формировалось как приглашение к дружбе, и в этом был заложен большой смысл: улыбающееся лицо воспринималось как приглашение к сотрудничеству. Эстетическая хирургия способствует росту разукорененности, безродности и бездомности, которые являются опасными последствиями глобализации. Человек без лица особенно опасен и враждебен к чужому. Утрата лица — это утрата идентичности. Каждый человек, каждая группа, народ должны любить, восхвалять как свой внешний вид, так и культуру и обычаи, и гордиться ими, чтобы не потерять себя и не раствориться в других.

Отношение к чужому у каждого народа обретало свои особенные формы, определяемые историческими событиями. Но всякий народ воспроизводит себя также на уровне языка и культуры и формирует у каждого нового поколения своеобразные предпочтения и желания,

включая эстетические, кулинарные, эротические и другие вкусы. Все наши желания в какой-то мере являются искусственными, однако от них не так-то просто избавиться. Проблема утраты и сохранения идентичности по-настоящему может быть осмыслена на уровне не столько идеологии, сколько психологии и даже физиологии людей. Идентичность — это психосоматическое состояние; она включает в себя не только знание о том, кто я, но и чувства уверенности, гордости и уважения к себе. Тот, кто не любит или потерял себя, равнодушен и даже агрессивен к другим. Люди, не имеющие дома, забывшие свой род, его песни и язык, интенсивно деградируют в процессе глобализации. Их квартиры комфортабельны, но в них нет человеческого тепла, их музыка и визуальное искусство сладострастны, но не служат высокому и не призывают к героическому подвигу. Напротив, они уводят в глубины собственной души, откуда уже не возвращаются. Каждый замыкается в себе и предается разрушительной саморефлексии на тему о своей сущности. Такие люди и составляют благодатную почву для национал-социализма, идеологи которого интенсифицируют стресс чужого.

Тот, кто не потерял себя, а наоборот, гордится как своей культурой, так и породой, не боится чужого. Наши предки культивировали то, чем они отличались от других, но не боялись, а уважали их. В какой-то мере стресс чужого нейтрализовывался законами гостеприимства, и это была достаточно эффективная стратегия признания другого. Тот, с кем ты делил свой хлеб, не может предать тебя — таков самый древний этический постулат, который сохраняется и в Евангелии. Гостеприимство — форма близкого и сильного взаимодействия людей, включающего бытие лицом к лицу, а также обмен взглядами и прикосновениями. Совместная еда сближает людей даже больше, чем разговор. Недаром такие значительные теории любви, как учение об эроте Платона и заповедь Христа о любви к ближнему, были сформулированы не за письменным столом, а во время совместной трапезы.

Тезис, точнее, программа стирания национально-этнических отличий для того, чтобы люди могли объединиться на новой основе как человечество, нуждается в тщательном обсуждении. С одной стороны, цивилизационный процесс, достигший фазы глобализации, действительно уравнивает образ жизни людей. Рынки и производство товаров способствуют повышению уровня комфорта и расширению коммуникации. Они связывают людей прочными экономическими узами, и мы вряд ли уже сможем когда-либо избавиться от оценки последствий тех или иных действий с точки зрения выгоды. Не стоит

обвинять рынок и глобализацию во всех грехах. На самом деле именно они объединяют народы, которые производят товары и услуги и обмениваются ими с выгодой для себя. Но за глобализацию, как и за демократию, приходится платить довольно высокую цену. Происходит утрата ценностей, которые ранее составляли сердцевину любой человеческой общности. Сегодня все говорят о смерти Бога и человека, о кризисе семьи, образования и самого национального государства. Просвещение с его лозунгами гуманизма и рационализма, демократия с ее требованиями соблюдения прав человека, растущий индивидуализм людей, не желающих нести бремя социальных обязанностей — вот кроме рынка и торговли факторы, обесценивающие идеалы традиционного общества.

Многим они кажутся устаревшими и ненужными в новых условиях. Зачем цепляться за родной язык, если его не понимают другие, зачем культивировать родовое лицо, сохранять народные песни, традиции питания, образ жизни и т. п.? Кто будет жить в юрте, если есть возможность жить в комфортабельной квартире и не в степи, а в мегаполисе с его разветвленными структурами труда и отдыха? Риторический для молодежи вопрос. Для нее характерен отказ от традиционного образа жизни. Поэтому мы боимся, что наши сыновья перестанут защищать национальные ценности.

Возможен ли парадоксальный с точки зрения логики выход: совместить глобализацию, открывающую перспективу формирования мирового сообщества с единым рынком, правительством, языком, культурой и образом жизни, и развитие национальной культуры? Уже очевидно, что гомогенное человечество застынет в безжизненной стагнации. Общая социосфера станет совсем пустой и холодной. Но и противопоставлять этому замкнутые национальные государства тоже бесперспективно. Если проанализировать происходящие изменения, то они полностью отвергают утверждение о том, что национальное государство поддерживает развитие традиционной культуры. Напротив, информация, товары, услуги, одежда, мода, продукты питания и кухня — все это незаметно, но настойчиво трансформируется по западному образцу. Поэтому следует различать политическую и культурную автономию; они вовсе не так нерасторжимы, как считают национальные политические лидеры. Каждый раз следует тщательно просчитывать потери и приобретения борьбы за государственную самостоятельность. Не отрицая роли духовной или душевной близости или враждебности в отношениях между людьми, тем не менее не следует забывать о главном: выгодно или невыгодно враж-

довать или сотрудничать. В беспорядке и хаосе последних лет амбиции и интересы политической элиты были с лихвой удовлетворены. Поэтому ее представители лично не заинтересованы в установлении добрососедских отношений. Удовлетворение амбиций политиков и бизнесменов должно быть ограничено определенными рамками, которые не позволяли бы им нарушать интересы народа. Мы, интеллектуалы, также не должны преувеличивать ни «права человека», ни плюрализм, чтобы не разрушить автопоэзис общества, различные подсистемы которого уравнивают друг друга. Задача в том, чтобы найти такую модель научных, культурных, образовательных взаимосвязей, которая содействовала бы как сохранению национального своеобразия, так и терпимости по отношению к другому. Необходимо воспитывать самоуважение и гордость, но не шовинизм.

## Музыкальная культура

Песня вырывает человека из процесса переживания внутренних ощущений и распаивает жизнь как горизонт для героических подвигов. Настоящий коллектив единомышленников — это индивиды, преодолевшие свои приватные интересы ради общественного договора. Основой единства выступает не исследование, а дружба; и если ее нет, то никакими силами нельзя достичь солидарности. Именно дружба, основой которой является прежде всего телесная симпатия, прощает другому его инаковость. Вытерпеть поведение другого легче в том случае, если его голос и лицо кажутся тебе родными.

Как мы различаем среди тысяч лиц и звуков то, что останавливает наше внимание, обещает то, о чем поется в героических песнях? Этапоном выступают лица и звуки, которые окружали нас с детства. Это прежде всего лицо матери и голос отца, виды родного дома и окружающей природы, а также звуки песен, которые мы пели еще в детстве. Причастные к ним будут ревностно оберегать свое от чужого и собираться в коллективы вовсе не по цвету интеллектуального оперения. Их участники, обреченные быть героями, чаще всего пропадают без вести. Они вечно в поисках золотого руна и не возвращаются домой. Их судьбы трагичны. От героев остаются только монументы.

Осознание этого, а не только интенсивно развивающийся среди молодежи индивидуализм, и приводит к осторожному отношению к русской идее. Остается вопрос: следует ли целиком отбрасывать все то, что в ней есть? Нет ли иного способа трансформации мелодии, чем отказ от нее? Ведь песня все равно возвращается, и мелодия на-

шего гимна — самый яркий тому пример. Как мы переориентируемся в звуках, как меняются и меняются ли наши песни, какова тональность философского дискурса — вот самые важные вопросы для тех, кто интересуется судьбами философии и искусства.

Чудо устной речи состоит прежде всего не в том, что она сообщает истину, говорит то, что есть на самом деле, а в ее суггестивности. Но это не первобытная магия, а напротив — освобождение от нее. Голос становится средством приведения человека в нормальное состояние, средством его воспитания и образования. И сегодня в узком семейно-родственном кругу такая интимная речь является формой нормализации отношений. Хотя в эпоху письма партиципативная способность устной речи отходит на второй план, она не устраняется вовсе. Например, магнетопатия или сеансы А. Кашпировского и других целителей — это возрождение доалфавитных и довербальных практик близости. Пациент и врач, влюбленные, а также близкие родственники и друзья способны чувствовать боль и читать мысли друг друга. В телепатии нет ничего необычного. Каждый из нас способен угадывать настроение другого человека, хотя он о нем ничего нам не сообщает. Каждый из нас хотя бы раз в жизни был околдован другим человеком и попадал под его влияние, и это происходило вовсе не потому, что он раскрыл нам какие-то яркие или глубокие истины.

### Голос и мелодия

В европейской культуре сохранилось предчувствие того, что истина не всегда выражается словами, что она не всегда может быть открыта за письменным столом или в научных дискуссиях. Что такое истина, как она открывается человеку — неразрешимый вопрос. В наше время М. Хайдеггер поразил современников, в умах которых прочно утвердилось понимание истины как соответствия мышления бытию, онтологической теорией истины, согласно которой ее условием является несокрытость самого бытия: истина — это свойство прежде всего бытия, а уж потом — знания. Христианская теория истины также не совпадает ни с античной «алетейей», ни с гносеологическим или семантическим истолкованием соответствия высказываний объективному положению дел. Откровение — не феноменологический и не гносеологический акт, а опыт пребывания в истине. Оно мыслится как непосредственное, без участия третьего, общение души с Богом. Этот теолого-эротический опыт пребывания в истине несомненно продолжает и развивает древнее чувство единства человека

с другим человеком. Даже опыт церкви, как он описан в «Послании к Римлянам», есть не что иное, как продолжение древнего опыта переживания солидарности и коммунитарности.

Истина сообщается не только письмом, но и пением, и даже едой. Это вообще характерно не столько для древних, сколько для нас. Псторонний наблюдатель, глядя вечером на места наибольшего скопления народа — на рестораны и дискотеки, наверняка подумал бы, что основное занятие человека — это еда и танцы, а не чтение книг. При этом еда и музыка — это не просто другие медиумы по сравнению с текстами. Еда, музыка, танцы интегрируют людей принципиально по-иному, чем книги. Вещи интегрированы другими вещами. Этот опыт истинной адекватности отличается от эпистемологического. Согласно теории соответствия высказывание «сейчас идет дождь» истинно, если он действительно идет. Наоборот, я продуктивно съедаю кусочек просфоры с ложечкой кагора, если верю, что это тело и кровь Бога. Точно так же музыка активно воспринимается тогда, когда она ложится на душу и приводит в возбуждение. Первое отличие от теории соответствия состоит в том, что нет никаких точных и убедительных аргументов для доказательства таинства евхаристии или прослушанной музыки: трудно сказать, где звучит музыка — внутри или снаружи, и где находится Бог, уклоняющийся от вербальной и визуальной коммуникации. Эти случаи характеризуют опыт партиципации, который опирается на условие компетентности: воспринять нечто в себя и позволить ему воспринять себя. С одной стороны, когда мы едим пищу, мы садимся за стол и включаемся в сообщество вкушающих. С другой стороны, никому из нормальных людей не придет в голову съесть то, что лежит на алтаре, ибо оно предназначено Богу. Это различие того, кто дает и кто берет, является фундаментальным. Невозможно понять, почему человек ощущает трепет перед алтарем.

Миф о поющих сладкоголосых женщинах-русалках, околдовывающих моряков и воинов, отвлекающих их от выполнения своего долга, уводящих в неземной, подводный мир, является настолько впечатляющим, что запоминается на всю жизнь. Чарующий рассказ Гомера об испытании Одиссея сиренами не является его личной фантазией. Несомненно, он укоренен в самых глубоких пластах человеческого сознания, причем настолько глубоко, что сохранился и у нас. М. Бланшо писал, что в их пении было нечто чудесное, что надлежало вдруг узнать, ирреально пропетое силами чуждыми и, так сказать, воображаемыми, песнь бездны, которая, будучи однажды услышан-

ной, отверзала в каждой речи бездну и настойчиво призывала в ней исчезнуть<sup>1</sup>.

Самоочевидность истории о сиренах не мешает поднять целый ряд вопросов, относящихся к условиям самодоверности такого верования. О чем поют сирены, как их песни достигают уха мужчин, почему они обезоруживают их, от чего они отвлекают и куда уводят, что обещают они усталым путникам? Как они находят мореплавателей, на какой волне они посылают свои сообщения, почему сила ветра и паруса бессильны, почему мужество мужчин, их рассудительность не способны противостоять сладкоголосым певуньям? Также неясно, куда они звали Одиссея и давали ли они словесные обещания? Очевидно, что песни сирен отличаются от тех, что мы слушаем в концертном зале или дома, сидя в кресле. Эта музыка не срывает нас со стула и не влечет куда-то с непостижимой силой.

Миф о сиренах намекает на то, что музыка обладает какой-то непостижимой властью, возможно, высочайшей властью над человеком. Через ухо она проходит внутрь человека и делает сурового воина беспомощным как младенец. Пример с Одиссеем — его удержала на месте только веревка, которой он был привязан к мачте корабля, — говорит о том, что мелодия является мощным аттрактором. Где же скрывается источник этого влечения? Обычно ставят вопрос так: к чему влечет нас музыка? Является она некой способностью узнавания высших идей, как полагали Платон и Гегель, или она является выражением, а, возможно, самими желанием и волей, как считал А. Шопенгауэр? Верно ли мы понимаем саму суть музыки?

Природа влечения, как и всё в человеческих желаниях, является весьма непростой. Мы желаем не просто потому, что испытываем потребность, например, еды или секса. Не всё едят и не со всякими сходятся. И наоборот, ночные обжоры или неисправимые бабники испытывают желание, даже когда не ощущают потребности, и оно подчас непреодолимо. Согласно психоанализу, сила влечения не в физиологической потребности, а в первосцене, впечатление от которой является собственным источником психической энергии. Какая же первосцена повторяется, так сказать, переносится в акустической форме, в сближении с сиренами? Возможно, психоаналитическая модель тут не совсем годится, так как музыка сирен рассчитана только на одного

<sup>1</sup> К мифу о сиренах в связи с пониманием природы музыки и пения неоднократно обращались философы. Автор опирается на работы Ф. Ницше, М. Бланшо и П. Слотердайка.

и не предполагает никого другого. Их пение направлено только тебе и никому другому недоступно, ибо сирены угадывают именно твое желание, которое вовсе не партикулярно. Сладкоголосые певуны проникают во внутреннюю, интимную зону слуха, показывают ключ к райским вратам и приглашают в путешествие к твоему настоящему дому, на настоящую родину. Может быть, А. Шопенгауэр и прав: собственно, сирены — это медиумы, благодаря которым желание не просто осознается, а формируется. Именно в песне желание и субъект достигают единства.

Субъективность в героическую эпоху формировалась речитативом мифического или эпического сказителя. Я формировалось не зеркалом, как это рисует Ж. Лакан, а распевами-обещаниями. Человеческое существо осознавало себя уже благодаря детской песне как существующее во времени, в будущем. Звучание тона, дифирамбический призыв вызывал порыв в душе слушающего субъекта к тому, чтобы стать таким, как поется в песне. Герои становятся такими, какими они слышат себя; сама их жизнь — это напряженное звучание героического стиха.

Религиозное пение — это уже отклонение от героических гимнов. Акафисты славят Бога. Но священники заблуждаются, думая, что люди хотят быть как боги. Человек хочет стать шлягером. Рапсодическое пение зовет наружу и вперед. Этим оно отличается от пения сирен, которое обращено внутрь. Кантилена рвет душу наружу, рапсод распаивает горизонт бытия. Сегодня таким образом воздействуют на слушателей тенора и примадонны, которые поют так, что дрожат стекла в окнах гигантских концертных залов. Концерт возбуждает наше Я и не дает ему впасть в спячку.

Поп-музыка вроде бы развивается в ином направлении: кусая зубами микрофон, певец как бы выплевывает свое нутро наружу. Истерия поп-звезды опирается на старую стратегию сирен, вовлекающих слушателя в ядро песни, вспенивающих готовые к прыжку ожидания услышать свою музыку. Истина лакановской истории о зеркале в том, что условием образования Я является не образ в зеркале, а слуховой, вокальный образ. Слушая песню, человек заключает пакт со своим будущим, принимает и ждет другого как друга, ожидание встречи с которым и подогревает музыка. Ортопедия интимного гимна состоит в призыве к своему Я. Многие мечтают о выступлении на больших площадках именно потому, что надеются на такую встречу. Побеждает тот, кто исполняет свой гимн; а тот, кто не слышим, продолжает бороться. Творцы музыки знают, что музыка — это не об-



раз и не сообщение, что слова песни значат гораздо меньше, чем мелодия. Поющий человек не творит образы, а поет песню, обещающую встречу со своим Я; он исполняет свой гимн.

Изначальным является стремление петь, а не выглядеть. Между тем культура сделала ставку на тиранию визуального и вербального. Сверху понятие, которое, как подпись под картиной или как интерпретация критика, определяет, что изображено на картине и в чем состоит значение образа. Далее образ становится нейтрализованным, «причесанным», превращается в символ и даже знак. Со времен барокко машинерия образов начинает давить на людей: зеркальные витрины магазинов, выставки модной одежды, реклама — все это развивает технику взгляда. Симптомом современной культуры становятся видеоклипы, объединяющие глаз и ухо, технику пения и зрения. И все-таки господствующим в них остается образ. Героические песни — своеобразные монументы великим людям — образовывали соносферу, соединяющую людей вместе.

Современная музыка — это голос сирен, а не муз. Наоборот, песни о героях обращены к последующим поколениям, это призыв героев к своим потомкам. Благодаря героической песне ухо, прислушивавшееся к своему нутру, начинает прислушиваться к зову бытия. Лейтмотивом гимнов являются магические такты и звучания, сохранившиеся в первичной памяти. Эти архаические волшебные мелодии были зовом небес. Повторяя их, я сам начинаю звучать; и я такой, как я звучу. В песне я как бы становлюсь прекрасным звучащим шаром, чистым высоким звуком, плывущим в небесной синеве. Песня — это обещание, в ней звучит мир.

Интересно, чем бы кончилось плавание Одиссея, если бы он не привязал себя к мачте, готовясь к встрече с сиренами? Каков тот интимный чувствительный нерв, который затронуло их пение? Не беспокойство ли это о том, что Космос разрушится, если я не окажусь в том месте, куда меня зовет песня? Народная греческая традиция представляла сирен как душераздирающими плакальщицами над телами умерших. Их власть идет от подземного мира, от его властителей — Гадеса и Поркуса; именно их голоса они передают в своих хвалебных и заубойных плачах над умершими. Эти песни совсем не героические, потому что они раскрывают тщетность усилий, пустоту и неизбежный конец человеческого существования. Античные писатели описывали голос сирен как медоточивый и одновременно ужасный, что вызвано впечатлением от магических звучаний да и от всей античной музыки, которая была вовсе не столь мелодичной, как в поздние ро-

мантические времена. Наше ухо сегодня уже испорчено либо мелодичностью, либо поп-ритмами и не воспринимает народной музыки. Античная музыка возвышала обещание и делала собравшихся едиными, мужественными, она охраняла от наркотического опьянения речами и единила мелодией. Героическая тональность разрушается в обычном времени. Требуется новый баланс между терпением и порывом, ибо тот, кто его не найдет, не сможет вернуться назад; тот же, кто возвращается, знает, что жизнь — всего лишь ожидание возвращения.

Есть что-то общее между современной музыкальной поп-культурой и сиренами. Одиссей воспринимал голоса сирен как звуки неба; так и современная песня зовет слушателя в какой-то потусторонний мир, где осуществляются человеческие цели. Одиссей не был исключением из этого метафизического правила музыки: то, о чем она общает — это знаки жизни, нарисованные Богом на его скрижали. И это видно на примере современных видеоклипов, манящих в потусторонние небесные или подводные, словом фантастические миры, откуда не возвращаются к обычной жизни.

Одиссей был первым, кто песню воспринял как жизнь, и первым героем, вернувшимся к обычной жизни. Из эпического монстра он стал виртуозом шутки и обмана. Это символ для многих художников, для которых проблематично возвращение из мира искусства к обычной жизни. Судьба античного героя и современного художника, в сущности, одинакова — их жизнь оказывается жертвой во имя славы. Герой остается в песне, а художник — в каталогах выставок, и это, собственно, есть их гробницы. Одиссей в некотором смысле обманщик, ускользнувший от невеселой участи героя. Многие комментаторы подчеркивают аналогию между Одиссеем и Эдипом, сиренами и сфинксом: они должны преодолеть скорбь смерти. Логика понятна: либо Одиссей, либо сирены. Но гомеровская истина справедлива и для нас: критики и комментаторы, как сирены Одиссея, зовут художника из жизни на необитаемый остров умирания. Все ощущают эту связь песни и смерти. Очевидно только, что сирены не пускают в ход руки, они не обладают такой формой власти. Слушатели-жертвы чахнут от их пения; на том экстерриториальном острове забвения, куда зовут сирены, они не получают ничего, кроме рапсодии.

### **Иммунная функция речи**

Шиллер выразил своеобразную национальную танатологию в своем призыве похоронить песню и заменить ее молчанием. Такая позиция выражает новую конфигурацию культуры, сообразную коллектив-

ной памяти массовой культуры. В XIX в. человек все реже сам поет песню. Наступает эпоха речей. Все большую роль в единстве нации начинают играть музеи. На улицах и больших площадях водружаются памятники — так музеи выходят из зданий на улицы. Богу посвящают не песни, а памятники, в художественную эпоху религия становится эстетическим явлением. Это прощание с античной системой прославления, главным элементом которой был хор. Пространство славы было своеобразным политическим концертным залом. Культура стремится соединить эффект Пантеона с эффектом сирен, так она интегрирует ожидание и лаудацию.

Связь слова с песней глубже, чем обычно думают. Венский музыкант Карл Орф отказывался обучать детей музыке, если они уже умели читать и писать. В этом случае выработка аудиотактильных способностей становится, по его мнению, безнадежным делом. Сегодня слово считается формой осмысленного упорядочивания; музыка же может расслаблять или возбуждать опасные желания. Но на самом деле, и это отмечал еще А. Шопенгауэр, роль слов в песне не следует преувеличивать. Дискуссия о словах и мелодии нового российского государственного гимна как раз и показала степень осознания проблемы слов и музыки. Одни считают главными слова, а другие — мелодию. По мнению некоторых историков, греческая речь не просто говорилась, а пелась. Такой речитатив еще кое-где встречается в некоторых местах нашего обширного государства, где люди как бы поют слова. Это свидетельствует о первичном воздействии на наше ухо тональности голоса другого; в смысл его речи мы вдумываемся позже, мелодия же действует на дорефлексивном уровне.

И если дискурс о национальной идее воздействует на нас прежде всего как мелодия, то следует точнее определить специфику его воздействия. Что же это за «песня», если пока отвлечься от ее содержания? Очевидно, это государственный гимн, героическая песня, которая есть не что иное, как приглашение в мир, предсказание счастливой судьбы и обещание славы. Именно поэтому дискурс о национальной идее, каково бы ни было его содержание, имеет, как выражались представители славянофильской ориентации, важное «соборное» значение.

М. Мак-Люэн указывал на то, что все происходящее в обществе и прежде всего понимание людей друг другом имеет автопластический смысл. Он выражается во всем, что они думают и делают. Люди совпадают в том, что они делают вечное возвращение того же самого речевым актом. Язык — это и есть нарциссический инструмент, игра

на котором определяет единство тех, кто на нем играет. Тональность этого инструмента самовозбуждает. Поэтому язык является прежде всего совокупностью узнаваемых мелодий, которыми звучат послания. Их первичное назначение состоит не в том, чтобы служить средством передачи информации, а в том, чтобы формировать коллективное тело тех, кто коммуницирует. Люди используют слова прежде всего для того, чтобы сообщать о своих достоинствах на своем языке. Он не просто описывает то или иное положение дел, а так или иначе восславляет их. Племена и народы всегда создавали собственные идиомы для выражения своих достоинств, и даже технические языки косвенным образом воспевают славу самих техников. Более того, критические и даже мазохистские дискурсы способствуют именно самовосхвалению. В исторической перспективе обнаруживается, что первичный нарциссизм, свойственный ранним этносам, не только не исчезает у наций, но лежит в основе их классификации. Самоутверждение человек осуществлял в признании первородного греха, в искусстве галантности, в поисках самого себя и в представлении себя другим на сцене жизни.

Ф. Ницше был первым теоретиком языка, который обратил внимание на иммунную функцию речи и попытался восстановить в своих сочинениях героический напев гимнов, воодушевлявших людей на подвиг, заставлявших их стать выше самих себя. Древний эпос, Евангелия, наконец, выдающиеся произведения, которые написаны на языке рода человеческого — все эти тексты защищают человека от ужасов бытия, оправдывают его жизнь и примиряют людей друг с другом. Уже в своем первом большом сочинении «Рождение трагедии из духа музыки» Ф. Ницше указал на «музыкальность» философских текстов. Одни из них наследуют и совершенствуют героическую мелодию, открывающую широкий простор героических деяний, другие, напротив, своим унынием еще глубже погружают человека в капсулу внутренних переживаний.

Ф. Ницше известен как самый непримиримый противник христианства. И вместе с тем в его сочинениях, в самих его протестах есть нечто общее с пророками. По сути дела это же можно сказать и о К. Марксе. Упреки этих философов по отношению к христианству состояли в том, что священники ставят на колени и унижают человека, тогда как задача философии — поднять его с колен и снова научить уважать себя. Вопрос о том, как это сделать, конечно, тоже важный. Я думаю, что он как раз должен решаться не одними философами или священниками, а сообща. Но хотел бы обратить внимание на

особую роль таких коммуникативных медиумов, какими являются послания.

Жанр посланий становится сегодня снова популярным в литературе, и можно сослаться на Т. Кибирова. Послание Бога и исповедь человека, гуманистическое послание как письмо далекому и незнакомому другу, философское произведение и дружеские послания поэтов — все их объединяет то, что они есть не что иное, как евлогический жест по преимуществу.

Хотелось бы отметить, что предлагаемый подход к языку философских посланий отличается от понимания философии в критике идеологии, аналитической философии, психоанализе и даже философской герменевтике и тем более деконструкции. Критика идеологии разоблачает язык как орудие буржуазии, аналитическая философия говорит о преодолении метафизических заблуждений на основе достоверностей обыденного языка, теория дискурса производит язык от власти, психоанализ отождествляет его с бессознательным. Во всех этих концепциях язык понимается как медиум недостатков, как медиум нечеловеческого в человеке, в лучшем случае как органон компенсации и средство терапии. Повсюду как сам язык, так и тот, кто говорит, оказываются симптомом и проблемой. А между тем изначально язык был средством самоименования, самоутверждения, и именно эта функция языка остается вне поля внимания. Хуже того, то, что сегодня говорят философы, выражает критическое сознание и не дает обещаний или не вызывает доверия. Мы разоблачаем речи тех, кто своими обещаниями взял кредит и не вернул его. Но почему мы ничего не обещаем людям и доколе одни политики будут эксплуатировать доверие людей? Не попробовать ли и нам снова что-то предложить людям, попытаться сказать нечто такое и, главное, так, чтобы человек вновь поверил себе и, вопреки тому, что говорят психоаналитики и критики, идеологи, превратившие людей в медиумов злых неразумных сил, снова обратить человека от частной жизни к героическому служению человечеству. Но прежде чем писать новое послание, необходимо рассмотреть судьбу старого.

Человек и сообщества людей должны обладать сильным иммунитетом для самосохранения. Каждый человек и каждая группа сохраняют себя в том числе и гордым убеждением в собственном превосходстве над остальными существами. Из этого полезного заблуждения проистекает нарциссизм, разоблачение которого, по сути дела, равносильно разрушению иммунной системы индивида или общества. Три научных открытия нанесли сильнейший удар по нашей

иммунной системе: открытие Н. Коперника, сорвавшего крышу над Землей, выбросившего людей в пустой и холодный космос; открытие Дарвина, которое лишило нас превосходства над животными и поставило нас в один ряд с обезьянами; наконец, открытие Фрейда, показавшего, что мы не являемся хозяевами в собственном доме, что над сознанием властвует бессознательное, и прежде всего сексуальное чувство, оно управляет нами, а не мы им.

Итак, эпоха Просвещения, которой обычно поют гимны, на самом деле является своего рода историей болезни, разрушения прочной иммунной системы, которая наращивалась тысячелетиями. Не спросить ли нам, вслед за Ф. Ницше, о пользе и вреде науки, образования, просвещения для жизни? Последствия его, как полагали наши консервативные предки, действительно ужасны. Они состоят в разрушении самоуверенности и патриотизма. Мы больше не любим себя и не гордимся своей Родиной. Более того, они даже внушают нам чувство не только неуверенности, но и стыда. Конечно, чувство гордости за себя и свой коллектив не должно превращаться в эгоизм, оно должно сочетаться с толерантностью по отношению к аналогичным чувствам других; но крайне опасно стереть это чувство совсем, ибо без него, как без кожи, человек окажется беззащитен перед вирусом чужого.

Сегодня наше общество является открытым; пали прежние искусственные барьеры, которые, по сути дела, ограждали нашу психическую, социальную, экономическую систему, нашу культуру от воздействий со стороны других систем. Мы, воспитанные за «железным занавесом», как в профилактории, потеряли способность самосохранения. Мы слишком давно уже живем на капельнице. Сначала наши родители, затем педагоги, наконец, авторитетные органы — все они заботливо опекали нас от вредных воздействий. Не слишком утруждая себя, они действовали методом запрета и таким образом лишили нас способности самостоятельно защищаться. Когда наконец стены и границы пали, мы оказались беззащитными перед влиянием чужого, и нам грозит исчезновение. Если мы хотим сохраниться, то воспитание сегодня должно включать нечто аналогичное прививкам, т. е. мы — воспитатели юношества — должны не надевать на людей маски-намордники, а наоборот, осуществлять микроинъекции вирусов, угрожающих самосохранению общества. Только благодаря этим контролируемым прививкам мы можем укрепить иммунную систему молодежи. В противном случае как только она окажется за стенами школы-профилактория, тут же подцепит вирус, который начнет свою разрушительную работу. О каких же микроинъекциях идет речь? Ес-

ли иметь в виду кислomолочный гуманизм и запретительную мораль, то, очевидно, необходимы микродозы зла, точнее, того, что гуманисты и моралисты называют злом, того, что кажется неморальным, но вместе с тем необходимым для жизни.

## Слух и зрение

Эпоха книг не была самой долгой в истории человечества. Люди, живущие в пространстве дома и занятые совместным трудом, как мать и ребенок первые годы после своего рождения, находятся в самой тесной коммуникации, не произнося при этом длинных убеждающих речей. В телепатии нет ничего необычного: каждый из нас легко угадывает настроение близкого человека по мимике, жестам, интонациям голоса и другим знакам. И поскольку книжная культура, в рамках которой мы сформировались, постепенно уходит в прошлое, а на место вербальных вновь приходят аудиовизуальные медиумы, возникает вопрос о том, как мы ориентируемся в звуках и образах.

Поскольку в нашей культуре язык чаще исследуется в виде текста, а не речи, постольку следует обратить внимание на способность человека не только читать, но и слушать. Слух, способность слышать — это связь и даже зависимость от другого человека. В отличие от него зрение более индивидуально. Голос и слух обслуживают межчеловеческие взаимодействия. Говоря философски, слух — это больше этическая, чем гносеологическая способность. В европейской традиции ухо исследуется как орган лингвистический или коммуникативный, а глаз — семантический или когнитивный. Понятие слуха чаще используется в практической и политической философии. Недаром послушность считается важнейшим качеством человека. Практический разум откликается на призыв ценностей и веление долга. Теоретический разум, наоборот, никого не слушает, а опирается на видение и понимание. Среди главных гносеологических терминов доминируют те, что описывают работу глаза и руки: усмотрение, схватывание, постижение, усвоение и т. п.

Становление человека происходит не в естественных, а в искусственных условиях. Важным этапом становится освобождение руки, произошедшее в результате создания свободного пространства. Лапа обезьяны, взявшей камень, обрела два измерения: хватательную и контактную зоны. Только благодаря руке открылась новая экологическая ниша для становления человека. По мере развития хватательного движения руки глаз младенца прозревает, т. е. начинает видеть

не цветные пятна, а вещи. Таким образом, основанием языка является рука. Где рука, там не только глаз, но и рот, куда складывают то, что берет рука. Так мы приходим к языку и слову, венчающему лингвистический поворот.

В основании языковой игры лежит структура организма, которая сложилась в процессе манипулирования предметами. Чувство очевидности происходящего возникает при участии всех органов чувств. При этом считается, что чувства слуха и вкуса в ходе взаимодействия человека с миром играют не самую значительную роль. В частности, ухо, как неподвижный орган, не очень годится для активного освоения вещей. Поскольку словом сопровождается прежде всего хватание, нет ничего удивительного в совпадении словарей, описывающих работу руки, взгляда и познания. Слово *опота* первоначально было названием челнока — инструмента ткача (Кратил). И в дальнейшем метафора ткани остается ведущей для описания языка (текст). Платон определял диалектику как искусство разделять и складывать понятия по аналогии с действиями ткача. Основные понятия теории познания на немецком языке недвусмысленно раскрывают эту связь. Слова *Begriff*, *greifen* означают одновременно операцию взгляда и действие руки.

В Британии — стране гольфа и бриджа — для описания языка Л. Витгенштейн использовал метафору игры, которая также есть не что иное, как операция руки. Но рука трактуется уже как орган игры, а не труда. Однако обе эти теории оставляют в тени то обстоятельство, что язык — это орган рта, или, как более возвышенно выразился Розеншток-Хюсси, плод уст. Это не исключает, конечно, что рука играет важную роль, однако нельзя забывать и о телесном субстрате уст и уха. Выявив такую тенденцию, можно задаться вопросом: а не играет ли и ухо эпистемологическую роль? Аналогия между работой руки и органов по производству звуков мало что дает, ибо не объясняет, как слово проистекает из понятия. Первым автором гироцентрической концепции происхождения языка был А. Леруа-Гуран. Он считал важнейшими условиями становления человека, во-первых, развитие руки, которая является органом не только движения и хватания, но и производства; во-вторых, развитие лица. Как известно, уменьшение челюсти наряду с церебрализацией является главным фактором формирования человеческого лица. Пасть превращается в рот, морда — в лицо. Как рука из хватательного органа становится манипулирующим, так и рот оказывается органом артикуляции звуков. Поскольку оба процесса протекают параллельно, можно считать,



что это один и тот же процесс. Таким образом, производство орудий и развитие языка связаны неразрывно и к тому же неотделимы от социальной структуры.

А. Леруа-Гуран отмечал, что производство орудий и символов связано у человека с развитием мозга. Сходство хватательных способностей руки и артикуляции звуков базируется не только на неврологической связи руки и лица, но и на структурном параллелизме. Ощупывание предметов и произнесение звуков имеют сходную структуру активного действия. Звук речи движется к уху слушателя, он трансформируется в ощущение, и наоборот. Когда говорят «схватывает на лету», то имеют в виду способность воспринимать слова. Чтобы адекватно понять роль уха в освоении мира человеком, важно учитывать, что и этот орган развивался параллельно с развитием руки и лица. Нельзя согласиться с тем, что ухо, как пассивный орган, не приспособлено для активного освоения мира. На самом деле изолировать ухо от слуха, который основан на схватывании звуков, — это то же самое, что отделять кожу как орган рецепции от активности руки.

### **Ухо и глаз**

Наверное, необходима критика теории ощущения, которая была построена под давлением других познавательных способностей, наиболее абстрактной из которых является зрение. В восприятии предметы вынесены вовне, представлены на расстоянии. Различение и дистанцирование становятся общей характеристикой познания: субъект — нейтральный наблюдатель — находится снаружи мира и созерцает его со стороны как объект.

Согласно гештальтпсихологии важную роль играют структуры, которые определяют «вид» предметов. Эти структуры, если они не априорны (круг, квадрат, треугольник), образуются в процессе телесной активности и манипуляции предметами. Таким образом, предпосылки зрения складываются на уровне тактильных ощущений.

Ребенок первоначально не дистанцирован от матери; развиваясь в ее лоне, он воспринимает давление среды, звуки и шумы, вкус вещества, которым питается. И после своего рождения он настолько тесно связан с телом матери, что считает, как утверждает М. Кляйн, грудь матери своим собственным органом. Младенец берет предметы руками и тянет их в рот. Таким образом, ощущение и вкус — вот первичные акты постижения мира. Слепоглухонемые люди, не имеющие иных каналов получения информации, используют ощущение как

универсальную способность познания. Как же «даются» предметы этими актами? Ощупывание постигает поверхность предметов. Слова «постигает», «познает», возможно, неадекватно передают существо происходящего. Ощущение дает поверхность, но это не только абстрактный оптический образ. Предмет воспринимается как теплый или холодный, гладкий или шершавый, легкий или тяжелый. К теплоте и холоду, остроте и гладкости добавляется вкус. Пробовать на вкус и тем более поглощать предметы — это кажется наиболее интимным общением с вещами. Глотка и желудок по сравнению с ладонью — более нежные органы. Конечно, ладонью и глазами и еще носом мы проверяем, съедобен ли предмет. Но окончательное решение все-таки за вкусовыми рецепторами. Особенность такого рода ощущений состоит в том, что они являются партиципативными. Нельзя сказать, кто является субъектом-господином, а кто — пассивным объектом. Когда поглощают сладкое или пьют вино, трудно решить, кто кому подчинен. Конечно, и такого рода сопричастность сегодня не обходится без рефлексии. Люди все меньше получают наслаждение от еды и все больше озабочены ее вредными последствиями. Прежде чем что-либо съесть, современный человек внимательно изучает ценники и информацию о содержании жиров и углеводов на упаковках продуктов. Таким образом, событие еды заново переописывается в терминах медицины.

Иногда полагают, что удивление и стремление рефлексировать изначально присуще человеку. На самом деле они сложились в рамках письменной культуры, основным медиумом которой стала истинность. Поскольку все различается как истинное или ложное, плохое или хорошее, то критерии такого различения нужно либо доказать (для этого и строятся теории), либо отнести к внешнему авторитету (религия). Уже почти столетие в философии предпринимаются попытки релятивизировать понятия истины и ценности. Кажется последовательным применить критерии истины к самой «истине», а также спросить, какая мораль является «хорошей» (разумеется, та, которая совпадает с нашими различиями плохого и хорошего). Однако разработка психологического, социологического, идеологического, антропологического и других подходов к обоснованию познания, религии и морали разрушает медиумы истины и морали. Это правомерно лишь в том случае, если общество достигает устойчивости другими способами. Новый «коперниканский» поворот в теории познания возможен благодаря коммуникативной революции, которая осуществляется на наших глазах.

Первым на это обстоятельство указал М. Мак-Люэн, который исследовал воздействие искусственных медиумов на формирование «картины» мира. «Изобретение алфавита послужило длительным стимулом для развития западного мира в направлении разделения между чувствами, функциями, операциями, эмоциональными и политическими состояниями, а также задачами, т. е. фрагментации, которая нашла свое завершение, как считал Дюркгейм, в аномии девятнадцатого столетия»<sup>1</sup>.

Почему люди перестали быть аудиотактильными? Почему визуальное чувство стало доминировать в языке, искусстве, в социальной и политической жизни в целом? Выражением всех наших чувств является речь. Изобретение письма произошло на основе речи. Раньше чтение текста сопровождалось проговариванием. Печатный текст ускорил чтение, усилил роль глаза. Сработал своеобразный механизм, подобный изобретению колеса; чтение превратилось в последовательное восприятие статичных изображений, которое при достижении определенной скорости создает иллюзию органической полноты. По мнению М. Мак-Люэна, фонетический алфавит редуцировал все чувства, которые взаимосвязаны в устной речи, к визуальному коду.

Греческая культура считается визуальной, ибо теория понимается как усмотрение, а между тем роль голоса была столь велика, что на агоре побеждал тот, кто красиво и убедительно говорил. То же самое противоречие имеется в общих оценках римской культуры: с одной стороны, она опирается на риторику, а с другой — на бестиялизирующие зрелища. Ситуация становится более однозначной, если учесть, что в теории, например, греки опирались на зрение, а римляне — на слух. А в политике все было наоборот: греки слушали слова, а римляне поклонялись символам величия Рима и наслаждались зрелищами.

Можно найти еще множество фактов, подтверждающих тезисы как о фоно-, так и о фотоцентризме европейской культуры. Например, в эпоху Просвещения (в разгар книжной культуры) убеждение о приоритете речи перед письмом оставалось незыблемы. И наоборот, когда в эпоху новых медиумов люди снова стали аудиотактильными, визуальное стало доминировать у теоретиков языка и искусства.

Письменность развивает у людей способность фокусировать свой взгляд перед собой, на предмете. У бесписьменных народов такая привычка не выработана, они видят предметы иначе. Они не способны отстраниться от предмета, видеть его со стороны и полностью слива-

<sup>1</sup> Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга. С. 64.

ются с ним или эмпатически проникают в него. По словам М. Мак-Люэна, «глаз используется не как орган перспективного видения, а, так сказать, как орган тактильного восприятия»<sup>1</sup>. Эволюция письма идет по линии абстрагирования как от звука, так и от вида букв; они превращаются в «прозрачные» знаки, отсылающие к «значениям». На основе связи лишённого значения знака с лишённым значением звуком сформировался западный человек.

### Воспитание и образование

Факты свидетельствуют о том, что в современной культуре основным органом гуманизации становится ухо, а не глаз, слух, а не зрение. Попробуем сформулировать это на языке теории. Для этого необходимо предпринять экскурсы в историю формирования философских понятий, которые позволили бы переписать такое важное современное явление, как переход к аудиовизуальным технологиям.

Если для Августина источником метафизического зла был глаз, то для Ж. Деррида — ухо. В звуке он выделял прежде всего моралистический тон. Именно благодаря уху мышление становится жертвой сирен. Не глаз, а ухо дает высшее наслаждение, которое сравнимо по силе разве что с сексуальным. Только письмо вызволяет мысль из плена пения сирен. Ж. Деррида хотел, чтобы Одиссей заткнул уши. Если Ф. Кафка предполагал, что сирены вообще ничего не пели, то Ж. Деррида считал, что Одиссей — этот хитрый гегелевский дух — предусмотрительно заткнул уши. С точки зрения семиотики интересно, почему Ж. Деррида протестовал против актуальной медиальной революции, против потери письма, против чудовищного шума, производимого новыми аудиовизуальными медиумами. Как Платон в «Федре» видел угрозу культуре со стороны письма, так Ж. Деррида видел причину ее упадка в фонографе и телефоне: пес-фонограф превращает наше ухо в *HiFi*-приемник.

Чтобы продемонстрировать власть голоса, Ж. Деррида обратился к лекции Ф. Ницше об академической свободе. Академическая свобода освобождает от мыслей и подчиняет лингвистической муштре. Так вырисовывается беспощадное принуждение государства. Именно оно главная мишень этих лекций. Автономия университетов есть не что иное, как ловушка государства, которое подчиняет себе через строгий контроль и принуждение. Ф. Ницше писал о том, что ухо является органом университета. Его аудитории, аулы сами напоминают

<sup>1</sup> Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга. С. 56.

большое ухо. «Студент слушает, — писал Ф. Ницше, — когда он говорит, когда он смотрит, когда он в компании, когда он занимается искусствами, короче, когда он живет, он самостоятелен, т. е. независим от образовательного учреждения. Очень часто студент пишет в то же время, что и слушает. Это те моменты, когда он подвешен на пуповине Университета... Говорящий рот, очень много ушей и половина пишущих рук — вот внешний академический аппарат, вот приведенная в действие культурная машина университета»<sup>1</sup>. Ф. Ницше поясняет механизм реализации «академической свободы»: профессор может говорить почти все, что хочет; студент также может слушать, записывать и думать или заткнуть уши и предаться собственным грезам. Все свободны. Но поодаль с суровой миной надзирателя стоит государство. Ж. Деррида делает вывод: «Отныне можно читать эти Лекции как современную критику государственных культурных аппаратов и того фундаментального государственного аппарата, каким еще вчера в индустриальном обществе являлся школьный аппарат»<sup>2</sup>. Уши — важнейший орган воспитания. Голос государства посредством сладкоречивого профессора притворяется голосом матери, который звал нас наружу, когда мы еще уютно покоились в ее лоне. Ж. Деррида весьма выразительно пишет: «Полностью обратившись в слух для этого пса от фонографа, вы превращаетесь в *HiFi*-приемник, а ухо ваше, которое одновременно и ухо другого, начинает занимать в вашем теле непропорциональное место “калеки навыворот”»<sup>3</sup>.

Акцентирование метафоры речи и уха продиктовано симпатией Ж. Деррида к письму. Стоит спросить и о том, почему он — виртуоз не только письма, но и чтения, — осуждает голос? Логика такова: голос, обладающий магнетопатической силой, подобен пению сирен. Тот, кто его слышит, очарован чудесной мелодией, а не истиной. Среди тысячи звуков особо воздействуют те, которые мы слышали в детстве, когда нам пели сначала колыбельную, а потом героическую песню. Опасность состоит в том, что профессор способен имитировать голос матери и таким образом может обрести абсолютную власть над человеком.

Что за орган наше ухо? Что мы слышим, кто слышит, когда звучат эти слова? «Не идет ли речь о том же ухе, — спрашивает Ж. Деррида, — том самом, что вы наостряете на меня или я, говоря, наостряю

<sup>1</sup> Ницше Ф. О будущем наших образовательных учреждений // Философская проза. Минск, 2000. С. 147.

<sup>2</sup> Деррида Ж. Слухобиографии. СПб., 2002. С. 91.

<sup>3</sup> Там же. С. 93.

сам, ухе уже заимствованном? Или же мы слышим, слышим самих себя уже другим ухом?»<sup>1</sup> Я думаю, что Ж. Деррида не до конца разобрался с магнетопатией голоса. Ухо столь же избирательно, как и разум. Говоря о преимуществе письма, Ж. Деррида видит его в том, что оно подлежит деконструкции. Текст можно читать и перечитывать и при этом по-разному интерпретировать. Но и ухо — аппарат не только рецепции, но и селекции. К сожалению, голос матери можно имитировать. Это могут делать профессора, примадонны и вожди. Но в случае удачной имитации они уже становятся «фонографами» не столько государства, сколько родины или отечества.

Самое удивительное в том, что в эпоху письма и даже книгопечатания, когда активно разрабатывались грамматика, логика, лингвистика, теория аргументации, приоритет устного слова не подвергался сомнению. Антифоническая полемика Ж. Деррида снова поднимает спор лингвистов, в ходе которого сложилось убеждение, что объектом науки о языке является звучащий язык, продуцируемый голосом. Однако, полагал Ж. Деррида, выражение «грамматика» указывает на то, что так было не всегда. Очевидно, что приоритет фонологии вызван революцией в медиумах. Понимание языка как фонетического явления сложилось после изобретения в 1878 г. фонографа. Фонизм — новая лингвистика, графизм — традиционная, построенная как наука о написанных текстах, плавно перешедшая в литературоведение. Старая наука о языке — это грамматическая техника, новая — лингвистика как техно-логика речи, высказывания (*lingua, glossa* от голоса).

Функции школы и университета не сводятся к репродуцированию и трансляции знания, ибо они являются местами производства человеческого в человеке. Вопреки мнению М. Фуко, образовательные учреждения не столько дисциплинарные, сколько тепличные пространства, в которых происходит созревание юношества. И, как старый профессор, я полагаю, что чем больше мы балуем детей, тем роскошнее, красивее и умнее они становятся. В противоположность общепринятой модели, согласно которой слова воздействуют на разум студентов своими истинными значениями, можно рассмотреть две шуточные версии образовательного процесса. Согласно одной из них, лекции должны читаться не ярко и вдохновенно, а скучно и монотонно, потому что университет — это дисциплинарное пространство, нечто вроде арены для дрессировки домашних животных. Глав-

<sup>1</sup> Деррида Ж. Слухобиографии. С. 93.

ное — не истина и не идеология, а усидчивость. Время, которое студенты проводят в аудитории, развивает способность слушать и записывать. Университет — не храм науки, но и не институт государства, а некий парк для выращивания людей. Школы и университеты являются своеобразными теплицами для созревания юношества до такого состояния, когда они уже способны осуществлять обмен с внешней средой без риска потери самого себя. Университет должен сформировать символическую иммунную систему, обеспечивающую восприятие чужих идей с пользой для себя. Первая угроза состоит в том, что открытость университетского образования оставляет молодежь беззащитной перед чужим. Вторая угроза идет от закрытости, когда традиции замыкают человека в капсулу освоенного культурного пространства. И в этом случае он оказывается беспомощным перед вирусами чужого, которые взламывают традиционные механизмы защиты. Таким образом, задача образования состоит в том, чтобы не только сохранять и развивать свою символическую среду (культуру, мировоззрение, литературу, искусства и идеологию), но и подвергнуть ее систему защиты искусственным вирусным инфекциям, для того чтобы в открытом мире человек мог сохранять свою идентичность, чтобы он мог общаться с другими и не замыкаться, а расширять свои культурные границы.

Современное государство, в отличие от традиционного, лишает человека родины, делает его винтиком искусственной системы, отчужденной от родовой сущности человека. Понятия дома, родины, места кажутся многим современным философам опасными, ведущими к фашизму. Они предчувствуют, что и сегодня существует угроза возвращения фашизма. Разделяя эти опасения, необходимо спросить: что такое фашизм и почему Ф. Ницше и М. Хайдеггер часто называются его идеологами?

Чтобы избежать недоразумений, необходимо сразу четко отделить государственный тоталитаризм от естественного желания человека иметь место, дом для своего существования. Им может быть и маленькая хижина в горах, и отели для мировых скитальцев вроде В. Набокова, это может быть «малая родина» и даже весь мир. Место — понятие не географическое и тем более не геополитическое, а скорее климатическое. Оно формируется как пространство теплоты, дарения и доверия между матерью и ребенком. И в дальнейшем место бытия человека должно сохранять в своих сложных социальных, политических и символических структурах связь с этой детско-материнской коммуной.

Лицемерие государства, которое внушает ужас, состоит в том, что на свою нечеловеческую личину оно надевает маску материнского лица. До тех пор, пока мы не поймем, что иметь кров, родину, мать, говорить на родном языке, петь героические песни, наслаждаться звуками и образами, навевающими воспоминания о голосе и лице матери, — это самое что ни на есть человеческое в человеке.

Можно охарактеризовать демократизацию образования как вырождение и предложить в качестве лекарства противоположное: вместо либерального профессора — вождя, вместо свободы — муштру, вместо равенства — строгий отбор. Главная проблема — не столько подготовка специалистов, сколько воспитание человека. Оно не сводится к идеологии, а предполагает формирование чувств и настроений, способствующих практической реализации норм и идеалов культуры.

Пафос Ницше направлен против образовательной политики, которая поддерживается современным государством. Но речь идет именно о современном государстве, а не о государстве вообще, и тем более не о таком, которое граждане считают Отечеством.

Ф. Ницше предложил оценивать образование тремя критериями: во-первых, потребностью его в философии, во-вторых, его художественным инстинктом и, наконец, греческой и римской античностью как воплощенным категорическим императивом всякой культуры. Выбор этих критериев обусловлен антропологической перспективой. Воспитание мужественного свободного человека, обладающего социальными добродетелями — вот что заботит Ф. Ницше больше всего. Если Ж. Деррида, как и все либерально настроенные интеллектуалы, мыслит на основе противопоставления государства и человека, то Ф. Ницше считал человека продуктом государства, и наоборот.

Всякий человек, особенно в пору юности, нуждается в наставнике, но в современном образовательном учреждении это естественное состояние крайней потребности в руководительстве рассматривается как злейший враг независимости и самостоятельности студента. Считается, что он сам должен сформировать свои убеждения на основе той информации, которую получает в ходе изучения истории, филологии или других специальных дисциплин. Важная воспитательная задача — держать академическую молодежь в строгой художественной дисциплине — также не выполняется современными университетами. Ф. Ницше писал: «Современный студент не способен и не подготовлен к философии, лишен инстинкта к истинному искусству



и является в сравнении с греками только варваром, мнящим себя свободным»<sup>1</sup>. Отсутствие воспитания в названных направлениях приводит к апатии, скуке, усталости студента: отсутствие наставника толкает его из одной формы существования в другую. «Последний является без вины виноватым; ибо кто навязал ему непосильную ношу — одиночество? Кто побуждал его к самостоятельности в возрасте, когда естественной и ближайшей потребностью является доверчивое повиновение великим вождям и вдохновенное следование по путям учителя?»<sup>2</sup>

Эволюция образования в современном обществе шла в направлении не только либерализации, но и конsumerизации. Однако уменьшение усилий и удешевление расходов в деле воспитания приводит к ужасающим последствиям. Если можно как-то смириться со стандартизацией вещей, ибо они становятся общедоступными, то унификация образования людей приводит к весьма тяжелым последствиям как для них самих, так и для окружающих. Ф. Ницше писал: «Страшно думать о тех результатах, к которым ведет подавление столь благородных потребностей (в наставничестве. — Б. М.) Тот, кто станет вблизи внимательным взором рассматривать наиболее опасных поощрителей и друзей этой столь ненавистной мне псевдокультуры настоящего, найдет среди них немало таких выродков образования, сбитых с правильного пути; внутреннее разочарование довело их до враждебного и озлобленного отношения к культуре, к которой никто не хотел указать им путей. И это не самые плохие и незначительные люди, которых мы, в метаморфозе отчаяния, встречаем потом в качестве журналистов и газетных писателей»<sup>3</sup>. Очевидно, что речь идет не столько о борьбе против академической свободы, сколько об антропологических последствиях ее реализации. Предоставив свободу студентам, профессора перестали нести груз ответственности учителя-наставника. Однако образование от этого не стало свободным, и Ж. Деррида, вслед за Ф. Ницше, отметил нарастание тирании государства, которое превратилось в машину по «промыванию мозгов». Однако далее их пути разошлись. Современный философ видит выход в дальнейшей либерализации и отделении университетов от государства. Ф. Ницше заботит вопрос о человеке, и он предлагает возродить институт наставничества.

<sup>1</sup> Ницше Ф. О будущем наших образовательных учреждений. С. 122.

<sup>2</sup> Там же. С. 123.

<sup>3</sup> Там же. С. 124.

Следует спросить, сможем ли мы, родители, воспитатели, учителя, профессора взять на себя миссию наставников юношества. Родители не имеют времени и опыта для воспитания детей и охотно передают свои обязанности специальным воспитательным и образовательным учреждениям. Последние финансируются и управляются государством, которое нуждается в кадрах — функционерах. В результате и воспитатели, и воспитуемые формируются как винтики сложного механизма, работа которого зависит от слепого исполнения определенных функций. Ф. Ницше беспокоила утрата человеческого начала, которая, по его мнению, приводила к тому, что и само государство превращалось в бездушного холодного монстра. Он видел выход в восстановлении связи учителя и ученика, которая была характерна для иерархического общества: «Всякое образование начинается с противоположности всему тому, что теперь восхваляют под именем академической свободы, — с повиновения, с подчинения, с дисциплины, со служения. И как великие вожди нуждаются в последователях, так и руководимые люди нуждаются в вождях. Здесь в иерархии умов господствует взаимное предопределение, род предустановленной гармонии. Этому вечному порядку, к которому по естественному закону тяготения постоянно снова стремятся все вещи, хочет противодействовать, нарушая и разрушая его, та культура, которая теперь восседает на престоле современности»<sup>1</sup>. Но, повторю, речь идет не о политике, понимаемой как борьба за эмансипацию. Порядок современности представляет собой механическую взаимосвязь, в которой элемент не знает и не чувствует смысла целого. Этому безличному порядку Ф. Ницше противопоставлял целостность, организованную наподобие симфонического оркестра, где гармония достигается благодаря иерархии.

Ректорская речь М. Хайдеггера «Самоутверждение немецкого университета» по тональности напоминает лекции Ф. Ницше. Для ее понимания недостаточно ссылок на нацистскую идеологию. Хотя нельзя не ужаснуться терминологии: «Немецкое студенчество на марше. А ищет оно тех вождей, что возвысят до истины, обосновывающей и ведающей его собственное призвание... Из решимости немецкого студенчества выстоять перед лицом немецкой судьбы в ее крайней нужде проистекает воля к сущности университета... Давать закон самому себе — вот величайшая свобода. Пресловутые “академические свободы” изгоняются из немецкого университета... Они по преиму-

<sup>1</sup> Ницше Ф. О будущем наших образовательных учреждений. С. 125.

ществу означали беспечность, произвол в намерениях и склонностях, необязательность поступков и дел»<sup>1</sup>.

М. Хайдеггер перечисляет обязательства универсантов перед народом, перед нацией (воинская повинность), перед судьбой нации. Под конец он явно впадает в пафос: «Только боевая общность преподавателей и студентов может преобразовать немецкий университет в место духовного законодательства».

Лекции Ф. Ницше остались незавершенными. Видимо, он чувствовал утопичность своего проекта и искал другие пути его воплощения. Главным противником для него постепенно становилась религия. О ней речь пойдет ниже. Здесь же спросим: насколько полезными и поучительными являются предложения Ф. Ницше относительно наших попыток реформировать образование? То, что одним из первых заметил Ф. Ницше, теперь стало очевидным для всех. Существующая система образования переживает кризис и нуждается в модернизации. Ее направление, названное болонским процессом, не у всех получает одобрение. С одной стороны, образование станет более демократичным, открытым, свободным от национальных и иных ограничений. С другой стороны, оно станет еще более унифицированным и обезличенным. Упадёт престиж крупных университетов, которые готовили студентов по собственным программам и были ориентированы на подготовку уникальных специалистов. Такой расклад мнений свидетельствует о том, что мы озабочены не столько судьбой выдающихся педагогов, сколько сохранением элитных университетов, которые готовят «мозги» для научно-исследовательских учреждений. Ф. Ницше волновало совсем другое. Выпускники университетов перестали быть носителями национального духа. Они перестали бороться за свободу отечества и не были готовы жертвовать ради него своей жизнью.

Сегодня и государство переживает кризис. Столь же парадоксальны предлагаемые пути выхода. Одни говорят о формировании гражданского общества, а другие — об усилении государства. Таким образом, здесь, как и в случае с выбором реформ институтов образования и семьи, необходимо принять такое решение, которое не опирается на двузначную логику, предписывающую выбор одной из противоположностей. На самом деле необходимо совместить то и другое. Это кажется невозможным до тех пор, пока мы мыслим в рамках устаревшей системы различий. Ф. Ницше понимал это достаточно ясно и все

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 227.

последующие работы посвятил критике базисных оппозиций, которые определяют постановку и решение конкретных проблем.

### **К аналитике аудиовизуальной коммуникации**

Классическая коммуникативная система, основанная на письменности, пользовалась языком как знаками, сила и степень воздействия которых на поведение людей определяется не внешней формой, а внутренним значением. Оно отсылает к объективному положению дел, к истине, уясняя которую люди строят планы своего поведения. Современные масс-медиа опираются на аудиовизуальные знаки, которые ни к чему не отсылают, а обладают прямым, так сказать, «магнетопатическим» воздействием и буквально гипнотизируют, заораживают людей. При этом нет речи о рефлексии по поводу их смысла и значения. Это кажется концом не только книжной культуры, но и культуры вообще, включая философию. Можно понять уныние интеллектуалов и их ненависть к разного рода «имиджмейкерам», которые добиваются успеха, не прибегая к аргументации и обоснованию. На самом деле речь должна идти о трансформации философии в эпоху масс-медиа. Ее основной темой должна стать аналитика звуков, образов и иных медиумов повседневной коммуникации, которые эксплуатируются в новых технологиях, основанных на использовании телеэкрана и компьютера.

Иконический знак, по Ч. Пирсу, обладает натуральным сходством с объектом. Ч. Моррис определял его как такой знак, который несет в себе некоторые свойства представляемого объекта, обладает свойствами собственных денотатов. Если рассматривать качественную фотографию, рекламирующую пиво, то на ней запотевшее стекло стакана, пена и капельки янтарной жидкости выглядят даже более живописно и реалистично, чем на самом деле. У. Эко считал, что благодаря рисунку мы воспринимаем пиво, тепло и холод, но не ощущаем их. И тем не менее такой переход достигается, что подтверждает существование определенных кодов, ведущих от восприятия к ощущению. У. Эко писал: «Иконические знаки не обладают свойствами объекта, который они представляют, но скорее воспроизводят некоторые общие условия восприятия, отвергая одни стимулы и отбирая другие, те, что способны сформировать некую структуру восприятия, которая обладала бы — благодаря сложившемуся опытным путем коду — тем же «значением», что и объект иконического изображения»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Эко У. Отсутствующая структура. СПб., 1998. С. 126.

«Гиперреалист» П. П. Пазолини утверждал: реальность — это то же самое, что и кино, только природное. Поскольку изначальным языком является человеческое действие, постольку минимальными единицами кинематографического языка являются реальные объекты. Действительно, визуальные стимулы восприятия картины и предмета в принципе одинаковы. Однако между ними есть существенные различия. Я могу провести линию так, что образовавшаяся фигура будет напоминать лошадь. Но этот рисунок, отделяющий фигуру от фона, не воспроизводит огромного количества условий, которые необходимо выполнить, чтобы воспринять конкретную лошадь. Поэтому существуют некие коды узнавания, которые скоординированы с конкретными условиями.

У. Эко подчеркивает отличие семиотического и герменевтического подходов. Романтическая герменевтика определяет «смысл» как нечто имманентно присущее вещи: он прямо вытекает из совокупности означающих, без опосредования кодом. Знаки в этом случае толкуются не как произвольные, а как мотивированные формой вещей, поэтому любое изображение считается укорененным в самой реальности. По мнению У. Эко, визуальные знаки только кажутся естественно мотивированными. У графических и визуальных знаков, так же как и у словесных, нет никаких общих свойств с вещами. Скорее всего, визуальный знак как-то передает соотношение форм восприятия.

По мнению У. Эко, «иконический знак представляет собой модель отношений между графическими феноменами, изоморфную той модели перцептивных отношений, которую мы выстраиваем, когда узнаем или припоминаем какой-то объект»<sup>1</sup>. Иконический знак обладает общими свойствами со структурой восприятия объекта, а не с самим объектом.

Поскольку смысл иконического знака не всегда отчетлив, постольку в большинстве случаев его сопровождает подпись, фиксирующая, навязывающая закрепленный смысл. Графические коды являются конвенциональными, хотя они передают какие-то отношения, свойственные объекту изображения. Солнце изображается кружком с лучами, но это не соответствует научной теории. Если знак и обладает чем-то общим с объектом, то общие черты являются продуктом конвенции. Реалист рисует то, что видит, абстракционист — то, что знает, а публика любит узнаваемое и не ценит знаемое. В основе любого изображения лежит конвенция. График отделяет предмет от фона ли-

<sup>1</sup> Там же. С. 135.

нией, а акварелист — цветом и светом. Изображение с помощью как линий, так и градаций света и тени — это продукт конвенции. Картины Дж. Констебля, которые сегодня воспринимаются как фотографии, в свое время оценивались как сущий произвол, тем более что сам художник разработал некую «научную» поэтику и выписывал пейзажи с фотографической точностью. Очевидно, что его открытие состояло в изобретении новых способов кодирования нашего восприятия света и передачи его на холсте. Собственно, фотография — это тоже не что иное, как продукт закодированных ожиданий. Изображения, будь то картины или фотографии, — это криптограммы, которые мы понимаем, если подключены к определенной системе кодов.

Кино, состоящее из отдельных кадров, — это как бы своеобразная книга, состоящая из отдельных букв. Музыкальные мелодии письменных обществ также построены как повторяющиеся циклы. Музыка бесписьменных обществ не имеет такой повторяющейся, циклической, абстрактной формы, как мелодия. Как теория восприятия, так и западное искусство, понимаемое как художественное воспроизведение мира, опирается на понятие истины. Следует различать творение и изображение. До Джотто живопись выступала как действительность, а после — как ее отражение. Подобным образом развивались поэзия и проза: в направлении отображения и прямолинейного повествования. Условием этого было вызванное освоением алфавитного письма выделение визуального восприятия из его обычной включенности в аудиотактильное взаимодействие чувств. Происходила редукция «священного» к мирскому, образа — к понятию. Современное визуальное искусство восстает против господства слова. Оно заставляет с подозрением относиться к семиологической трактовке образов как иконических знаков, воздействующих на поведение людей благодаря культурным кодам. Отрицать знаковый характер образов невозможно, однако было бы неверно сводить их к системе конвенциональных значений. Например, М. Фуко видел в «видимом» нечто выходящее за рамки дискурса, нечто опасное для порядка «значений».

Где смысл, там и слово, а слово звучит в речи. Поэтому у И. Г. Гердера ухо рассматривается в семантическом и когнитивном изменении. Язык понимается как игра звучащего мира и слушающего человека. При этом речь идет о способности слышать не только другого человека, но и мир, природу и самого себя. Глаз и рука утрачивают при этом эпистемологический приоритет. Гердер рисует поэтическую идиллию, в которой человек сравнивается с кроткой овечкой, агнцем божьим.

Отоцентрическая концепция языка и познания стала популярной в наше время. Уже А. Гелен опирался в разработке своей антропологии на идеи И. Г. Гердера. М. Хайдеггер тоже считал слух важнейшим условием языка. По его мнению, слушание конституитивно для речи. И как словесное звучание основано на речи, так акустическое восприятие — на слушании. «Прислушивание к... есть экзистенциальная открытость присутствия как событие для других. Слушание конституирует даже первичную и собственную открытость присутствия для его самого своего умения быть в качестве слышания голоса друга, которого всякое присутствие носит с собой. Присутствие слышит, потому что понимает.»<sup>1</sup>

Таким образом, способность слышать звуки является ничуть не менее сложной, чем способность к селекции и интерпретации визуальной информации. Каждый из нас был когда-либо покорен голосом другого. К счастью, такие голоса встречаются редко. Почему же речь обладает столь сильной, возможно, самой сильной властью над человеком? Звучит ли в ней бытие, как полагал М. Хайдеггер, или она резонирует с внутренними вибрациями и ритмами нашего тела, как считал А. Шопенгауэр? А может быть, она напоминает нам о голосе матери, который мы подобно птенцам различаем среди тысячи шумов, ибо от этого зависит наше выживание? Этот голос звал нас наружу, когда мы покоились в плаценте, он приглашал к трапезе, давал утешение и наставлял на героический путь словами колыбельной песни. Звуки родной речи исторгают из нас слезы или смех, потому что мы, как члены одного рода, обладаем некоторыми общими переживаниями. Человеческое существо осознавало себя, уже благодаря детской песне, как существующее во времени, в будущем. Звучание тона, дифирамбический призыв певца-сказителя вызывал в душе слушающего субъекта порыв к тому, чтобы стать таким, как поется в песне. Песни народа обращены к последующим поколениям, это призыв героев к своим потомкам. Благодаря героической песне человек прислушивается к зову бытия и забывает о своем нутре. Чудо устной речи состоит не в том, что она сообщает истину, а в ее суггестивности. Но это не первобытная магия, а, напротив, освобождение от нее.

Голос является средством приведения человека в нормальное состояние, средством его воспитания и образования. Раскрытие социально-культурной обусловленности сообщения и восприятия аудио-визуальных знаков обнаруживает, что в этой сфере все происходит

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 163.

не случайно и что философская аналитика остается востребованной в обществе, устойчивость и порядок которого определяют уже не истина и мораль, а масс-медиа. Значит ли это, что созданные теорией познания, семиотикой, наконец, когнитивистикой технологии анализа языка как органа познания уже не имеют применения? Думается, что нет. Во-первых, «виртуальная реальность» пока еще не является глобальной, и вопрос об истине остается весьма важным в самых разнообразных сферах человеческой деятельности. Во-вторых, новые медиумы — образы и звуки — вовсе не лишены когнитивного содержания. Конечно, музыку нельзя сводить к образу: например, марш не является изображением кавалерийской атаки. Но и объяснение воздействия мелоса на душу человека не исчерпывается ссылкой на магнетопатию. Психолингвистика раскрывает важную роль слуховой ориентации в окружающей среде. Таким образом, можно говорить о достижении некоего баланса антропологического и когнитивного подходов к анализу аудиовизуальных медиумов коммуникации. Речь идет не просто о разделении сфер применения и соблюдении политкорректности. На самом деле необходима модернизация как теории познания, так и антропологии. Очевидно, что понятие знания, выработанное в рамках письменной культуры, сегодня оказывается явно недостаточным. Различие субъекта и объекта не характерно не только для таких процессов, как любовь и еда, но и для таких взаимодействий, которые описываются в современной генетике или теории информации.

Техническая культура породила такое новое агрегатное состояние языка и письма, которое имеет мало общего с традиционной религией, гуманизмом и метафизикой. С их помощью уже невозможно артикулировать способ бытия современности. Традиционные понятия и различия уже не позволяют понять такие культурные феномены, как знаки, произведения искусства, законы, нравы, книги, машины и другие искусственные «вещи». Их невозможно распределить по таким различиям, как дух и материя, душа и тело, субъект и объект. Это ослабило интерес к субъектно-объектным отношениям. Представление о реально существующей памяти и самоорганизующихся системах отбрасывает старое различие природы и культуры, ибо они оказались сторонами информации. Преодолевая односторонние воззрения материализма и идеализма, необходимо выработать оригинальный взгляд на культурные и природные объекты. Информационная материя, искусственные механизмы представляют собой реализацию инстанций души и субъективности. В ходе технической эволюции



существенным образом оказался модифицированным классический образ мыслящего и переживающего Я. Биотехнологии и информационная техника рассчитаны на мирного субъекта, формирующегося в пространстве сложных текстов и сверхсложных контекстов. Не случайно многие современные философы пишут о постгуманистической философии. Так формируется матрица гуманизма после гуманизма.

## Речь и письмо

Язык возникает как медиум устной коммуникации, стимулирующей взаимодействие присутствующих. Говорящий и слушающий слышат одно и то же и объединяются в некое сообщество. Значимыми для аудитории являются ритмика, музыка, риторика речи, личная память певца-сказителя. Метакоммуникативное условие речи: невозможно говорить, не предполагая, что тебя слышат и понимают. Присутствие уже поддерживает коммуникацию, даже если слушающий ничего не говорит. Весьма значима личная идентичность говорящего и слушающего, а также осуществление требуемого действия. Устная речь по существу является перформативом: она сама является речевым действием, т. е. затрагивает души слушателей и побуждает их к поступку. В этом отличие митингов от масс-медиа. Если перед экраном телевизора зритель новостных программ, замирая от ужаса, впадает в импинативную кому, то студенты после лекции иногда спрашивают, что же делать, и разочаровываются, если им отвечают, что мир не надо изменять.

Устная речь зависит от конкретного, обжитого места и времени, наполненного общими переживаниями и воспоминаниями. Чтобы вызвать нужную интеракцию, необходимы сход, близость, соседство, словом, единство слушающих. Те, кого нет среди них, — чужие. Устная коммуникация генетически проистекает из транса, экстаза, сакральности шамана, который и является прототипом рассказчика. При этом не нужен посредник, который толкует сообщения. Рассказчик захватывает слушающих и ведет их за собой. Общее переживание развертывания истории — главное достоинство устной коммуникации.

Недостаток речевой коммуникации в том, что она ограничивает возможности сохранения и припоминания; сакральное в устной традиции быстро забывается, обесценивается и меняется. Поскольку устных коммуникаций много и они различны, трудно достичь унификации. Согласие достигается как единомушние, а не познание и обоснование, отсюда проблематично предполагать существование устой-

чивой социальной памяти. Голос сопротивляется повторной распознаваемости смысла, он слышим и понимаем лишь в момент говорения. По словам Н. Лумана, устная коммуникация, даже если разговор записан, передает смысл коммуникации, но не коммуникацию смысла<sup>1</sup>. Вовлеченность слушающих и говорящего, их диалог, значимость пауз, тональностей, жестов и выражений тела — все это не может быть записано. Речь выполняет также и автопластическую функцию: я есть такой, как я звучу. Голос приводит человека в нормальное состояние. Это призыв к самому себе. Но как все на свете, голос имеет и опасные стороны и может использоваться во вред человеку.

Письмо, запись первоначально не преследовали коммуникативных задач. Первые письма, скорее всего, имели сакральный характер, т. е. были тайнописью. В Китае письмо было связано с предсказанием — умением распознавать будущее по знакам. (Может, таково назначение каббалы?) Затем стали вести учетные записи числового характера. Собственно, и архив не был некой библиотекой, содержащей тексты для чтения. Скорее всего, письмо как коммуникативный медиум возникает в эпоху государств для управления и дипломатии. По мнению М. Мак-Люэна, эмансипация от племенных зависимостей была связана с усилением визуального компонента чувственности, подстегиваемого письменностью. «У кочевых народов письмо появилось не раньше, чем у них начала развиваться архитектура, или “огражденное пространство”. Ибо письмо представляет собой заключение в визуальные границы невизуальных пространств и чувств, а, следовательно, абстрагирование визуального из привычного взаимодействия чувств.»<sup>2</sup> До изобретения фонетического алфавита письменные знаки считались формой вещей. Например, орнамент был не художественным образом, а сакральным знаком невидимого мира. Кости, внутренности животных, полет птиц, сны принимались как знаки, указывающие на скрытые обстоятельства. Гадания, кажущиеся сегодня произвольными, на самом деле снимали множество субъективных заблуждений. Симбиоз гадания и письменности является, по Н. Луману, признаком высоких культур, однако он сохраняет приоритет устной речи. Мудрец, в отличие от философа или ученого, опирается на различение кодов благосклонных или неблагосклонных знаков. Но он еще не пользуется моральными различиями, характерными для греко-римской «пруденции» или христианской морали.

<sup>1</sup> См.: Луман Н. Медиа коммуникации. М., 2005.

<sup>2</sup> Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга. С. 65.

По мере дифференциации общества межличностные контакты становятся менее социально значимыми. Письменность увеличивает число запоминаемых различий, а также вещей и событий. Изобретенная для сакральных целей, она постепенно становится формой коммуникации. Особенность письма в том, что оно уже не привязано к единству говорящих, которые собрались и объединились в данное время и в данном месте с целью принять конкретное решение и осуществить определенное действие. Даже если не звучит непосредственный призыв к действию, а рассказывается история, то она становится событием современности, что происходит благодаря соучастию. Наоборот, письменный текст, написанный в прошлом, доходит до читателя не сразу. Он требует понимания, рефлексии и интерпретации. Речь будит действие, она интерактивна. Важнейшим признаком эволюции письменности был отрыв знаков от вещей. В письменности событие и сообщение дифференцированы, включается рефлексия и интерпретация. Письмо может быть отложено и осмыслено. Решения принимаются не сразу, а спустя какое-то время. Собственно, письменность и рождает мышление.

В отличие от звучащего слова, заполняющего слышимое пространство, навязывающего себя всем, кто присутствует в нем, письмо компактно и незаметно. Его легко скрыть или игнорировать. Зато оно живет и после смерти автора, который продолжает говорить с потомками. Надгробные надписи — первые попытки жить после смерти. Благодаря письменности вымысел и фантазия получают возможность реализации в литературе.

И все же устная речь и опирающееся на нее фонетическое письмо до сих пор не могут вполне освободиться от культивировавшихся ранее антропологических особенностей. Поэтому кроме логики и грамматики важнейшей дисциплиной остается риторика, учитывающая особенности восприятия речи.

### **Межличностное общение**

Ребенок появляется на свет как бы недоношенным. Его мозг (размеры, вес, толщина мозговой коры) формируется почти год. Но язык развивается настолько быстро, насколько с этим под силу справиться мозгу. Почему же процесс развития языка, речи запускается немедленно? Это вызвано тем, что ребенок не имеет врожденных инстинктов самосохранения, и его поведение определяется словесными инструкциями. Биоантропогенез речи свидетельствует о том, что она является если не аномалией эволюции, то, так или иначе, возникает

в силу ослабления хватки природы и становится автономным процессом говорения. Однако отсюда не следует вывод об изначальной зависимости речи от понятий и мыслей. Их синхронизация происходит в процессе культурного научения.

Специалисты по антропогенезу начинают поиски человеческого с первого осмысленного слова, а в магических обрядах видят зачатки познавательного отношения к миру. Между тем ни в самом начале человеческой истории, ни теперь, когда заговорили о ее конце, оно не было определяющим. Обычно взрослые пытаются разговаривать с ребенком и, как правило, на моральные темы. Ясно, что младенец их не понимает. Данные психоакустики свидетельствуют о том, что шестимесячный зародыш реагирует на голос матери, но, конечно, не на смысл произносимых слов, а на их звучание. Он бьет ножками в ответ на высокие чистые звуки. При этом голос матери становится для него частью среды, в которой он чувствует себя в безопасности. Так и после рождения среди тысячи звуков он опознает родной голос, который обещает ему покой и защиту. Тональность голоса матери определяет то, какие звуки он будет выбирать среди уличного шума, какие мелодии будут брать его за душу.

Человек — говорящее существо, и его способность к речи следует считать врожденной. Конечно, можно заняться биологическими исследованиями и изучать эволюцию звуков у животных. Важным является тот факт, что человеческая речь связана с особенностями речевых органов — устройством глотки, связок и мышц, благодаря которым человек способен издавать членораздельные звуки. Речь не связана напрямую с языком. Во-первых, есть язык глухонемых, которые не способны говорить, однако переживают и думают как все. Во-вторых, попытки научить говорить обезьян или других животных закончились неудачей. Парадоксально, что некоторые птицы могут издавать звуки, произносить слова и даже целые фразы, однако, кажется, не способны мыслить или, точнее, связывать мысли и переживания, если они у них есть, с теми словами, которые они способны имитировать. А пчелы, дельфины и обезьяны, кажется, могут передавать информацию и даже выражать свои состояния не речью, а иными сигналами, система которых позволяет говорить о наличии у них языка.

Таким образом, если животные издают звуки или посылают иные сигналы, непосредственно связанные с ситуацией, то способность к речи у людей есть нечто автономное — человеку нравится говорить. Посредством речи он приводит себя в состояние экстаза, что означает открытость миру. Еще одна функция речи состоит в том, что она

оказывает воздействие на другого. Причем это не связано с передачей информации или каких-либо знаний. Воркование матери и ребенка — это теплое телесное взаимодействие. Звуки, образы, запахи, вкусы — это, вообще говоря, элементы окружающей среды, важнейшей частью которой на ранних этапах формирования ребенка является тело матери. Поэтому бессмысленно искать истоки речи и объяснять ее особенности понятийным строем культуры, вообще какими-либо мыслями или значениями. Понятия присоединяются потом. Сначала ребенок лепечет, говорит, а потом уже взрослые пытаются объяснить ему значения, которые имеют уже произносимые ребенком слова.

Существуют различные концепции первого слова. Одни исследователи исходят из того, что люди пытаются выразить звуками, а затем словами переполняющие их чувства. Тогда первые «слова» — это «ахи», «охи» или иные угрожающе-рычащие звукосочетания. В этом случае слова не являются чисто конвенциональными знаками, а сохраняют некую «естественную» связь с переживаниями, а через них — с предметами и объективным положением дел. Другие теоретики, исходя из поздних функций речи, разыскивают на ее ранних ступенях следы смысла и пытаются найти первые слова, выражающие мысли.

По мнению С. Пинкера, дети рождаются на свет с языковыми навыками. Когда звучат монотонные звуки, дети сосут грудь медленно, когда звуки меняются, они сосут энергичнее. Психоакустики установили, что младенцы активнее сосут под звуки родной речи и медленнее — под звуки чужой. Это объясняется восприятием голоса матери (просодии — мелодики, постановки ударений и ритма речи) еще в дородовом состоянии.

В медицине слух дифференцируется по степени чувствительности, в музыкальном искусстве — по восприимчивости к тонам и тактам. Однако как наша способность к языку не исчерпывается соблюдением правил логики и грамматики, а предполагает чувствительность к тончайшим оттенкам смысла, так и ориентирование в звуках включает избирательность в подходе к песням и музыке. Ведь не всякая мелодия берет за живое. Кроме того, на одни мы реагируем грустью и даже слезами, на другие — весельем. Одни песни уводят нас внутрь самих себя, а другие рвут душу наружу и зовут к героическому подвигу.

Речь — это форма близкого, интимного взаимодействия. В ней задействована телесность. Наибольшее влияние она оказывает тогда, когда напоминает голос матери. Поэтому тональность — одно из важных качеств речи. В свое время глухонемым родителям слышащих

детей советовали чаще включать телевизор, чтобы дети усвоили язык. Но этого оказывается недостаточно. Тональность материнского языка отличается от звуков телевизора. Речь родителей медленнее, в ней более утрирована высота тона, она более грамматически правильная. С. Пинкер считает, что последнее не стоит абсолютизировать. Грамматика материнской речи чересчур сложна. Он полагает, что роль материнского языка сродни вокализации у животных. «В материнском языке есть вполне понятная мелодика: подъем и спад интонации для одобрения, серия резких взрывных стакато для запрещения, восходящий тон для привлечения внимания и плавное низкое мурлыканье легато для успокоения.»<sup>1</sup> Эти интонационные модели универсальны. Ребенок четко отличает мелодику речи от других звуков, например урчания желудка.

Мать и младенец долгое время не нуждаются в словах и общаются если уж не телепатически, то звуками, мимикой и жестами. Вместе с тем самые примитивные человеческие объединения предполагают вербальное общение. В общении взрослых обсуждаются более абстрактные материи, требующие для своего обозначения специальных терминов. Таким образом, в ходе развития культуры формируется понятийная речь, в которой уже не тональность, а содержание значения слов становится более важным.

Что такое язык? Является ли он средством обозначения или неким «каркасом» мира — иммунной системой, защищающей от воздействий окружающей среды? Язык — это не просто медиум, репрезентирующий успешные действия; он сам есть своеобразное ценнейшее достояние. По мере того как действия сопровождаются словами, по мере того как сами они становятся тем, что колет и ранит, огорчает и радует, происходит удаление от окружающей среды, ширится знаковая сфера человеческого существования.

Возможно, от вопроса о том, что первично: мысли или эмоции, следует отказаться, по крайней мере, когда речь заходит о происхождении языка. Тем не менее бесспорно, что первичный язык сформировался как язык мифов и сказаний, восхваляющий богов и героев. В этом можно видеть некие праформы философского и даже научного мировоззрения. Однако важнее заметить другое. Миф и сказание — это даже не рассказ и тем более не прототеория, а узнаваемая мелодия, объединяющая первобытный коллектив на основе того, что можно назвать материнским языком.

<sup>1</sup> Пинкер С. Язык как инстинкт. М., 2004. С. 266.

По-настоящему час языка пробил тогда, когда «запоздалый», с «задержанным развитием» человек накопил достаточный интеллектуальный потенциал, чтобы позаботиться о создании и сохранении культурной теплицы. Культура и традиции выступали гарантией существования избалованного животного, каким являлся человек, научившийся использовать свои руки для строительства и обороны своего жилища. Теперь эволюция пошла в направлении создания и сохранения более широкого культурного пространства.

М. Хайдеггер писал о языке, который есть дом бытия. «Язык есть дом бытия, живя в котором человек экзистенцирует, поскольку, оберегая истину бытия, принадлежит ей.»<sup>1</sup> Можно ли рассматривать М. Хайдеггера как неоязычника, восставшего против письменной культуры с позиции электронных медиумов? На самом деле он критиковал электронные коммуникации и ратовал за рукописное письмо и медленное чтение. Но при этом действительно стремился преодолеть установку восприятия мира как объекта.

### Антропологические последствия письменности

Выражением всех наших чувств служит речь. Использование письма для коммуникативных целей долгое время регулировалось на основе речи. Раньше чтение текста сопровождалось проговариванием. Печатный текст ускорил процесс чтения, усилил роль глаза. Он стал своеобразным механизмом, подобным изобретению колеса. Чтение превратилось в последовательное восприятие статичных изображений, которое при достижении определенной скорости создает иллюзию органической полноты. «Фонетический алфавит редуцировал одновременное действие всех чувств, которое мы видим в устной речи, к визуальному коду.»<sup>2</sup> Эволюция письма пошла по линии абстрагирования как от звука, так и вида букв — они превратились в «прозрачные» знаки, отсылающие к «значениям»<sup>3</sup>. На основе связи лишнего значения знака с лишним значением звуком сформировался западный человек. «Письменность развивает у людей способность фокусировать свой взгляд на некотором расстоянии перед образом,

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М., 1993. С. 203.

<sup>2</sup> Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга. С. 67.

<sup>3</sup> «Логографическое письмо» — использование рисунков для представления объектов; затем рисунки свелись к более формальным символам — иероглифам. «Фонетическое письмо» — изображение звуков символами; представляет собой визуальный код речи, которая, однако, не является содержанием письма; каждому звуку соответствует знак; создано сирийско-палестинскими семитами.

так что мы воспринимаем всю картинку одним взглядом. У бесписьменных народов такая привычка не выработана, они видят предметы иначе. Они скорее сканируют предметы и образы, подобно тому как мы это делаем с печатным текстом — сегмент за сегментом. Иными словами, они не способны отстраниться от предмета, видеть его со стороны и полностью сливаются с ним или эмпатически проникают в него. Глаз используется не как орган перспективного видения, а, так сказать, как орган тактильного восприятия.»<sup>1</sup>

Уже греческая вазопись осуществлялась на основе перспективы и концептуальных моделей природы. Неудивительно, что Платон видел угрозу онтологическому сознанию в абстрагировании визуальности от других чувств. Однако полный отрыв визуального от других ощущений состоялся в эпоху Возрождения. Произошла визуализация не только пространства, но и времени. Линейное повествование в литературе аналогично перспективе в живописи. М. Мак-Люэн указывал на общие предпосылки развития науки и искусства. Классика — это физика Ньютона и письмо-повествование с его каузальностью и последовательностью. Современность — это физика энергии и символическое искусство. «Гомогенность, однородность, воспроизводимость — вот основополагающие компоненты визуального мира, пришедшие на смену аудиотактильной матрице.»<sup>2</sup> Эта гомогенность распространилась из искусства на военную и гражданскую жизнь в целом.

Речь и письмо не эквивалентны. Письменность фиксирует не звуки, а различие. Отсюда вытекают особенности перевода одного в другое. Язык обретает свою форму на основе дифференциации звука и смысла. Письменность символизирует это различие в медиуме оптики. Суть дела в изменении не столько знаков, сколько формы, которая слабо передается в устной речи. Благодаря выражению единства некоего различия письменность обеспечивает новые операции письма и чтения, где различают не звук и смысл, а сочетание букв и смысл. Устная речь в силу затруднений в дифференциации звука и смысла содержит значительный элемент «заговора», когда речью, именами пытаются действовать на вещи.

Создание оптических медиумов языка привело к тому, что главным в нем стала не связь с реальностью, а дифференциация знаков. С открытием письменности наступила эпоха грамматики и логики. Вместе с письменностью началась телекоммуникация, т. е. транспор-

<sup>1</sup> Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга. С. 56.

<sup>2</sup> Там же. С. 87.



тировка знаков вместо вещей. Она обеспечивала представление того, чего нет в настоящем. Письменность требует меньшего количества энергии, она социально избыточна, ибо расширяет круг адресатов и требует не участия, а подсоединения к коммуникации. Читателя интересуют не мотивы создания сообщения, а сам текст, который не побуждает к действию, а подлежит интерпретации.

В силу того, что событие, сообщение и реакция разорваны во времени и пространстве — ведь сообщение всегда запаздывает, — образ мира конструируется как бытие (устойчивое, законосообразное целое). Письмо предполагает рефлексивность писателя, учитывающего, что его послание будет прочитано в будущем, а также интерпретацию читателя, для которого письмо приходит из прошлого. Коммуникация завершается пониманием, в котором соединяется прошлое и будущее. Поскольку письменность не связана, как разговор, с пространственной близостью, главной проблемой для нее становится время. Отсюда упор на стабильность медиума и формы.

Н. Луман определяет письменность как медиум распространения. Дело не ограничивается переносом информации. Повышается неопределенность понимания смысла. Письменная коммуникация не требует постоянной смены ролей говорящего и слушающего, в ней утрачивается взаимность. Герменевтическая теория письма, в которой центральным понятием становится текст, пытается доказать, что между автором и читателем возникает такое же отношение, как и между участниками устного диалога. Действительно, долгое время считали, что речь и письмо не различаются, что текст — это записанный буквами голос. Но если обратить внимание на форму, в которой протекает письменная коммуникация, то обнаружится ее важное отличие от речи. Письмо упорядочивает суждения и строится по линейному принципу. В нем действуют новые критерии значения и авторитета. В речи главное — громкий голос и величие, в письме — знание того, чего не знают другие. Письмо и чтение осуществляются в одиночестве и оказываются несоциальными активностями. Социальной является лишь сама коммуникация. Центр ее тяжести смещается в сторону информации. Устная речь больше обеспечивает согласие людей и меньше — передачу информации. Грубо говоря, люди не сомневаются в том, что известно всем; они просто болтают или обнажают свою душу; тот же, кто угрюмо молчит, вызывает опасения, ибо скрывает свои намерения. Письменность обостряет внимание к предметности, следствием чего является контроль за субъективностью и авторством. По сравнению с рапсодическим потоком речи письмо сообра-

зуются с критическими установками знающего другого и содержит ссылки на другие источники. Так формируются понятия, необходимые для правильного познания и мышления. Эволюция письменности запускает механизм рефлексии наблюдения более высокого порядка, чем речь. Как пишет Н. Луман, письменность настраивает свой аутопойэзис на наблюдения второго порядка.

Первоначально умение читать и писать было ремеслом специалистов — писцов. Причем не все, что говорилось, можно было записать. Слоговое письмо использовало идеограммы, и поэтому при записи и чтении возможны были неясности. Лишь фонетическое письмо обеспечивало параллель устной и письменной коммуникации. Письменность, как и устная речь, не производила удвоения мира. В результате ее распространения удваивался не мир, а коммуникация. Будучи искусственными, буквы стандартизовались и легко усваивались, кроме того, они способствовали образованию новых слов и, таким образом, обеспечивали возможность сообщения необычных ситуаций. Алфавитное письмо быстро стало доступным широким массам, общество стало письменным. В Афинах распространение грамотности достигло такой степени, что стало возможным создание литературных произведений. Это породило критику. Так письменность обрела себя: она перестала быть лишь средством записи речи, письменная коммуникация стала самостоятельной.

Книгопечатание по своим революционным социальным, культурным и антропологическим последствиям сопоставимо с открытием алфавита. Уже само по себе увеличение читательской публики привело к важным социальным последствиям. На почве любви к искусству сформировалось нечто вроде общности, которая преодолевала сословные ограничения, вырабатывая общий смысл и вкус, который представляла критика. Производство книг было ориентировано на спрос. Поэтому прежние механизмы селекции были разрушены; конечно, церковь и государство еще долго насаждали цензуру, но джинн уже был выпущен из бутылки. Технология продаж была основана на интересе к новому и необычному; появилась литература развлекательного характера.

## **Коммуникативная культура**

Высокие чистые звуки гонга оказывают на слушателя магнетопатическое воздействие. Так же и некоторые визуальные символы и образы не осмысляются нами семиотически, а определяют наши реакции

непосредственно. Как и почему среди тысяч лиц и голосов мы различаем свои и чужие? На этот вопрос пока еще нет четкого ответа. В том, как мы ориентируемся в образах, немало предрассудков, вызванных верой в господство вербального. Мы воспринимаем образы под давлением слов, выражающих смысл видимого. На самом деле семиотическая интерпретация является сравнительно поздним продуктом культуры. Она является формой цензуры, которая используется современной письменной цивилизацией для нейтрализации визуального. Обращение к защите образов от слов произошло сравнительно недавно благодаря акциям постмодернистских художников, восставших против засилья смыслового фермента искусства. Но, конечно, не их слабые во всемирном масштабе усилия определили судьбу образов. Коммуникативная революция, свидетелями которой мы стали сегодня, сопровождалась сменой носителей сообщений. Медиумами стали не слова и понятия, а звуки и образы.

В современных политехнологиях также наблюдается переход от вербально-апостольской коммуникации к имперской, радиально-лучевой эманации. Если обратиться к церемонии выхода короля, то можно указать на особую природу знаков его власти. Эти знаки являются, так сказать, «лучистыми», распространяющими некую радиально-световую энергию, действующими именно магически, а не вербально. Никто не читает лекций о превосходстве господина и о природе его авторитета. Просто у него такое лицо и такой вид, что поневоле хочется поклониться. В повседневном смысле слова ритуальными или обрядовыми можно назвать все те слова и действия, которые нельзя доказать, но и нельзя опровергнуть, так как они составляют основу всего остального, в том числе самих сомнений и вопросов. Неудивительно, что наше присутствие в мире, относительно которого возможны философские сомнения, обеспечивается теми же способами, что и присутствие невидимого Бога. Наше поведение, жесты, обращения, приветствия, разнообразные знаки легитимности, от фамилии до ученых званий, — все это, конечно, не столь пышные знаки бытия, какие были приняты для императора или богов, однако и они отсылают к каким-то внешним силам, дополнительно гарантирующим наше существование.

Интеллектуалы, воспитанные в рамках книжно-вербальной культуры, с предубеждением относятся к новым медиумам, считая, что зрелища не гуманизируют, а бестиализируют людей. Между тем это далеко не так. Нельзя ограничиваться принятием той или иной ценностной позиции, следует разобраться в сложной «логике» аудио-

визуальной коммуникации: те или иные лица и голоса воздействуют на людей не потому, что они посланы самим бытием или богами. На самом деле то, как мы ориентируемся в мире образов и звуков, определяется не их собственными магнетопатическими способностями, а культурой. Современные видеоклипы, реклама, PR-акции используют сложившиеся в культуре стереотипы своего и чужого, красивого и некрасивого и переписывают их в своих целях. Однако задача интеллектуалов не ограничивается только «критикой идеологии»; необходимо разобраться в том, какие образы и мелодии в нашей соновидеосфере способствуют воспитанию людей. Например, Платон одобрял исключительно героические песни и настаивал на изгнании таких рапсодов, которые размягчают сердца юношей. Разумеется, сегодня эта проблема не может быть решена столь однозначно, однако общество должно осмыслить свою политику в отношении звуков и образов, которые стремительно вытесняют знаки традиционной книжной культуры.

### **Эволюция форм коммуникации**

В истории цивилизации можно выделить две формы коммуникации, отличающиеся разнонаправленностью потоков циркуляции знаков. Первоначально знаки наделялись онтологической, сакральной энергией. Они считались посланиями бытия или богов и предписывали не столько осмысление, сколько непосредственное исполнение. Изучение разного рода ритуалов и священнодействий обнаруживает, что знаки определяли поведение людей не столько благодаря значению сообщения, которое оценивалось как истинное или ложное, сколько своим видом или звучанием. Знаки считались посланиями богов, наделенными мистической энергией. Такие знаки не просто представляли информацию о бытии, а выступали квантами его чудодейственной энергии. Медиумами письменной коммуникации выступают искусственные знаки, которые не имеют самостоятельного воздействия. Их сила определяется исключительно значением, которое им предписывается: сами знаки, хотя и являются материальными, однако остаются «прозрачными», ибо их функция состоит в том, чтобы быть заместителями предметов или носителями идеальных значений, а не представлять самих себя. Историю развития форм общения между людьми обычно начинают с генезиса языка и слова. При этом молчаливо допускается, что они функционировали как знаки, имеющие значение, понимание которого, собственно, и обуславливает действия.

Для уточнения предмета дискуссии о новой медиальной культуре необходимо рассмотреть эволюцию форм коммуникации в более широком аспекте, не ограниченном только письменностью. Главным при этом оказывается вопрос не об истине, а о медиумах. Удивительно при этом, что требования к ним были более или менее одинаковыми. Будь то авторы-гуманисты, священники и миссионеры, слуги короля, почтовые работники, государственные служащие, современные информационные службы — все они соблюдают особый этос служения. Суть его в том, что медиум служит не себе, а чему-то высшему. Поэтому проблема борьбы с неисполнительностью, коррумпированностью служителей медиа-системы является вечной: они имеют особые привилегии и ведут аскетический образ жизни. Знаки, которые они производят и распространяют, имеют специальную форму. Так, еще во времена фараонов были выработаны жесткие требования к качеству и формату папируса, на котором записывались государственные постановления. И сегодня государственный документ готовится в канцелярии, подписывается официальным лицом и подтверждается гербовой печатью. Все это говорит о том, что даже письменные документы черпают силу авторитета не от истины, а от иных свидетельств.

Основа классической медиа-империи закладывалась еще в эпоху античности, когда были введены понятия знака и значения. Понимание языка как «логоса» характеризует греческую культуру, опирающуюся на силу устного слова. Греческие философы придавали центральное значение не письму, а устной речи, которую они понимали как непосредственное событие смысла. И в политическом отношении диалог и полемика свободных граждан по поводу общественных дел способствовали реализации демократии. Наибольшего успеха достигал тот, кто убедительно аргументировал свою позицию и одерживал верх в публичной дискуссии.

Римская империя вынуждена была менять технологию власти. Огромная территория, населенная разными народами, верующими в разных богов и говорящими на разных языках, уже не воспринималась как «отечество». Рим стал политической фикцией и должен был придумывать новую технику сборки коллективного тела империи. Техники идентичности (самопознания) и солидарности (воспитание государственных добродетелей граждан) оказались нереализуемыми в условиях огромного государства. Вместо демократически избранной власти Рим опирался на бюрократию и управлял массами при помощи зрелищ, которые, казалось, ведут к одичанию и обезчеловечиванию людей.

Христианское послание — это слово, однако его истинность определялась вовсе не его соответствием реальности. Несоответствие библейских рассказов чувству реальности смущало и богословов, которые пытались примирить разум и веру. Однако в результате произошла такая рационализация Писания, которая привела к его выходу из реальности. На самом деле «истинность» христианского послания определялась тем, что оно передавалось, так сказать, из рук в руки: от Отца к Сыну, а от него апостолам и далее папе, наделенному статусом непогрешимости, и священникам, отвечающим за бесперебойное функционирование христианской медиа-машины. Такой способ обоснования знаков сохраняется не только в апостольской, но и в идеологической коммуникации, где приходится прибегать к авторитету говорящего и соответствующим образом институализировать «непогрешимость» политика.

По мере развития институтов образования все большее значение приобретала письменная форма коммуникации, которая достигла апогея после открытия книгопечатания и появления многотиражных газет и журналов. Письмо в наибольшей мере предполагало развитие рефлексии: знаки перестали быть сигналами, вызывающими непосредственные реакции, а стали носителями смыслов и значений, которые осваиваются благодаря искусству понимания, интерпретации и обоснования. Формирование фигур писателя и читателя опосредовалось все возрастающим штатом специалистов — профессоров, критиков, комментаторов, редакторов и т. п., отвечавших за то, чтобы коммуникативная общественная машина функционировала без сбоев.

На наших глазах происходит слом формировавшейся в течение нескольких столетий медиа-империи, основанной на письме и чтении. Взамен искусства влиять на поведение людей понятиями и рациональными аргументами сложилась иная техника, основанная на образах. В современных масс-медиа все большее место занимают иллюстрации и картинки, и постепенно главным источником удовлетворения потребности в информации и эстетических ценностях становится голубой экран. Культура интерпретации и понимания письменных текстов стала стремительно закатываться. Наши дети уже не так охотно читают книги и гораздо больше времени проводят перед телевизором.

Открытие радио, ТВ, наконец, создание всемирной сети Интернет расценивается как конец «галактики Гуттенберга» и наступление новой коммуникативной эры, в которой, кажется, не остается места собственным письменной культуре интеллектуальным добродетелям

писателя и читателя. Новые медиа опираются на аудиовизуальные формы коммуникации, которые уже не требуют обсуждения, анализа, обоснования, а воздействуют на зрителя непосредственно, магнетически. На самом деле это не является чем-то абсолютно новым. Еще христианство использовало магию образов и звуков, а православие и до сих пор придерживается иконофилии. Икона, как и экран, обладает самодействующей чудодейственной энергией, воздействующей на зрителя помимо рефлексии.

### **Икона и экран**

Возможно, мы лучше поймем суть и силу иконы, если обратимся к анализу медиакратических технологий. Сходство восприятия иконы и ТВ-изображения состоит в том, что они не отсылают к чему-то стоящему за ними или над ними. Этим они отличаются от знаков, которые воспринимаются не сам по себе, а как носители значения. В процессе восприятия мы стремимся сравнивать воспринимаемый нами образ с «самим предметом», и хотя понимаем, что это невозможно, стараемся хотя бы не путать образ и то, что он отражает, иначе мы окажемся в психбольнице. Точно так же знак отсылает к значению. Итак, наши обычные образы и знаки наделены некими двойниками, в роли которых могут выступать как предметы, так и идеальные сущности. Наоборот, экранные образы не отсылают к какой-то «истине», позволяющей проверить визуальное сообщение, а сами стали самоценной реальностью. Даже реклама вовсе не озабочена соответствием реальности, ее задача состоит в моделировании жизни. По-видимому, именно византийская икона впервые заменила трансцендентного невидимого Бога его изображением. Поэтому для византийских богословов вопрос о доказательстве бытия Бога не стоял столь остро, как для католических.

Но это наблюдение не только не снимает, но и, наоборот, обостряет наш вопрос, вопрос о единстве, может быть даже о солидарности. Христианство всегда гордилось тем, что предложило людям новый союз, основанный на любви и вере. В этом случае его символика, и прежде всего изображения Святой Троицы, Христа и Богородицы, должны обладать некими «магнетическими» свойствами, эманировать любовь «святого семейства» на всех страждущих, приглашать их к себе, обещая спасение.

Сила современных экранных медиумов по сравнению с книгой состоит в том, что они опираются на образ и звук. Интеллектуалы возмущены тем, как ведутся рекламные или избирательные кампа-

нии. Напротив, «рекламщики», «пиарщики» и «имиджмейкеры» постепенно осознают, в чем состоит, откуда исходит сила образов и звуков. Она проистекает не из идей, истин или сущностей, она не предполагает рефлексии, т. е. переключение внимания с вида знака на сущность, значение того, что этот знак представляет. В масс-медиа образы представляют сами себя и не отсылают к тому, чему учат в университете. Поэтому изображения вещей или политиков в рекламных роликах воздействуют по-иному, чем интеллектуальные знаки. Зритель видит красивую вещь или внушающее доверие лицо политика, слышит бархатный завораживающий голос, попадает под воздействие завораживающего взгляда. Это принципиально иные знаки, способ воздействия которых на поведение не предполагает рефлексии.

Знаки власти имеют весьма древнюю историю. Самые ранние изображения царя отождествляют его с солнцем, которое, возвышаясь над землей, освещает ее ярким светом. На древнеегипетских рисунках фараон изображен как посредник, наместник бога-солнца, и только он непосредственно соприкасается с его лучами. Что означает устойчивость этой метафоры, почему «король-солнце» остается неизменным символом власти, что символизируют лучи света? Несомненно, лучи — это главные орудия силы-власти, освещающие, делающие тайное явным, испепеляющие, карающие огнем непослушных. Но не только. Само солнце-власть остается невидимым, оно являет себя посредством света, право распоряжаться которым предоставляется королю. Он является самым первым, в руки которого непосредственно попадает световая субстанция. Он становится ее пользователем и распорядителем. При этом, передавая субстанцию власти своим слугам, он остается невидимым для остальных. Так задается тема присутствия и отсутствия, остающаяся главной в европейской метафизике до наших дней.

Если отождествление короля с богом или солнцем кажется привычным и самопонятным и может служить основой истолкования метафизики присутствия и отсутствия, то как следует понимать льющиеся от солнца лучи? В древности это понимали не только как освещение, являющееся условием восприятия предметов, но и как эманацию самих форм, которые созданы богом и не присутствуют в вещах изначально. И сегодня свет — это не нечто эфемерное. Благодаря развитию радио эфирная субстанция оказалась одной из самых значимых в современной культуре.

Итак, солнце излучает энергию, которая доходит до потребителей, минуя огромное количество посредников, каждый из которых,



участвуя в ее циркуляции, старается урвать свою долю. В самой непосредственной близости к солнцу и свету находится бог. Нимб вокруг его головы, как и корона у короля, означают их близость к творцу бытия. Как далее происходит эманация бытия? Нимб и корона надеты на голову — это означает телесный контакт, и, стало быть, одним светом общение не обходится. Как известно, кроме света старая метафизика разрабатывала метафоры пневмы и сердца. Таким образом, кроме света еще дыхание и кровь использовались как медиа-каналы общения с бытием.

Апостольский тип коммуникации отличается от радиально-лучевого по своей форме. Христос сообщает истину непосредственно своим ученикам и, умирая, передает слово апостолам. Это слово, понимаемое как «благая весть», первоначально распространяется как воспоминание. Однако впоследствии оно соединяется с имперской техникой власти. Как и благодаря чему стал возможен столь тесный союз христианской церкви и государства? Их объединение стало возможным благодаря тому, что они построены на одинаковом соотношении центра и периферии. Солнце, которому поклонялись язычники, и христианский Бог мыслятся как центры бытия, посылающие на землю свои знаки. Они непонятны непосвященным и требуют интерпретаторов, которые переводят знаки бытия на национальный язык. Христианская коммуникация опирается на устное сообщение. Христос появился на свет через лоно Девы Марии, ставшей благодаря выбору Бога своеобразным медиа-каналом. Он был послан со специальной миссией «исправления имен», ибо знаки бытия были искажены недобросовестными медиаторами. Как сын Бога он проповедовал от его имени. После смерти Христа медиумами Слова стали апостолы, которые его непосредственно слышали и дословно передали церкви и ее иерархам.

Различные способы переплетения солярно-лучевого и апостольски-звукового типов коммуникации можно обнаружить при изучении истории не только философской мысли, но и искусства. Например, в философии весьма живучими, отчасти конкурирующими, но в значительной степени дополняющими друг друга оказываются платоновско-платиновские, опирающиеся на воспоминание и эманацию, и аристотелевские, опирающиеся на логику и риторику, модели коммуникации с бытием. Точно так же уже ранние изображения символов власти фараона включают, во-первых, непосредственный контакт царя с бытием, а во-вторых, череду вестников — слуг, предьявляющих народу эти знаки власти. Итак, первый тип коммуникации, которая,

строго говоря, является невербальной и понимается как эманация, благодать, откровение, характеризует общение избранного для этой цели самим богом лица — жреца или царя — с самим бытием. Второй тип коммуникации складывается в ходе общения избранника с народом и опирается либо на письменные знаки, либо на устные сообщения. Среди людей, обслуживающих медиальную машину, есть герольды, громко и повсеместно объявляющие приказы короля.

Вопрос о власти — это вопрос о медиумах. Эффективно и успешно правит тот, кто понимает не субстанциальную, а медиальную природу власти. Поэтому неправильно считать, например, римского императора Нерона безумцем, водрузившим на голову золотую корону, построившим золотой дворец, воздвигшим гигантскую статую, избравшим его в виде бога-солнца, а также возомнившим себя в последние годы первым актером в театре мира. Если Нерон и был безумцем, то таким, к которому поистине применимо прилагательное «гениальный». Да, его ненавидел народ, и он, будучи загнанным толпой в угол, покончил собой, отрепетировав перед смертью различные позы, достойные мертвого императора. Возможно, ошибка Нерона состояла в нарушении равновесия вербальной и невербальной коммуникации. Возможно, он переоценил себя как избранника богов и поэтому не слушал голоса народа. Но и в этом случае он был последователен. Если коммуникация идет от центра к краям, то он должен слушать повеления богов, а не людей. Если Рим — это политическая фикция, то задача императора состоит в том, чтобы хорошо играть свою роль. Возможно, Нерон, которого считали неудачным актером, растративал себя на пустяки и плохо играл свою главную роль императора. Но метафоры короля-солнца и короля — главного актера в театре жизни остались в истории. Конечно, короли чаще всего мыслили себя на основе первой метафоры и особенно охотно надевали на голову корону. Но и не афишируемое столь широко искусство игры и интриги также было и остается неотъемлемой частью политического искусства.

Как сочетались, согласовывались эти две различные модели коммуникации? Одна из них опиралась на лучистую энергию света, образов, символов и знаков и таким образом лучше соответствовала природе власти, суть которой сила, а не убеждение и обоснование на основе переговоров. Власть стремится подавлять великолепием, ее знаки имеют магический характер. Господин является харизматической личностью, он воздействует не логикой, а магнетизирующим взглядом. Конечно, имперская техника власти предполагает переда-

чу определенных сообщений, но это прежде всего приказы и указы, которые, как известно, не обсуждаются. Такая техника предполагает соответствующую ей градацию добра и зла. Слуга должен быть скорее послушным, чем образованным. Он не должен заботиться о самом себе. Как писал Ю. Мисима, для самурая (идеального слуги) нет награды выше, чем отдать жизнь за господина. Напротив, апостольская коммуникация опирается больше на устную речь, а образы, письменные и прочие знаки считает вторичными по отношению к непосредственному устному сообщению. Из ее техники следует относительная независимость слуги-интерпретатора и истолкователя, «кодекс чести» которого включал представление о свободе воли, что впоследствии стало опорой гуманизма. Конечно, христианская бюрократия наложила свои требования и ограничения, предъявлявшиеся к божьим слугам. Именно они стали основой кодификации грехов, а не размышления святых подвижников о сути греха как такового.

Исторически всегда получалось так, что в чистом виде эти идеализированные типы коммуникации не встречались. Более того, они всегда работали в связке. Но как стало возможным, что коммуникация, знаки которой отсылали к царству, сочеталась с общением, ориентированным на мир? Земное и небесное, родное и вселенское не могут соединяться обычным, не парадоксальным способом. Земное царство соединяло власть и свет, оно управлялось мистической энергией знака. Божье царство соединяло власть и слово и управлялось логикой и риторикой речи. Но как они сочетались друг с другом? На этот вопрос нельзя ответить умозрительно, только история соединяла их неразрывно. Не следует думать, что между ними существовала какая-то дружба или сопричастность. Наоборот, церковь часто конкурировала и конфликтовала с государством. Поскольку они представляли такие разные модели и техники коммуникации, которые различались по форме, но совпадали по сущности — обе они исходили из различия центра и периферии, — постольку между ними разгорелась острая борьба за распоряжение центром.

Указанные формы имперской коммуникации не обязательно различались по принадлежности к земной или небесной власти. Как ни странно, например, метафизика эманации оказалась официальной идеологией не имперского Рима, в основе которого лежали закон и право, а наоборот, христианской Византии. Именно там сформировалась иконическая техника, которая наиболее эффективно воплощена в современной экранной культуре. Как для нас экран стал настоящей реальностью, за которой уже ничего нет, так и византийская икона

снимает вопрос о доказательстве бытия Бога. Восточная церковь почитает икону, за которой уже ничего не стоит. Но тогда снимается отмеченная выше странность сочетания цезаря и святого. Икона, как стяг, как прочие магические регалии царской власти, оказывает невербальное чудесное воздействие: она охраняет своих и поражает врагов. В сущности, крестный ход, гениально изображенный русским художником, напоминает вынос боевых знамен. Точно так же можно найти аналогию между ними и оракулами, между магией, хиромантией и гаданием, которые были официальными техниками принятия важных государственных решений у греков и римлян, и поклонением святыням. То, что сегодня многие верят в чудесную силу плащаницы, на которой отпечатался лик Христа, является понятным из-за глубоко укоренившейся веры в магию. Нерукотворный образ Христа — это знак неба, наделенный таинственной силой. Эта вера соответствует и сегодняшней медиальной технике, основывающейся на магическом воздействии экрана.

Западная церковь строится на иной модели коммуникации. В ней роль первичного автора выполняет Бог, который отправляет свое послание на землю не через пророков или мессию, а с самым надежным посыльным, на роль которого он выбирает своего сына. Последний передает сообщение ученикам, которые лично вручают его преданным им последователям. Верность Христу — это личная преданность учителю. Послание передается из рук в руки без каких-либо добавлений, которые всегда расцениваются как искажения. Поэтому западная церковь более рьяно отстаивала свою независимость и даже претендовала на приоритет перед императором. Радиально-лучевая модель коммуникации, предполагающая харизму, чудо, силу и блеск, допускала, что избранником Бога был непосредственно сам император. Отсюда цезарепапизм Восточной церкви. Наоборот, Западная церковь склонялась к папацизаризму, согласно которому непосредственным получателем божественного послания была церковь. Хотя Рим был объявлен христианами «вавилонской блудницей», римское право и бюрократия существенно повлияли на эволюцию церкви. Если первоначально церковь понималась как «экклезия», руководителями которой становились пророки, богодухновенные люди, то постепенно верх взяли епископы, поначалу заведовавшие имуществом общины. Другой причиной большей самостоятельности западной церкви была раздробленность и слабость европейских государств. Только с VIII–X вв. установилось нечто вроде византийского союза церкви и государства. Но и при этом Римская церковь приняла дог-

мат о непогрешимости. Декрет Григория VII от 1075 г. включал следующие положения. Римская церковь основана самим Богом. Только папа имеет право носить королевские знаки. Князья должны целовать папскую туфлю. Имя Папы должно звучать в литургиях всех церквей. Папа может отстранять короля, и никто ему не может перечить. Папа является святым.

Это настоящая религиозная революция, которая отказывалась от компромисса по отношению к языческим обычаям и феодальным барьерам. Универсальная модель коммуникации строилась как сочетание харизматического централизма, основанного на инспирации, и радикально-апостольского служения. Ставилась задача реформирования католического мира как спиритуально-политической империи. Папа считался единственным представителем Бога, который мог передавать послания европейцам, а также обращать на путь истинной веры все народы, пребывавшие в языческих заблуждениях. Римская монополия на послания предполагала воспитание специальной апостольской группы, к представителям которой относилось требование celibата, чтобы они могли служить чистыми посредниками между папой и паствой. Таким образом, папская революция привела к неожиданным последствиям. Претензия папы породила слой чистых функционеров, которые были лишены права создать семью. Их сообщество, организованное как орден, представляло собой новую еклезию, аналогом которой может служить только средневековое сообщество ученых. С телекоммуникативной точки зрения оно выполняло задачу построения единого информационного пространства, располагавшегося по поверхности всей земли, способного доставлять послания далеким и неизвестным адресатам. Именно претензия на единое коммуникативное пространство определила значительные успехи римско-католической церкви по сравнению с восточно-византийской, пребывавшей в какой-то зимней спячке. Разумеется, не следует особо переоценивать телекоммуникативные возможности католической церкви. Даже для европейцев официальная латынь не была общепонятным языком. Еще больше сложностей было у миссионеров, которые вынуждены были учитывать культурные особенности новообращенных и использовать не только вербальные, но и образно-символические знаки. Во всех европейских империях до самого последнего дня их существования господствовали древние солярные символы, поддерживающие харизму императора. Да и сама церковь их не чуждалась. Потому вопрос о том, что считать знаками бытия, зависел от того или иного слоя, уровня, сословия или культурного

пространства, в котором происходила коммуникация. Сама христосфера оказалась весьма неоднородной, и это во многом обусловило возможность мировых войн. «Империя — это почта, а почта — это война» — в этих словах есть значительная доля истины.

Коммуникативная машина монотеистического мира была весьма сложной и функционировала при участии множества посредников и представителей. Особое и опасное положение в нем занимали евреи. Их позиция была не внешней и не внутренней. Она была эксцентрической. Мнения и даже действия извне не так страшны, как диссидентские акции внутри, поэтому судьба тех, кого считают «пятой колонной», всегда весьма незавидна. Например, стоики или буддисты, взгляды которых вообще нельзя считать религиозными, ибо вопрос Мессии их просто не занимал, не вызвали у христиан особой ненависти. Иное дело евреи, которых не принимала ни одна из трех христианских империй, даже если они инкорпорировались в политическую или экономическую структуру какого-либо христианского государства.

Если отвлечься от излишнего внимания к вопросам об этническом или национальном, то с коммуникативной точки зрения еврейская проблема сводится к тому, что евреи — это есть не что иное, как жало в плоти христианской модели коммуникации. С их точки зрения Христос не отличается от других мессий-пророков, которых было множество. Напротив, согласно христианской теологии, Христос был Сыном и Словом Божьим, личным посланником Бога, передавшим его послание церкви. Этот момент очень важен для функционирования коммуникативной машины, созданной церковью. Хотя теологи, стремясь доказать существование Бога, и опирались на рациональные аргументы, тем не менее доказательством истинности писания служило посредничество Христа, апостолов и других слуг церкви, которые лично передавали послание из рук в руки и отвечали за непрерывность циркуляции знаков в коммуникативной системе. Зло, понимаемое как нарушение коммуникации, как некие сбои в циркуляции в результате еретических отклонений посредников, зло, вызванное сопротивлением или непониманием языческих народов, сопротивлявшихся миссионерам, извинялось, ибо могло быть преодолено. Напротив, зло как нечто онтологически изначальное, предшествующее христианству, вызывало гораздо более сильный страх. Именно он был перенесен на евреев. Значительную роль здесь сыграл образ Иуды, который предал Христа. Продал ли он свою душу Сатане за 30 сребреников или сознательно выбрал роль жертвы — так до конца и не

ясно. Но не это главное в фигуре Иуды. Для него сомнительны сами притязания Христа, которые он, будучи его непосредственным учеником, понимал не хуже других. И он предал Христа не по глупости или из-за продажности. Неверие евреев в Христа представляет собой самую серьезную угрозу всей коммуникативной системе христианского мира. Ибо, как бы ни была отлажена система передачи сообщений, она не имеет никакого смысла, если письмо изначально оказывается фальшивым. Христианами было создано множество легенд о раскаянии Иуды, а также множество историй об обращении евреев. Наиболее типична и часто повторяется история о кровоточащей иконе в Константинополе, которую сломал разозленный еврей, раскаявшийся после того, как увидел капли крови, проступившие на обломках.

Опасность евреев, как и вообще еретиков, для христианства состоит в том, что они сомневаются в полномочиях Христа и этим ставят под вопрос эффективность церкви как глобальной коммуникативной системы мира. Как и в современных масс-медиа, Бог в теологии постепенно становится пустым знаком, а воздействие Послания оказывается исключительно медиакратическим эффектом, возникающим в результате деятельности служителей церкви. Поскольку коммуникативная система предполагает чистку тех, кто включен в ее циркуляцию, постольку время от времени папы приносят извинения обществу за нарушения, допущенные церковью в прошлом.

### **Письменная культура и гуманизм**

Гуманистами назывались интеллектуалы, состоявшие в переписке друг с другом. Известно также, что и роман — толстая книга — вырос из длинного письма. Поэтому гуманизм можно определить, как дружеское общение при помощи письма. Уже во времена Цицерона гуманистами называли людей, умевших пользоваться алфавитом, использовавших язык для воздействия на людей с целью их облагораживания. Первым важным посланием была греческая литература, а ее первыми получателями и читателями были римляне. Благодаря прочтению текстов содержание греческой культуры оказалось открытым для империи, а позднее и для всего европейского мира.

Дружба на расстоянии предполагает не только письма, но истолкователей. Без готовности римлян дружить с греческими авторами этих давних писем, без способности воспринимать соответствующие правила игры, предполагавшиеся письмами, эти тексты никогда бы не проникли в европейское культурное пространство. Эти проблемы

снова повторились, когда дело дошло до рецепции римских посланий европейцами, говорившими на разных национальных языках. Во многом именно благодаря римской готовности читать греческие тексты мы сегодня можем вести речь на своем языке о гуманных вещах.

Оценивая эпохальное значение греко-римской письменной коммуникации, мы должны учитывать особенности отправки и получения философских текстов. Прежде всего, отправитель такого рода долгого дружеского послания не знал его получателя. Даже если речь шла о письме к далекому, но знакомому другу, философский текст писался с расчетом на большое количество безымянных и даже еще не родившихся читателей. (Когда являешься автором нескольких сотен такого рода опубликованных посланий, становится немного не по себе от того, что кто-то должен будет их читать.)

Ф. Ницше указывал, что письмо — это форма власти, превращающая любовь к ближнему в любовь к дальнему. Письмо — не просто коммуникативный мост между друзьями, отделенными друг от друга расстоянием, а сама операция разделения в европейской магии письма и есть «действие на расстоянии», целью которого является включение другого в круг дружеского общения. Ядром такого гуманизма является фантазм солидарности, осуществляемой на основе чтения. Для старого мира, до того как оформились национальные государства, членами такого сообщества являлись знатоки грамматики, ощущавшие себя элитой, оттого что они умели делать то, чего не умели делать другие, а именно читать и писать.

На основе письменной культуры в эпоху нового времени, в эпоху становления национальных государств, возникают специальные дисциплинарные учреждения, поддерживавшие письменную культуру в определенных рамках. Это прежде всего школы и гимназии, благодаря которым литературные стандарты согласуются с политическими. Теперь уже не только античные и христианские, но и национальные авторы образуют дружеский круг из публики благодаря письмам и романам, публиковавшимся в появившихся толстых журналах, благодаря лекциям в гимназиях и университетах, благодаря стремительно росшему книжному рынку. Не являются ли новоевропейские нации своего рода общественностью, публикой, объединенной дружескими чувствами к тому или иному художественному посланию? Во всяком случае, такое мнение возникает при чтении известной работы Ю. Хабермаса «Структуры и формы изменения общественности». Долг защищать родину для юношей и долг знать классиков литературы для молодежи обоих полов — вот что самое главное для гражд-



данского общества, в рамках которого парадоксально соединяется как военная, так и гуманная добродетель. Именно об этом двуединстве военно-патриотической и просвещенной гуманности мечтают сегодняшние неоконсерваторы.

XIX в. был временем расцвета национального гуманизма. Его опорой составляла филологическая элита, которая ставила своей задачей ознакомление современников с важнейшими посланиями истории. Власть учителя и филолога были связаны с привилегированными знаниями авторов, входивших в круг отправителей важнейших для человечества посланий. Субстанцией буржуазного гуманизма стала абсолютная власть принуждать юношей к изучению классиков, утверждать универсальное значение лекций. Сегодняшние буржуазные нации, и об этом все громче говорят культурантропологи, являются продуктами насильственного превращения того иного национального языка в государственный, они являются литературным, почтовым, коммуникативным продуктом, т. е. некой фикцией друженности людей, входящих в круг знаний некоторых канонизированных авторов.

Если эпоха буржуазного гуманизма стала закатываться, то вовсе не благодаря декадентским капризам людей, которым надоели уроки национальной литературы. Эта эпоха подошла к концу потому, что искусство, описывавшее единство нации на основе любви к письму, хотя все еще институционально поддерживалось, но уже не могло обеспечить коммуникативный союз в рамках современного массового общества. Мы сегодня находимся в таком же положении по отношению к буржуазным гуманистам, как римляне к грекам. Греческие полисы были очень маленькими и могли уделять «заботе о себе», «пайдейе», все свое внимание. Речь идет о том, что помимо текстов необходимы были и гимназии, и институт наставничества, потому что тексты необходимо было уметь читать, воспринимать и понимать. Рим же стал огромной империей, в рамках которой письменная культура оказалась слишком дорогой и неэффективной. Поэтому театр и арена стали более эффективной формой сборки коллективного тела империи. «Хлеба и зрелищ» — этот лозунг означал поворот от вербальной культуры к визуальной. Была ли это бестиялизация, как считали гуманисты?..

После утверждения новой медиальной культуры — радио (1914), телевидения (1945) и, наконец, всемирной сети Интернет — сосуществование людей стало строиться на новой основе. Мы живем в постлитературном, в постэпистологографическом и, стало быть, в пост-

гуманистическом мире. По сравнению с классическим обществом мы достигаем идентичности некими маргинальными внеписьменными, внелитературными, внегуманистическими способами. Это не означает конца литературы, но она перестает быть носительницей национального духа. Национальный синтез осуществляется не на основе книги и письма. В ход пошли новые телекоммуникативные медиумы, которые отвергают старую модель гуманистической дружественности. Эра гуманизма, основанная на книге и образовании, закатывается, потому что проходит великая иллюзия, состоявшая в том, что единство общества может достигаться исключительно литературой. На место глобальной литературы приходят новые политические и экономические структуры, которые из средства стали глобальными целями. Преодоление иллюзии гуманизма после Второй мировой войны стало поворотным пунктом современного мировоззрения. Однако парадокс состоял в том, что это историческое ниспровержение гуманизма сопровождалось эскалацией гуманистической модели в философии. Этот рефлексивный ренессанс, видимо, был обусловлен страхом перед проявившимся во время войны одичанием человека, тем, что люди не хотели повторения ужасов войны и поэтому использовали старую тактику осуждения зла и насилия. Феномен гуманизма интересен сегодня как раз тем, что заставляет обратить внимание на две образовательные власти, под давлением которых находился человек в эпоху высокой культуры. Речь идет о запретительных и разрешительных стратегиях. Гуманизм исходил из влияния на человека его животного начала, он с ложной невинностью напоминал ему о битве, которая происходит между тенденциями бестиализации и приручения.

Во времена Цицерона эти две тенденции еще легко идентифицировались, так как обе поддерживались соответствующими медиумами. Первая реализовалась благодаря книгам, вторая — благодаря амфитеатрам, где бились звери и люди и лилась кровь. На самом деле эти животные зрелища были частью имперской техники власти, с помощью которой она управляла коллективным телом толпы. Античный гуманизм был восстанием книги против амфитеатра, попыткой воздействовать на одичание посредством лекционной дисциплины. То, что образованные римляне называли *humanitas*, было nonsensum без театра жестокости. Если гуманист посещал такие зрелища, то для того, чтобы показать, что он тоже человек, который может им противостоять. Развитие человеческой природы виделось в обращении к приручающим медиумам, к успокаивающим книгам, а не к зрелищам,

исторгающим животный вопль. Таким образом, гуманизм сопровождался буколическим тезисом о том, что чтение воспитывает. Речь идет об антроподицее, об определении человека в свете его биологической открытости и моральной амбивалентности. Прежде всего встает вопрос о том, как человек становится истинным, действительным человеком.

### **Компьютерная метафора в познании человека**

Согласно библейской легенде о сотворении мира Бог слепил человека из глины и оживил его своим дыханием. Сначала использовалась технология, хорошо знакомая гончарам. В наше время эта ремесленная техника доведена до совершенства, и можно утверждать, что человек не только научился изготавливать искусственные вещи, но и превзошел Бога. Однако со второй технологией дело обстоит гораздо сложнее. Не в силах ее разгадать, представители когнитивной программы исходят из того, что основные понятия, на которых строятся язык и мышление, являются, во-первых, универсальными, а во-вторых, — врожденными.

Пока патент на одушевление принадлежит Создателю, мы не можем разгадать секрет инспирации. Однако соревнование с божественным протектором уже началось. Еще древние философы верили, что можно познать разум, изучая правила математики. Пионеры науки Нового времени сводили его то к часовой, то к паровой машине. Г. В. Лейбниц сравнивал функционирование мозга с работой мельницы, З. Фрейд также часто использовал гидравлические метафоры, а Шеррингтон уподоблял мозг телеграфу. Сегодня он понимается как вычислительная машина, и современные ученые используют компьютер в качестве модели для понимания человеческого разума. Очевидно, что все это связано со стремлением понять работу сознания и при этом использовать самую совершенную технологию. Ведущим мотивом является до сих пор еще не осуществившаяся мечта об искусственном интеллекте. Очевидно, что создание компьютера, который мог бы общаться с нами на естественном языке, стало бы изумительным достижением. Но вряд ли это стоит расценивать, как окончательное решение загадки человеческого Я. Да, компьютер продуцирует информацию, похожую на ту, что перерабатывает человек, но это еще не означает, что они функционируют одинаково. Медленно продвигающиеся попытки построения искусственного интеллекта связаны с отсутствием у машины «неявного знания». Например,

машина способна отвечать на простые вопросы о поведении человека в столовой. Но на вопрос «Почему человек ест не руками, а вилкой и ложкой?» машина ответит, что не знает, ибо в программе об этом ничего не сказано. Конечно, все это можно предусмотреть, однако трудности такого рода неисчислимы, поэтому нельзя создать программу, на основе которой машина во всех случаях жизни могла бы вести себя по-человечески. Эта проблема связана уже не с несовершенством компьютеров, а с границами наших собственных знаний и теорий, опирающихся на фундамент очевидностей, в которых мы сами себе не отдаем отчета. Они не репрезентируются в знании как раз потому, что представляют собой нечто, называемое навыками, умениями, привычками.

Компьютерная метафора полезна и безобидна, когда она не понимается буквально. Это можно показать на примере процесса переработки информации. Этот процесс сегодня описывается по аналогии с машиной, в которую закладывается исходная информация. Она обрабатывается на основе определенных правил и выдается в виде конечного продукта. Но на самом деле, например, калькулятор не занимается переработкой информации, а, так сказать, пародирует акты человеческого сознания, даже если повторяет те же шаги, что и человек. Подсчитывая стоимость покупок в магазине, человек знает, что цифры означают деньги, и знает их цену. Калькулятор же не знает ничего. Он потому и считает быстрее, что не затрачивает никаких ментальных усилий, т. е. не мыслит. Совершенно недопустимо смешивать реальную мыслительную обработку информации человеком с теми фиктивными действиями, которые совершает компьютер. Более того, столь же недопустимо отождествлять нейрофизиологические процессы, происходящие в мозгу, и психологический процесс, называемый мышлением. Можно описать движение воды, пробивающей себе русло, по аналогии с переработкой информации о строении местности, но не следует путать законы гравитации с психическими процессами. Конечно, можно предположить, что «переработка информации» и есть то общее, что объединяет движение воды, работу мозга и вычислительную программу компьютера, но вряд ли верно утверждение, что исчисление объясняет все, в том числе и ментальные процессы. Компьютерная программа — это набор чисто формальных процедур, не содержащих в себе значения и интерпретации, которая налагается извне. Одни и те же формальные процессы могут быть интерпретированы как ураган, экономический бум, трепетный танец или вообще затейливый, но непонятный узор.

Наиболее убедительным аргументом в пользу того, что сознание подобно вычислительной машине, является открытие формальных правил синтаксиса и фонологии, которые действуют по аналогии с компьютерной программой. Но на самом деле эти формальные правила наполнены содержанием, которое и определяет человеческое поведение.

Н. Винер определял кибернетику как науку об управлении и связи. Интеллект в этом случае рассматривается как единый «закон природы», действующий в человеке, животном и машине. Сознательная деятельность описывается в кибернетике как динамическая система с обратной связью, целью которой является достижение равновесия. Эта система функционирует на основе обучения, адаптации к среде и переработки информации, которая сводится к сигналам, ограничивающим разнообразие. В рамках модели «универсального интеллекта» были построены теория игр и программы машинного перевода. Важным результатом данной модели можно считать создание «общего решателя задач», а котором решение задачи происходит по аналогии с блужданием в лабиринте. В дальнейшем была построена модель «конкретного интеллекта», в основе которой лежит формальная теория, выделяющая набор элементарных объектов, правила построения из них сложных высказываний и список аксиом и правил вывода. Однако постепенно были осознаны значительные эвристические возможности нечетких понятий и даже поэтических образов. Сегодня успехи построения искусственного интеллекта определяются не только логикой и математикой, но и философской методологией гуманитарных наук. Например, в феноменологии Э. Гуссерля, герменевтике Х. Г. Гадамера, в концепции поэтического языка М. Хайдеггера можно найти такие важнейшие предпосылки мышления, которые в принципе допускают экспликацию и могут быть учтены в программировании искусственного интеллекта. Особенно важной в этом отношении оказывается феноменология Э. Гуссерля, которую часто упрекали за излишнюю скрупулезность в описании актов сознания. Большинство из них мы делаем бессознательно, повинувшись привычке и здравому смыслу. Однако если их не заложить в программу, то машина окажется не способной к распознаванию важной информации. Поэтому интерес представителей когнитивной науки к философии приводит к существенной корректировке их самосознания. Полезно обратить на это внимание, чтобы не оказаться во власти неоправданных надежд на построение искусственного интеллекта и всеобщую компьютеризацию.

## Человек и компьютер

Телевидение и компьютер, оснащенный различными приставками, выступают «революционными» символами современности. С одной стороны, эти медиа открывают новые невиданные возможности, соединяют вместе музыку, живопись, литературу, науку, философию, политику. То, что прежде было разорвано по различным регионам и различалось как по форме, так и по содержанию, теперь стало одним целым. То, что требовало раньше соответствующего образования, социального статуса, свободного времени и материальных средств, теперь стало общедоступным. Шедевры музыки и живописи стали доступны благодаря сети Интернет. Кроме того, они входят в качестве составных элементов в видеоклипы и различные развлекательные программы. Сложные произведения искусства, научные теории, политические идеологии, словом, все, что требовало от реципиента высокого культурного уровня, теперь дается масс-медиа в упрощенном и доступном виде. Информация связывает людей в мировое сообщество. Сегодня все всё знают. Такая ситуация приводит и к качественным изменениям в стиле мышления, в способе видения, оценки и понимания действительности. Прежний линейный способ восприятия мира, понимание, основанное на логической последовательности, аргументации и обосновании, которые имели место даже в идеологиях, уступают место целостному охвату смысла происходящего, когда даже мозаичное и нерегулярное чтение или просмотр ТВ быстро приобщают человека к происходящему. Итак, свобода, творчество, доступность, приватность — это, несомненно, положительные следствия появления современных масс-медиа. С другой стороны, очевидны и опасные последствия.

В современных масс-медиа снят вопрос о достоверности сообщения. Сегодня каждый может считать себя достойным что-либо представлять. Огромная траурная процессия на похоронах принцессы Дианы собралась благодаря вниманию к ней со стороны прессы, вопрос же об оригинале, об истине, по поводу которой должны собираться люди, вообще не стоит. Сила сообщения зависит от самого сообщения, а не от автора. Наличие представителей оправдано лишь тем, что сам Бог, бытие или государство являются пустыми знаками, поэтому воздействие сообщения на слушателя является исключительно медиакратическим эффектом, возникающим в сообществах людей.

Выражение «виртуальная реальность» звучит несколько легкомысленно, точнее, это словосочетание произносится так, что в нем

первое слово «съедает» второе. «Реальность стала виртуальной» — это значит, что она как бы исчезла. Критика масс-медиа построена на том, что они все превращают в знаки, за которыми уже ничего не стоит. Парадоксально при этом то, что экранные образы, наши собственные формы «представления себя другим» — все эти, по выражению Ж. Бодрийара, «симулякры» — обладают такой силой воздействия, которой никогда не обладали «знаки бытия». Поэтому от виртуальных образов нельзя отмахнуться на том основании, что они не имеют отношения ни к подлинному и вечному бытию, ни к повседневной реальности, которая нас окружает.

Человек представляет интеллектуальные машины либо как нечто, притязующее на тайну мысли, либо как нечто монструозное, бесполезное и даже разрушительное для интеллектуальности: так люди обзаводятся машинами, чтобы потом с ними играть. Доверие к интеллектуальным машинам лишает нас претензии на познание, как передача власти политикам приводит к тому, что они начинают играть нами. Люди мечтают об оригинальных и гениальных машинах, потому что сомневаются в собственной оригинальности или любят снимать с себя ответственность и перекладывать ее на кого-нибудь другого. Так как машины демонстрируют некий спектакль мышления, то обслуживающие их машины-автоматы могут восприниматься уже как само мышление. Машины не только виртуальны, они помогают мыслить в неопределенных ситуациях, когда требуются длинные вычисления. Акты мысли при этом приобретают бесконечный характер. Вопрос же о самом мышлении может вообще не возникать, как не возникает вопрос о свободе у людей, которые пересекают жизнь как воздушное пространство, расположившись в удобном кресле авиалайнера. Точно так же современный интеллектual с помощью компьютера пересекает духовное пространство. Виртуальный человек становится окончательно безжизненным за экраном компьютера. Это отсутствие движения, несомненно, оказывается препятствием мышлению. По мнению Ж. Бодрийара, как очки и контактные линзы стали нашими родовыми протезами, ибо мы теряем зрение, так и компьютер становится искусственным протезом для людей, теряющих способность мыслить.

Виртуальные общественные машины порождают телематического человека. Он рассматривает их работу как своеобразный интеллектуальный спектакль о функционировании своего собственного мозга и аналогичным образом пытается понять свои фантазмы и виртуальные удовольствия. В случаях познания и удовольствия он одинаково

связан с машиной. Для него другой, партнер переговоров, — это экран, а не зеркало. Интерактивный экран превращает процесс общения в процесс коммутации, где подобное контактирует с подобным. Тайна интерфакса в том, что другой — виртуально тот же самый, его своеобразие конфискуется машиной. Даже телефонный разговор отличается от электронной почты. В стадии зеркала люди переживали различие Я и другого и их отчужденность. Но сегодня мы живем в стадии экрана, интерфакса, коммутации. Все наши машины имеют экраны, интерактивно связанные с человеком. То, что появляется на экране, требует особого режима чтения. Это дигитальное восприятие, когда глаз прерывисто движется вдоль линии вслед за курсором. Такой же характер имеет и общение с партнером переговоров — тактильное и прерывистое. Голос, встроенный в современную электронную связь, имеет чисто функциональный характер — это нулевая ступень голоса.

Экран меняет общую парадигму сенсibilityности, он уничтожает дистанцию образа и взгляда. С исчезновением дистанции исчезло место зрителя. Мы впадаем в своеобразную имагинативную кому перед экраном, который требует бесконечного взгляда, порождает промискуитет и своеобразную порнографию. Это не световой образ, а телеобраз, который находится на таком расстоянии, которое принципиально непреодолимо человеческим телом. Даже дистанция языка и зеркала были преодолимы телесно, и поэтому было возможно человеческое общение. Экран — виртуальная реальность, допускающая самые абстрактные формы коммуникации. Межличностное общение, осуществляющееся на основе слов, жестов и взоров, является континуальным и обязательно предполагает телесное окружение. Виртуальная коммуникация протекает совсем иначе. Экран наших образов, интерактивный экран, одновременно и далекий, и близкий: слишком близкий, чтобы быть истинным (иметь драматическую интенсивность сцены), и слишком далекий, чтобы быть ложным (сохранять сложную дистанцию с искусственным). Он задает меру человеческого, эксцентрического, соответствующего концентрации пространства и растворению тела. Непрерывность дальнего и близкого, внутреннего и внешнего, субъекта и объекта осуществляется на экране компьютера. Здесь имеет место инцестуозное переплетение информации и коммуникации, неразличимость субъекта и объекта, внутреннего и внешнего, вопроса и ответа, события и образа. То же характерно для наших отношений с виртуальными машинами. Телематический человек, как аппарат, подчинен другому аппарату. Машина определяет



то, что может и чего не может человек. Он оператор виртуальности, и его действия нацелены на информацию и коммуникацию. В действительности речь идет о том, чтобы испытать все возможности программы, подобно тому как игрок пробует все возможности игры. При использовании фотоаппарата виртуальность относится не к субъекту, созерцающему мир, а к объекту, нуждающемуся в виртуальности объектива. Рассматриваемый таким образом фотоаппарат является машиной, которая изменяет мир, вызывая желание сделать фотографию.

В объективе и на экране объект отдает себя во власть медиальных и телематических техник. Сегодня возможны любые образы. Все они информатизированы, коммутированы в дигитальные операции, подобно тому как индивидуум сводится к его генетической формуле (вся работа состоит в том, чтобы исчерпать виртуальность генетического кода — и это главный принцип построения искусственного интеллекта). Точнее говоря, нет ни одного события, ни одного поступка, которые не были бы отобразимы на экране как технически возможные образы; нет ни одной акции, которая не стремилась бы стать сфотографированной, снятой для того, чтобы сохраниться в памяти технических устройств и репродуцироваться. Человек стремится трансцендировать себя в виртуальной вечности не для существования после смерти, а для сохранения в сложных информационных сетях, в искусственной памяти. Притязание на потенциальное существование, желание быть презентированным на экранах и в программах, эта страсть является магической. Ее храмом является «черный ящик». Где остается свобода? Она исчезает. Нет никакого выбора, никакого окончательного решения. Любой ответ на вопрос сети, получение информации, участие в коммуникации является сериальным, фрактальным, фрагментарным. Только последовательность частичных решений, микроскопическая серия последовательных шагов представляет путь, по которому движется фотограф, телематический человек или банальный телевизионный ведущий. Структура их жестов имеет квантовый характер: ансамбль пунктуальных решений. Поражающим следствием этого ритуала в храме «черного ящика» является исчезновение свободы.

Являюсь я человеком или машиной? На этот антропологический вопрос больше нет ответа. Мы живем в эпоху конца антропологии, которая тайным образом конфискована машинами и новейшими технологиями. Недостоверность, которая возникает из несовершенства машинных сетей, и сексуальная недостоверность (кто я, мужчина

или женщина?), связанная с техниками бессознательного и телесного, имеют нечто общее с недостоверностью, вызванной изменением статуса объекта в микрофизике. Кто я, человек или машина? В сравнении с традиционными машинами нет сомнений в относительности своеобразия человека. Рабочий противопоставляет машине как живое — автомату, и отсюда отчуждение. Он сохраняет себя как отчужденный человек. Новые машины, новые технологии, новые образы, интерактивные экраны не отчуждают, а интегрируют нас в свои сети. Видео, компьютер, мобильный телефон являются протезами (наподобие контактных линз), которые так интегрированы в наше тело, что как будто генетически или от рождения заложены в качестве имплантатов. Связь с информационной сетью — хотим мы этого или нет — имеет точно такой же характер, поэтому следует говорить не об отчуждении, а о включении человека в некую интегрированную систему. При этом идет ли речь о человеке или машине — это, собственно, уже и не важно. Невероятный успех искусственного интеллекта состоит в том, что он освободил нас от воздействия естественного разума, и в том, что, доведя до совершенства операциональный процесс мышления, он освободил нас от неразрешимых загадок нашего присутствия в мире. Преимущество новых технологий состоит в том, что они ставят нас перед фактом: вечная проблема свободы в принципе уже не может больше быть поставлена. Виртуальные машины не создают никаких проблем такого рода: ни со стороны субъекта, ни со стороны объекта никто не создает отчуждения. Наоборот, культивируется сотрудничество, включенность в общую коммуникативную сеть, которая является искусственным раем тождества. Итак, нет больше отчуждения человека от человека, есть гомеостазис человека и машины.

## Телекоммуникация

Желание обозревать землю как поверхность глобуса, сконцентрировать мир в форме шара и крепко держать его в руке старо, как само человечество. Каждый новый шаг на этом пути расценивается как прогресс. Открытие Н. Коперника, путешествие Ф. Магеллана, проекты К. Э. Циолковского и теория ноосферы В. И. Вернадского — все это шаги на пути глобализации мира. Что же настораживает философов в процессах глобализации? Прежде всего — отрыв человека от места его обитания. Философы прошлого спрашивали: «Кто мы?» — а мы стали утверждать, что человек не имеет сущности. Сегодня актуален другой вопрос: «Где мы?» Вопрос о месте обитания, вставший

тогда, когда человек покорил небо и землю, свидетельствует об утрате дома. Наша макросфера оказывается холодной и переживает своеобразный морфологический стресс. Нельзя сказать, что она полностью глобализована, ибо впадала бы в стагнацию, но противоречия между ее подсистемами нарастают и грозят разрушить ее «автопойэзис». Очевидно, что для их преодоления недостаточно одних переговоров и необходимо приложить усилия для рекультивации традиционных форм солидарности.

Представление о пространстве сформировалось на основе путешествий, завоеваний, торговли, сообщений, туризма и т. п. Таким образом, его можно рассматривать как продукт развития коммуникативных техник. Например, у греков основным средством сообщения с дальним миром были корабли, горизонтом, краем ойкумены был океан. Римская империя чаще использовала метафору пути, так как имперская техника коммуникации была основана на распространении знаков, символизирующих мощь Рима, и письменных сообщений, доставляемых по великолепным мощеным дорогам, ведущим из центра в провинции. Империя — это почта. Христианство как трансцендентная религия опиралось на метафору неба — края Логоса и Света. Так конструируется понятие универсального горизонта, охватывающего бесконечную Вселенную, однородность которой обеспечивается христианским учением. Впервые взамен различных ареалов, связанных сложными капиллярными сетями, предлагается единый универсум, в котором «нет ни эллина, ни иудея». То, что не удалось христианству, которое не только не объединило всех людей на Земле, но и само раскололось на несколько конфессий, было продолжено наукой, которая стремилась создать единый язык описания мира. На уровне повседневности эта интенция поддерживалась расширением рынка, в орбиту которого попали не только товары, но и книги. Мировая торговля привела к образованию более широкого коммуникативного пространства, в рамках которого самостоятельные и ранее враждовавшие регионы получили возможность обмена. Обмен товарами, идеями, людьми, осуществлявшийся древними греками в средиземноморском ареале, распространился практически по всей Земле благодаря созданию нескольких торговых компаний. На этой основе расширилась почта, появились новые средства сообщений, в том числе газеты и журналы, читателями которых стала образованная публика.

Процесс глобализации экономики, хозяйства и массмедиа в последние годы усиливался под влиянием сети Интернет. И теперь становится все более ясным, что он вошел в противоречие с демократиче-

ским проектом, опирающимся на идею национального государства. Интернет существенно изменяет условия развития власти, денег, права и знания, т. е. центральных медиумов управления национальным государством. С одной стороны, появляются угрожающие демократии техники: несанкционированные веб-страницы предлагают детское порно, способы изготовления подрывных устройств; разного рода преступные группы могут координировать свои действия на транснациональном уровне и т. п. С другой стороны, мировая компьютерная сеть дает шанс демократизации. Например, жертвы региональных конфликтов могут взывать к помощи мирового сообщества. Интернет решает и техническую проблему прямой политической партиципации: кажется, снова может быть возрождена античная агора, теперь уже во всемирном масштабе. Таким образом, Интернет и демократия скорее амбивалентны, чем внутренне присущи друг другу.

Интернет дает возможность представительства для самых различных групп и слоев общества: от политического бомонда до рок-групп, футбольных фанатов и даже церквей. Его имя — пустой сигнификат, который служит для идентификации любых акций и сообществ; собственно, Интернет сегодня и есть форма реализации мирового сообщества. Пользователи сайтов за доли секунды связываются с другой частью земного шара, и для них уже не существует проблемы пространства и времени, которые раньше существенно ограничивали общение и играли роль своеобразных коммуникационных фильтров. Абсолютная одновременность вопроса и ответа, желания и покупки — одно из достижений Интернета. Обычный коммуникативный процесс имеет пирамидальную форму, на вершине которой находится источник информации. В Интернете, наоборот, все больше становится тех, кто посылает информацию, и все меньше тех, кто ее слышит. Это и понятно: если все будут говорить, то поднимется невообразимый шум. Итак плюрализация источников информации приводит к парадоксальному эффекту: с одной стороны, демократическому обществу угрожает информационная энтропия; с другой, даже левые демократы говорят о необходимости некой селекции, так как перевес включенности над исключенностью, ускорение процесса обмена информацией не оставляет времени для рефлексии. Устранение пространственной дистанции дает повод говорить о глобализации как безграничности. Однако нельзя не видеть формирования новых ограничений, определяющих режимы включения и исключения. Благодаря преодолению пространственных границ более пятидесяти миллионов человек оказались реально включенными в мировое сообще-

ство, но вместе с тем наметилась тенденция обособления различных «виртуальных сообществ». Кроме того, половину пользователей мировой сети составляют американцы. Сложилось новое разделение, теперь уже не на основе той или иной национально-государственной принадлежности, а на основе технической оснащенности. Таким образом, глобализируется экономическое, имущественное и образовательное неравенство: даже в Америке белый американец имеет больше шансов пользоваться благами Интернета, чем черный.

В конце XX в. либеральная демократия сталкивается с серьезной проблемой. Число демократических государств растет, однако глобализация подрывает саму основу либеральной демократии — национальное государство. Расширение рынка уже привело к тому, что предприниматели больше не опираются на национальные ценности. Закон прибыли подрывает устой государства, которое постоянно занималось «экономической политикой». В условиях Интернета контроль государства за действиями предпринимателей, как кажется, вообще неосуществим. Лучше всего это проявляется на примере денег, потоки и циркуляция которых уже мало зависят не только от правительства и национальных банков, но и вообще от национальной экономики. Настоящей революцией является продажа и покупка через Всемирную сеть. Ускорение процесса циркуляции денег, формирование мирового финансового рынка не оставляют времени для адекватной политической реакции и таким образом уходят от политического управления. Точно так же обстоит дело с использованием ресурсов и стратегического сырья.

Знание — сравнительно юный медиум власти. Современное государство сложилось как форма нейтрализации экономических и финансовых извращений, но оно проявляет странную безответственность относительно циркуляции знания. Между тем применение знания для опасных целей становится серьезной угрозой миру. Другая опасность состоит в использовании знания для манипуляции людьми (новые политические технологии, медицина, различные базы данных с информацией о частной жизни и т. п.).

Интернет делает невозможной какую-либо политическую цензуру. Все голоса в цифровой какофонии обладают равным весом, в цифровой анонимности растворяются национальные различия. Сделавшееся бесконтрольным индивидуальное теряет себя. Если коммуницируют 50 миллионов, то индивидуум теряется. Поэтому проблемой становится не аккумуляция, а селекция. Интернет сегментируется и дифференцируется. И тогда оказывается, что он вовсе не реализует

главную идею демократов о существовании свободной от принуждения и различия общественности. Хотя Интернет дает возможность формирования самой широкой «публики», однако она при этом теряет те черты, которые ей приписывал, например, Ю. Хабермас.

Вопрос о роли и судьбе национального государства неоднозначен. С одной стороны, оно вынуждено ограничивать экономическую, интеллектуальную и иную деятельность своих граждан, подчинять их интересам страны. С другой стороны, распад государства привел бы к непредсказуемым последствиям, и прежде всего остается неясным, в чем будет состоять единство и как будет проявляться солидарность людей. Поэтому в развитии сети Интернет наблюдаются две тенденции: с одной стороны, интернационализация — формирование мировой сети, а с другой, регионализация — образование внутренних сетей.

Таким образом, различие глобального и регионального реализуется как различие глобальных и локальных сетей. Мнение о том, что компьютерная сеть дает возможность абсолютного выражения индивидуальности, является мифом. На самом деле главным является сеть, организация, а не отдельный человек. Отдельный пользователь всего лишь паразит циркуляции информации по этим сетям. Ясно, что он должен быть подчинен каким-то правилам. Выход из кажущегося противоречия между развитием глобальных и локальных сетей сегодня инстинктивно находят в форме так называемых «виртуальных сообществ» — своеобразных новых коммун. Чтобы понять такой поворот, необходимо вкратце проанализировать историю больших городов. Современные мегаполисы стали небезопасны для проживания из-за невыносимой вони, шума, грязи, тесноты. Наряду со стремлением провинциалов жить в столице намечается тенденция бегства из больших городов. Как ни странно, в мировых городах пустеют прежде всего центры. Большинство американцев живут сегодня в предместьях. Именно здесь сформировались своеобразные гетто для среднего класса. Билл Гейтс в своей книге «Будущее информационного общества» провозгласил «смерть города». Компьютерная сеть дает возможность работать, покупать, развлекаться и общаться, не выходя из дома. Так реализуется «монада» — комната без окон, обитатель которой парадоксальным образом «знает» обо всем, что происходит снаружи.

### **Демократия без границ**

Хотя сегодня говорят о кризисе традиционной демократии, многие остаются приверженцами ее классических форм: четырехлетний цикл

выборов, респонзивность, референдумы и т. п. Какие новые возможности открывает Интернет для развития демократии? Процесс формирования демократического общественного мнения включает два элемента: во-первых, доступ к информации, во-вторых, способность ее анализировать и принимать решение. Очевидно, что Интернет обеспечивает неслыханный прежде доступ к информации и расширяет возможности коммуникации. Возникает идея виртуального общества, которое благодаря Интернету способно преодолевать иерархизм реальной власти. Электронная коммуникация предполагает полное равенство ее участников и участниц. Насколько соответствует это требованиям свободной от принуждения коммуникации, выдвинутым Ю. Хабермасом?

Вот эти требования:

- ◆ равенство участников коммуникации и свобода от давления;
- ◆ общезначимая, важная для всех тема дебатов;
- ◆ запрет на ограничения дискурса и возможность его возобновления по требованию участников.

На первый взгляд кажется, что благодаря Интернету все эти требования оказываются легко выполнимыми. Но при этом не замечают новых структурных ограничений, которые навязывает Интернет. Каковы же эти ограничения?

1. Электронная коммуникация не имеет ничего общего с открытой коммуникацией «лицом к лицу». Дело не только в том, что в разговоре участники читают невербальную информацию жестов, тела, одежды и т. п., которую компьютер сводит к письменным знакам. Можно предположить, что это особое преимущество, так как в поле внимания остается только аргументация и исчезает суггестия враждебности или дружелюбности. Но на самом деле аргументация требует проверки и осмысления, а на это нет времени. Преимущество скорости, таким образом, превращается в недостаток. Вопросы, ответы, комментарии идут синхронно, и тут не остается времени для формирования собственного мнения. Кроме того, опция «выход» дает возможность прервать общение, и таким образом устраняется ответственность, которая является важнейшим качеством личного разговора.
2. Интернет вовсе не устраняет иерархию. Остается четкое различие говорящих и слушателей, владельцев Сети и пользователей. Ведущими оказываются личности с «высоким уровнем образования и влияния», а их отбор осуществляют владельцы канала. Сами

пользователи Сети требуют создания системы фильтров во избежание дисфункции.

3. Общественность выступает в демократических государствах противoinститутом, уравнивающим взаимоотношения власти и общества. Актуальные дискуссии предполагают различные группы, представляющие разные интересы, личные контакты и споры, а также общественную сцену, даже если дебаты идут по телевидению. Интернет смешивает существующие при этом границы, но создает и новые. Его пользователи фрагментируются по-иному, чем в обществе. Прежде всего выделяются разного рода группы, интересующиеся самыми разными темами, многие из которых не касаются политики. Интернет расщепляет общественность на множество мелких группировок по интересам. При этом пересекаются границы национальных государств, и эти группы уже не защищают политические интересы, которые всегда были интересами своей родины. Если Интернет и «демократизирует» мир, то не по модели общественности, которая служит основой классической демократии.

Адресат политики, проводимой средствами Интернета, принципиально детерриториализован. Все-таки классический гражданин, формированием мнения которого занята реальная политическая власть, проживает в рамках определенного государства, имеет связанные с ним проблемы и интересы. Интернет же работает по ту сторону национально-территориальных государств. Но парадокс в том, что путем выражения интересов таких детерриториализованных групп пытаются решать те или иные локальные проблемы, стоящие перед тем или иным национально-государственным образованием. Практически Интернет является политическим орудием диаспоры, людей, не имеющих собственной территории или хотя бы виртуально отказавшихся от нее. Он дает свободу маргиналам.

Акции интернет-групп нередко оказываются эффективными: например, в 1995 г. в ответ на введение цензуры в отношении сексуальной тематики на одном из серверов в Баварии были организованы компьютерные акции в США против потребления немецкого пива. Таким образом, последствия интернет-акций, которые многие считают спектакулярными, на самом деле оказываются серьезными. Особенно в сфере так называемой «виртуальной войны». Поэтому трудно ожидать, что надежды на развитие демократического мирового сообщества сбудутся при поддержке Интернета. Важно иметь в виду,



что демократия — это не нечто данное. Она является обещанием. Ее еще нужно искать и в этой связи спросить себя относительно изменений самих ориентиров, т. е. общих представлений и ожиданий, которые происходят в связи с развитием Интернета.

### Электронные медиа

Прежние возможности естественной коммуникации в XX в. расширились благодаря развитию новых технологий. Это связано прежде всего, с высвобождением энергии, которая производится независимо от оперативного осуществления коммуникации и оказывается нейтральной относительно информации. Одновременно это повышает ее зависимость от технического совершенства систем связи. Телекоммуникация (телеграф, телефон, факс, электронная почта) сводит на нет существующие пространственные и коммуникативные ограничения. Устройства записи, архивирования, хранения информации развели процессы ее передачи и принятия. Н. Луман считает, что электронные медиа лишь расширяют, а не отвергают возможности письменной и устной коммуникации.

Телевидение — смыкание кино с телекоммуникацией — делает возможной передачу подвижных образов и звуков. Акустический и визуальный ряды, разведенные письменностью, снова объединяются. Отсюда возврат прежних критериев реальности, которые в письменной культуре заменили обоснования. Сегодня образы и факты, являющиеся продуктом фотографирования и монтажа, вновь обрели свою прежнюю убедительность. Хотя в принципе можно говорить о симуляции, но сомнение уже не встраивается в саму коммуникацию, как в устном диалоге или в тексте, а привносится извне и задним числом после того, как симулякры уже сделали свое дело.

Как сказывается влияние опосредованного компьютером знания на саму общественную коммуникацию? Новые медиа создают мировое сообщество. В европейской магии письма оно и есть «действие на расстоянии», целью которого является включение другого в круг общения. Кажется, Интернет способен осуществить это во всемирном масштабе. Экран настолько приближает дальнее, что изображение его становится порнографическим. Так телекоммуникативное общение уничтожает разницу между ближним и дальним. Главное качественное изменение касается нового соотношения поверхности и глубины. Вместо внутренних органов животных или орнаментов, использовавшихся для предсказаний в древних обществах, нашим медиумом становится экран монитора, минимально воздействующий на чув-

ства. Глубина — это невидимая программа, отвечающая на запрос. Поэтому необходимо уметь соединять поверхность и глубину. Виртуальная реальность — это не просто возможный мир. «Виртус» — это действие, поэтому главным значением этого популярного словосочетания является указание на умение извлечь из машины нужную информацию. При этом старые навыки — наблюдения, проверки, доказательства — уже не эффективны для диалога с машиной. Это изменение в способностях и умениях нуждается в осмыслении. Наиболее значительные последствия имеет изобретение электронных устройств переработки информации.

Коммуницируемым становится весь мир, и место феноменологии бытия занимает феноменология коммуникации. Мир видят таким, каким его подает образная коммуникация. Она не столь утонченна и драматична, как художественное изображение. В процессе телевизионного восприятия различие информации и сообщения отстывает на задний план. Точнее, их разделение уже не контролируется теми механизмами, которые были выработаны в письменной коммуникации. Фильм нам может нравиться или нет, но мы не располагаем четкими критериями оценки. Отвратительное зрелище и симуляция могут завораживать. «Хотя мы и знаем, что имеем дело с коммуникацией, мы не видим ее.»<sup>1</sup> Телевидение использует убедительную форму, привязывающую как привычное, так и ожидаемое необычное. Поскольку единодушие задается экраном, коммуникативного убеждения не требуется.

Восприятие осуществляется уже не человеком, а камерой и монтажом, и это парализует индивидуальное воображение. Попытка показать кино туземцам наталкивается на две трудности. Во-первых, они привыкли быть участниками, а не зрителями зрелища. Во-вторых, они не способны отождествлять себя с камерой. Их глаза видят по-другому. Зато они хорошо воспринимают мультфильмы. Телевидение снова активизирует тактильность. «Мультфильм нравится туземцам так же, как и нашим детям, поскольку представляет собой мир, где визуальный компонент играет настолько незначительную роль, что деятельность зрителя подобна разгадыванию кроссворда. Еще более важно то, что мультипликационный рисунок, как и пещерная живопись, ведет нас в область взаимодействия чувств, т. е. имеет скорее, осязательный, тактильный характер.»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Луман Н. Медиа коммуникации. С. 140.

<sup>2</sup> Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга. С. 60.

Не меньшая опасность кроется в попытках канализации, селекции и управления информацией. Например, при отключении научно-познавательной или ценностной информации в рекламных роликах возникает угроза неразличения не только добра и зла, но и вымысла и реальности. Точно так же в нейтральных репортажах с места событий атрофируется чувство негодования против нарушения справедливости. И наоборот, чрезмерная интенсификация этих чувств в моральных оценках и проповедях ставит под сомнение научно-технические достижения.

Каким образом в новых медиа происходит упорядочивание коммуникации? Она имеет односторонний характер. Селекция осуществляется не в процессе коммуникации, а до нее и для нее. Определенные темы, задачи, времени происходит заранее. Это делает ведущий. Селекцию осуществляет также и зритель, ищущий того, чего хочет. Опосредованная компьютером коммуникация делает еще один шаг на этом пути: ввод данных и получение информации кажутся абсолютно не связанными. Тот, кто вводит данные, не представляет, как это будет воспринято и что ответит машина. Он не знает также, для чего машина выдала ему информацию. Таким образом, пропадают критерии, по которым происходит отклонение от коммуникации. Происходит исчезновение авторитета источника. Единство сообщения и понимания сходит на нет.

Электронные медиумы сводят вместе научный, эстетический и этический дискурсы, причем так, что трудно отличить не только информацию от оценки, но и вымысел от реальности. Это показывает, что поиск единства не менее, а даже более опасен, чем их разделение в теоретической философии. Неразличимость порождает бесконтрольность и незащищенность. Потребитель политической, рекламной, медицинской и другой информации получает вместе с конкретными полезными сведениями сеть моральных и эстетических оппозиций. Это не что иное, как анонимная форма власти, от которой страдают абсолютно все. Даже в демократическом обществе сохраняется опасность того, что под видом познавательных или развлекательных телепрограмм будет подаваться некая сложная разновидность мифологии или идеологии, служащей интересам анонимной власти или консервированию существующего порядка.

По мнению Ж. Бодрийара, такая тотализация коммуникации ведет к ее исчезновению. Н. Луман предлагает философам иной ход: замкнутость коммуникации делает ее невидимым подспорьем для наблюдения мира. Общество же является призмой, сквозь которую

мир наблюдает себя. Привязывая людей к экрану, фиксируя их тела, современные медиа дробят общественный субъект на атомы. Возникает новый медиум, формы которого определяются компьютерными программами, выполняющими функции грамматики в письменности. К чему это приведет, не в состоянии сказать даже компьютерная лингвистика.

Можно подвести некоторые итоги и указать следующие характеристики речи, письма и электронных медиумов.

- ◆ Младенец, познающий свое тело путем прикосновения, первоначально воспринимает внешний мир благодаря слуху. Звуки становятся для него важнейшей частью мира.
- ◆ Первоначальными средствами воздействия на мир оказываются звуки; человек утверждает себя посредством голоса.
- ◆ Поскольку внешний мир первоначально воспринимается не визуально, а акустически, то голос другого столь же необходим, как и питание.
- ◆ Речевая коммуникация способствует единству слушателей; но, достигая единодушия, она хуже справляется с коммуникацией смысла.
- ◆ Эпический рассказ обеспечивает связь прошлого и настоящего. Преодолевая временной разрыв, речь ограничивается пространственными рамками.
- ◆ Использование искусственных знаков открывает возможность означивания знаков знаками.
- ◆ Письменность «модализирует» понимание реальности: возможное, действительное, случайное, вымышленное — все это становится достоянием коммуникации.
- ◆ Благодаря письменности происходит более объективированное измерение времени.
- ◆ Письменность изменяет механизм и порядок социальной памяти и усиливает дифференциацию социальной системы.
- ◆ Дистанция интеракции и социального контекста порождает возможность обмана, заблуждения, отклонения.
- ◆ Нельзя забывать и о негативных эффектах книгопечатания, о книжной зависимости, о новых формах господства языка как формы описания мира.
- ◆ Масс-медиа возвращают в коммуникацию звуки и образы и при этом существенно расширяют пространственный горизонт общения.

- ◆ Обеспечивая коммуникацию, облегчая получение информации, электронные медиумы сохраняют и даже усиливают негативные черты прежних медиумов. Благодаря эффекту гиперреальности образов и симуляции материнского голоса масс-медиа превращаются в орудие манипуляции массами, и это вызывает самые серьезные опасения.

## Повседневная культура в эпоху масс-медиа

Платон претендовал на то, что философия как постижение истины должна быть опорой государственной власти. Между тем у нее оказались серьезные конкуренты: во-первых, традиционные формы коммуникации, сложившиеся в повседневной жизни людей; во-вторых, технологии государственной власти; в-третьих, христианская медиа-империя, управлявшая людьми на основе божественного логоса. Философия была широко распространена по причине ставки на методы рационального воздействия общества на человека. Сегодня речь идет о закате книжной культуры вообще, следствием которого станет падение интеллектуальных технологий гуманизации человека. Процесс распада книжной культуры охватывает не только политику и масс-медиа, но и повседневные формы жизни. В связи со сменой медиумов философствование радикально меняет свою форму. То, на что ориентируется профессиональная философия: создание толстых книг, фундаментальных учебников, дискуссии в центральных журналах, защиты диссертаций, доклады на симпозиумах, а также чтение лекций студентам — все это становится совершенно неэффективным, перестает выполнять важную общественную функцию, ради которой вообще-то и культивировалась философия как составная часть государственного образования и эффективная форма воздействия на умы людей. Уважение к ней со стороны общества базируется не столько на верноподданнических чувствах, сколько на вере в решающую роль слова для цивилизации и облагораживания людей. Таким образом, можно предположить, что философия играет роль «указчика места» там и тогда, где и когда возникает книжная культура.

Вместе с тем в последние десятилетия все чаще ведутся разговоры о радикальной трансформации метафизики, даже раздаются призывы к ее преодолению; некоторые, несколько преждевременно, заявляют о ее смерти. Поскольку они возникают с завидным постоянством, но не получают эффективного решения, постольку необходимо

спросить, не нуждаются ли они в уточнении и переформулировке. В спектаклярном обществе, где люди представляют себя на сцене жизни, где политика становится театром, меняются и формы цивилизации и образа жизни людей. Слова воздействуют на поведение людей не смыслом и значением, не тем, что они «зацепляют вещи», т. е. соответствуют им, а в качестве магических знаков в ритуальных практиках. В словах и образах важным становится не внутренний смысл, который растолковывают профессора или партийные агитаторы-пропагандисты, а внешние блеск и звук, завораживающие слушателя, наподобие пения сирен.

Если классическая философия считала, что индивиды смогут договориться и мирно сосуществовать друг с другом на основе разума, то современные философы в связи с дискредитацией универалистских представлений о разуме и поисками новой концепции гибкой, изменчивой рациональности, в конце концов, вынуждены искать какие-то вне- или докогнитивные основания единства. В таком деле, каким является отношение к другому и, тем более, к чужому, рациональных аргументов не всегда достаточно. Не абсолютизируем ли мы профессорскую модель коммуникации в своих моделях «признания» или «включения» другого? Сегодня сомнения в ее универсальности зарождаются в связи с интенсивным развитием экранной культуры, которая расценивается книжными интеллектуалами как возвращение бестиализирующих зрелищ времен Римской империи. По отношению к аудиовизуальным средствам коммуникации недостаточна техника критики идеологии, аналитической философии, герменевтики, теории коммуникативного действия и даже деконструкции. Вопрос о переориентации в философии следует связывать не только с саморефлексией, но и с формой самого процесса коммуникации. Во всяком случае, следует помнить, что он не всегда протекал в привычной для нас форме чтения книг, слушания лекций, участия в дискуссиях и т. п. Словесно-книжная форма коммуникации — продукт цивилизационного процесса. Ей предшествовали иные способы общения с бытием, где знаки имели магико-символический характер и воздействовали на поведение людей, минуя рефлексию. Такая культура была подчеркнута недемократичной, ибо бытие посылало знаки только избранным, и они распоряжались ими не без пользы для себя. Но и профессорская форма коммуникации наследует тезис о доступности значения только дипломированным специалистам, а, кроме того, в скрытом виде содержит также практику посвящения, т. е. некоторого неинтеллигибельного механизма передачи истины.

## Реклама

Вторжение рекламы в нашу жизнь оказалось грубым и бесцеремонным. Речь идет о новой рекламе, которую мы все еще воспринимаем по-старому, т. е. как более или менее достоверную информацию о товарах и услугах. На самом деле изображения на рекламных роликах претендуют на то, чтобы быть новой реальностью, чем-то вроде платоновского мира идей, являющихся совершенными образцами вещей. Вот так (без запахов, с абсолютно гладкой кожей и густыми волосами, в окружении роскошной мебели и сложной бытовой техники) надо жить — учит нас реклама. Конечно, и на Западе зрителя зомбируют теми же самыми рекламными роликами (глобализация), что и нас, однако это происходило постепенно, а кроме того, реклама не занимает в телепередачах львиную долю времени. Все, в том числе и сами создатели, страдают от нее, когда смотрят интересную передачу по телевидению, но никто не может ничего поделать. Джинн выпущен из бутылки. Телевидение зарабатывает деньги. Однако это только кажется, что вопрос о рекламе чисто коммерческий. На самом деле рекламируется вовсе не тот или иной товар хорошего или сомнительного качества. Если кому-то непонятно, зачем обнищавшему населению такая дорогостоящая реклама, какова она в наших масс-медиа, на это можно ответить: главное в ней — это не увеличение спроса на товары, а моделирование способа жизни.

Также и новые политические технологии, используя методы рекламы, добиваются поставленных целей надежнее, чем философско-идеологические дискуссии. Сегодня политические партии гораздо меньше озабочены разработкой идеологии, претендующей на универсальное описание мира. Такие идеологии, в сущности, были уязвимы, ибо могли быть раскритикованы и опровергнуты. Но этим занимались профессиональные идеологии, а массы не принимали участия в политических дискуссиях. Новые технологии заимствуют приемы рекламы. Они используют доверие людей к песням и образам, которые знакомы с детства. К этим «естественным мифам» пристегивается идеологическое означивающее, которое тем самым обретает второе дыхание и воздействует на поведение людей.

Философский дискурс не проникает в масс-медиа не по причине политической цензуры, а, как говорят медиа-магнаты, ввиду его малопонятности для публики, которая якобы предпочитает тяжелым рассуждениям развлекательные, в основном, нескромные истории. На самом деле это, конечно, не так. В старые времена утро советского

человека начиналось с чтения за завтраком нескольких газет, любимыми среди которых были «Аргументы и факты» и «Литературная газета», нередко обсуждавшие сложные проблемы. И сегодня молодежь еще не окончательно утратила способность читать и анализировать прессу, так что публикация философских статей была бы вполне оправданной. Некоторые газеты, например, популярные «Санкт-Петербургские ведомости» и «Час пик» открыли специальные рубрики философского характера, где обсуждаются как политические, так и повседневные проблемы. Но, к сожалению, серьезных аналитических газет становится все меньше, ибо их потенциальные подписчики беднеют.

Трансформация российского общества началась с философско-идеологических дискуссий о причинах застоя в экономике и о новых перспективах развития. В газетах, на телевидении, на площадях и в аудиториях на сцену вышли профессионалы и талантливые профаны, овладевшие критико-идеологическим дискурсом. Это был звездный час журналистики. К сожалению, критика советского строя в основном свелась к очернению прошлого. В ней уже было меньше аргументации и больше чувства. СССР изображался тюрьмой народов, и все желали автономии. Не только народ, но и сами журналисты первыми заплатили за распад государства. Когда тиражи упали, они вынуждены были либо ошарашивать читателя все новыми шокирующими сообщениями, либо «продаваться» богатым людям, нуждающимся в поддержке со стороны общественного мнения.

Блестящим примером рекламных кампаний, выкачивающих последние сбережения обнищавшего населения, была реклама «МММ». Удивляло, что образованные и неглупые люди, понимающие, что деньги зарабатываются трудом, вкладывали свои деньги под действием лозунгов типа «Мы сидим, а денежки идут». Конечно, не везде в мире деньги зарабатываются тяжелым физическим трудом, однако ни одна страна, тем более такая, как Россия, не живет исключительно спекулятивным капиталом. Анализ политических и рекламных кампаний того времени показывает, что на место идеологии пришел миф. Эпоха коммунизма характеризовалась как сказка с отрицательными героями, а эпоха капитализма — с положительными персонажами. Конечно, миф, если в него верят, становится самой настоящей реальностью. Деструкция общественной коммуникации по поводу оценки перспектив социального развития, изоляция философии в рамках форумов специалистов, тщательный отбор результатов экспертизы общественного сознания, изобретение все более изощренных способов



манипуляции ими — все это создает удручающую картину процесса переориентации.

## Мода

Не только книги и лекции, но и другие предметы культуры — и к ним относится, конечно, одежда — являются эффективным средством гуманизации и цивилизации человека. Интенсивное развитие «визуальной» и «вещной» культуры ставит на передний план проблему ее теоретического осмысления и разработки рекомендаций, касающихся регулирования процесса ее развития, во многом стихийного или направляемого рынком. Либеральная теория свободы считает, что вмешательство в частную сферу жизни недопустимо и что не государство, а рынок обеспечивает независимость человека. Однако современный опыт показывает, что производители одежды весьма активно влияют на вкусы людей и, таким образом, ни о какой абсолютной свободе говорить не приходится. Для сохранения культурных традиций необходима эффективная политика, защищающая людей от потребления ненужных вещей, как это имеет место в «обществе благоденствия».

Другая проблема, возникшая в процессе исследования изменений в моде, затрагивает проблему цивилизационного процесса вообще. В 1960-е гг. давно начавшийся процесс «переодевания» российских граждан в одежды, скроенные по образцам Запада, принял особо бурный характер в сфере молодежной моды, и это вызвало стихийную негативную реакцию старшего поколения. Сегодня это происходит в неизмеримо более крупном масштабе и при этом не вызывает заметного беспокойства. Протесты раздаются разве что из почти разрушенного сектора отечественных производителей одежды. Молчание общественности во многом вызвано сложившимся стереотипом, что Запад — это и есть цивилизация, что стандарты жилья и одежды, образ жизни, импортируемый им в страны «третьего мира» — это и есть культура, без которой другие народы пребывали в состоянии дикости. Думается, что это большое заблуждение.

Необходимо изучить, каким образом вместе с одеждой меняется поведение людей. Ответить на этот вопрос можно, поразмышляв над современной рекламой. Она не всегда оправдывается повышением покупательского спроса на рекламируемый товар. Ее назначение более общее — это пропаганда образа жизни. Западная реклама по сути дела заняла место, освободившееся после отказа от идеологии. Ска-

занное не следует понимать как призыв к установлению каких-то барьеров на пути движения моды. Скорее это призыв к отечественным модельерам, производителям и, разумеется, покупателям: ответить конкурентоспособной продукцией на вызов даже не Запада, а Китая (ибо большинству населения по карману лишь одежда, произведенная там). В целом же движение моды можно рассматривать, как вполне пластичную форму межкультурного взаимодействия.

### **Шопинг**

Все мы что-то продаем, а что-то покупаем. Уже давно сам человек превратился в рабочую силу, и это стало поводом развития политической экономики. Что касается покупок, то они не изучаются серьезными науками и пока еще не стали расхожим объектом гуманитарного знания. Между тем человек покупающий представляет значительный интерес и не только для торговли. Поскольку в обществе потребления покупки уже не связаны напрямую с естественными потребностями, постольку торговля во все более широком масштабе прибегает к тому, что Ж. Делез и Ж. Бодрийар называют соблазном. Это только кажется, что покупают вещи или услуги. Это производство и продажа представлений и впечатлений. Если речь идет о воображаемом, тут просыпаются самые рафинированные интеллектуалы. Это новое исследовательское эльдорадо, где среди рекламного шлака и PR намывают зерна теории символического обмена.

В целом они таковы:

- 1) сегодня страсть к покупкам является основной социальной добродетелью и критерием политкорректности;
- 2) шопинг — арена подвигов и самореализации человека;
- 3) шопинг — это форма коммуникации со своими медиумами и кодами;
- 4) реклама навязывает не вещи, а образ жизни; она пришла на смену идеологии.

Можно сформулировать ряд критических тезисов:

- 1) реклама предлагает уникальное, а производство дает серийное, отсюда омассовление;
- 2) шопинг создает иллюзию свободы выбора;
- 3) шопинг как симуляция приводит к разрушению экономики;
- 4) шопинг — это бегство от реальности.

## Виртуальная война

Во многих культурах различие между так называемым обычным человеком и воином подчеркивалось тем, что воин, в первую очередь, должен был, хотя бы на время, забыть о своем человеческом облике и принять образ какого-либо зверя. Герой ирландских саг при подготовке к сражению «превращался» в чудовище. Чаще всего такие превращения сопровождались эмоционально накаленной обстановкой и принятием наркотиков. На Гаити перед боем так называемые подгоняльщики бегали вокруг своих товарищей и криками призывали их подражать «прожорливым собакам». В античной Греции гоплиты напивались допьяна и в таком состоянии вступали в бой. Ацтеки пили пульке. В Китае в эпоху Сун-Цу солдаты пили вино и смотрели танцы с мечами, чтобы привести себя в нужное состояние. При превращении обычного человека в воина повсюду использовались наркотические средства. Древние скифы курили табак, содержащий наркотические компоненты, а соседские племена пили хаума, средство, вызывающее агрессивные реакции. Воины амазонского племени яномами принимали перед боем галлюциногены. Таким образом, если существует деструктивная склонность, толкающая людей на войну, то она выглядит лишь слабым цветком, требующим постоянного ухода.

В Европе начиная с XVII в. превращение мужчины в солдата шло более планомерно и дисциплинированно, что было, вероятно, менее приятным, чем принятие возбуждающих средств. Как новобранцы, так и старослужащие подвергались ежедневной муштре до тех пор, пока не начинали чувствовать себя частью огромной военной машины. Современная подготовка солдат дополнительно предполагает и методику превращения молодого человека в воина, свойственную примитивным обществам, с использованием барабанного боя и боевой маскировки. В ходе обучения солдатской профессии молодой мужчина оставляет свою прежнюю идентичность (вплоть до сдачи паспорта) и «возрождается» как милитаристское творение, как автомат, который в идеале готов добровольно убивать других.

Война остается незыблемым оправданием существования государства и одновременно оказывается виртуальной реальностью. Кино заменяет настоящую войну. Это только кажется, что мы живем в мире. На самом деле каждый день на экранах ТВ разворачиваются великие сражения, разрушаются города, льется людская кровь. Современное американское кино, по мнению многих критиков, является фашистским. Фашизм связан с эстетизацией политики, коммунизм —

с политизацией искусства. Ф. Маринетти говорил о необходимости эстетизации войны и насилия: Война прекрасна потому, что благодаря противогазам, возбуждающим ужас мегафонам, огнеметам и танкам обосновывает господство человека над порабощенной машиной. Война прекрасна потому, что начинает превращать в реальность металлизацию человеческого тела, бывшую до того предметом мечты. Война прекрасна потому, что соединяет в одну симфонию ружейную канонаду, временное затишье, аромат духов и запах мертвечины.

Накануне войны жители Европы ощущали застойность прежде пассионарных наций, которые сформировались и закалились в ходе войн и революций. Инициативу Англии и Франции перехватили Россия и Германия, которые пришли в движение и сумели мобилизовать массы на то, чтобы вынести груз социальных преобразований. На первый взгляд, в демократическом обществе политическая жизнь бьет ключом, а в тоталитарных государствах не происходит ярких событий. Вожди, разбудившие энтузиазм масс, превращаются в пожизненных диктаторов. Однако иллюзорность кипучей жизни очевидна. Борющиеся партии похожи друг на друга и предполагают друг друга, поэтому их борьба похожа на игру. Это спектакль, так как лидеры не представляют реальных интересов людей. Партии мертвы, и они могут сохраниться только в процессе циркуляции. Инсценируя различие, они симулируют активность, которая становится все более интенсивной и все более оторванной от реальной жизни. Благодаря использованию современных технологий революционные движения также запутываются в политических играх, бюрократизируются и впадают в стагнацию. Так впустую тратятся революционный протест, волевая решимость и энергия деятельности. Сильная личность отвечает на вызов эпохи, объединяя и сплачивая массы для решения исторических задач. Такими были Наполеон, Бисмарк, Ленин, Сталин, Гитлер и Муссолини. Чтобы стать лидирующей нацией, недостаточно развития производства, технического прогресса, накопления денег и даже наличия пушек и танков. Главный капитал — это люди, которые способны нести ответственность за нацию. И этот капитал гибнет в больших городах современности, перемальвающих различия, превращающих нацию в толпу, жаждущую хлеба и зрелищ.

Историческим примером «измененного состояния» общества может служить взрыв восторга гражданского населения и потенциальных рекрутов, вызванный известием о начале Первой мировой войны. Этот восторг не имел ничего общего со смертью, уничтожением других народов или «империалистической экспансией»; речь шла

о чем-то возвышенном и благородном. В Великобритании, вплоть до объявления войны, большая часть населения была против нее. Но как только война вступила в свои права, огромные толпы людей загрохотали улицы, осаждая целыми днями Букингемский дворец. В Берлине массы также переполняли улицы. В Петербурге толпа подожгла немецкое посольство, а на площади женщины рвали на себе одежды и дарили лоскуты солдатам. В день вступления в войну США публика, находившаяся на представлении в «Метрополитен-опера», стоя приветствовала это известие долгой овацией. Даже интеллектуалы не смогли сохранить спокойствия в этой атмосфере враждебности. Р. М. Рильке опубликовал цикл стихов, обожающих войну; семидесятилетний А. Франс торопил взяться за оружие; А. Дункан, по ее словам, «вся огонь и пламя», была за войну. Социалисты сразу же забыли о «международном рабочем классе» и сгрудились вокруг знамени Отечества. Многие феминистки вместо борьбы за избирательные права женщины заняли позиции милитаристского шовинизма. Даже такой пацифист, как С. Цвейг, был готов забыть о своих сомнениях, угрызаниях совести и сочувствовал «пробуждению масс».

С 1991 г. историки констатировали новый облик войны. Боевые действия во всех подробностях демонстрировались как на экранах телевизоров, так и на мониторах пилотов и солдат, ведущих бой. С самого начала мир был ошеломлен незабываемой телевизионной картинкой, сопровождавшей полет ракет «Томагавк» и бомб с лазерным наведением, с поразительной точностью выискивающих и поражающих цели в Багдаде. В результате возник весьма очищенный образ войны, резко отличавшийся от того, что показывало телевидение о вьетнамской войне.

Мир превратился в знаковую, виртуальную реальность. Это проявляется даже в таком серьезном деле, как война. Нынешнее поколение прожило жизнь без войны, но страх военной угрозы был самой настоящей реальностью. И раньше люди боялись войны, так как ни одно поколение не обходилось без того, чтобы так или иначе быть ею затронутым. Этот страх отсылал к совершенно реальным событиям — смерти, разрушению, голоду, пленению. Война шла на Земле. Сегодня говорят об атомной угрозе. Накоплено столько оружия, в том числе и ядерных боеголовок, что можно несколько раз уничтожить все население планеты. И все-таки третья мировая война — это виртуальная реальность, ее нет, и она может не наступить. Но парадокс в том, что страх войны является, может быть, более значимым, чем сама война. Здесь интересны два момента. С одной стороны, разрабатыва-

ется концепция «звездных войн», и таким образом война переносится с территорий Земли в космическое пространство. С другой стороны, нарастает эскалация страха, который выступает важной формой сохранения режима власти и порядка. Без него работа военной промышленности не имела бы внутреннего оправдания. Эти кажущиеся противоречивыми тенденции, ибо перенос войн в космос снижает интенсивности страха, являются, тем не менее, взаимодополняющими.

Обычно побеждали армии, которые умели бить дальше и сильнее, попадать на место действия быстрее, а терпели поражение армии, ограниченные расстояниями, хуже вооруженные и передвигающиеся медленнее. Поэтому колоссальная часть творческих усилий человека была направлена на расширение дальности действия, усиление огневой мощи и увеличение скорости перемещения оружия и армий. Появились новые виды оружия, которые, будучи «запущенными» или приведенными в движение, принимают все больше и больше самостоятельных решений. Это так называемое «автономное» оружие. Сегодня — даже если оставить в стороне возможность размещения оружия в космосе — вряд ли есть на земном шаре хоть одна точка, которую нельзя было бы, хотя бы теоретически, поразить с помощью межконтинентальных баллистических ракет, авианосцев, подводных лодок, бомбардировщиков с дозаправкой в воздухе или сочетания этих и других систем вооружения.

Особенность современных войн и революций заключается в их массовости и организованности. Нацизм использовал машину войны и поэтому в процессе милитаризации окончательно подчинил немец механическому порядку. Современная война не требует героизма. Более того, она превращает воина в «пушечное мясо» и поэтому не возвышает, а унижает человека. Но не лучше и революция, которая связывается в нашем сознании с номенклатурным коммунизмом. Отсюда эстетизация войны. Человечество, которое было источником смеха для наблюдавших за ним философов, стало таковым для самого себя. Его самоотчуждение достигло такой степени, которая позволяет переживать свое собственное уничтожение как эстетическое наслаждение высшего ранга. Раз уж человечество всегда воевало и будет воевать, следует осмыслить важную проблему соотношения войны и революции и искать какой-то новый способ реализации исторического развития. В то время как американское кино предлагает вариант «виртуальной войны», кажется, что мы избрали идеал «гражданской» или «внутренней» войны, которая обеспечивает мобильность общества, не требуя чудовищных бессмысленных жертв.

## Террор

Сегодня мы видим ошеломляющее разнообразие сепаратистских войн, насилия на этнической и религиозной почве, государственных переворотов, пограничных споров, гражданских бунтов и террористических актов, толкающих через национальные границы толпы эмигрантов, сорванных с места войной и страдающих от бедности (а с ними и орды наркокурьеров).

Во время «холодной войны» враг был известен. Завтра может оказаться невозможным понять, кто враг, — как это бывает сегодня в случае нападений террористов.

Философы со времен Просвещения говорили о достоинстве, свободе и правах человека, но весьма мало писали о его несовершенстве. Упоная на исторический прогресс, мы просмотрели причины появления новых форм зла. Пора спросить: кто такие преступники, маньяки, террористы? Являются ли они наследием старого мира или же порождены новыми формами существования, в том числе и благами цивилизации? Сегодня мы философствуем в условиях чрезвычайной ситуации. Стремительно распадаются старые привычные формы жизни, а новые складывающиеся между людьми отношения не радуют потому, что оказываются весьма далекими от идеалов. Как, например, расценивать нарастающий индивидуализм людей, стремление к личной независимости и комфорту, разрушительным образом действующим на целостность социальной ткани? Исчезают политические, государственные добродетели, и никто уже не желает нести на своих плечах трансцендентальный груз служения отечеству.

Вспышки терроризма, ставшие отличительной чертой нашего времени, требуют своего осмысления и анализа прежде всего для того, чтобы не только противодействовать террору, но и устранить саму возможность его применения. Естественно, что для этого должны быть соединены усилия как психологов и политиков, так и военных. В «мозговой атаке» на террор должны принять участие и философы. В последние годы как у нас, так и за рубежом стали появляться социально-философские исследования природы и видов, а также стратегий и тактик террора. Традиционный «натуралистический» подход состоит в описании происхождения и эволюции террора как формы протеста тех или иных меньшинств — маргинальных личностей, групп или целых народов, права которых ущемляются большинством: господствующим классом, государством, церковью. Специфика террора усматривается в тактике партизанской борьбы, которая не признает

ни правил, ни знаков отличия и этим ввергает в ужас профессиональных военных.

Трудности борьбы с террористами затеяют то обстоятельство, что в современном обществе они обрели новое качество. Это уже не революционеры, ведущие непримиримую борьбу за освобождение народа. Национальные, этнические, религиозные и классовые противоречия не объясняют ни спектаклярности протеста, ни виральности новых форм зла, обусловленных коммуникативными структурами. Современное общество, старательно очищаемое от беспорядка, на самом деле представляет собой благодатную почву для террора. С одной стороны, сложные технологические структуры подвержены сбоям, и об этом свидетельствуют ужасные по своим последствиям технические катастрофы. С другой стороны, автономные индивиды, привыкшие к защите со стороны полиции, утратили не только бдительность, но и способность сопротивления на местах. Все сказанное позволяет сделать вывод, что понимание террора как следствия сопротивления тоталитарных, архаичных режимов процессу демократизации и цивилизации оказывается явно недостаточным.

На основе анализа литературы, посвященной осмыслению террора, можно выявить четыре стратегии его проблематизации:

- ◆ как характеристики объективного мира (натуралистический дискурс);
- ◆ как состояния субъективной воли (критический дискурс);
- ◆ как понятия (спекулятивный дискурс);
- ◆ как формации (генеалогический дискурс).

Необходимо обратить внимание на специфику современного террора как медиума современных коммуникативных систем. Террор всегда сопровождается дискурсивным обоснованием и символическим пониманием. Во-первых, его причины кроются не где-то вне, а внутри самого общества; оно само находит и даже порождает своих врагов. Вступив в эру высоких цивилизаций, человечество стало бояться чужих и отгораживаться от них стенами. Во-вторых, террор во многом является побочным продуктом «лингвистики». В конце концов, разве понятия «раса» и «цивилизация» не являются своего рода научными мифами?

«Натуральный» чужой стремительно исчезает, и об этом свидетельствуют толпы людей, одетых в живописное стилизованное этническое тряпье и проводящих время в барах и пабах современных мегаполисов. Вместе с тем город не только стирает одни, но и прочерчи-



вают другие, свои различия. Главари исламских террористов, как правило, получили образование на Западе. Но они не приняли его ценностей. Аятолла Хомейни вернулся с Запада, чтобы завоевать Иран. Более того, исполнителем первого теракта в Международном торговом центре в 1993 г. был тихий и незаметный инженер-химик; летчики-террористы, атаковавшие его спустя восемь лет, получили образование в США. Боль за свою родину, обреченность которой особенно очевидна ее сыновьям, переселившимся в Америку, и заставляет совершать отчаянные поступки.

Модели политологов часто некритически воспринимают ими же внедренные в сознание масс образы своего и чужого, различия которых упрощенно представляются как этнические или политические. Фигура террориста не сводится к образу врага. Совершенно недостаточно считать, что «бородатые анархисты» — это исключительно продукты пропаганды, создаваемые для доказательства необходимости укрепления репрессивных органов. Конечно, нередко дискурс о терроре используется как «диспозитив» власти. Но не только «критико-идеологическая» риторика, но и семиотическая техника анализа принуждают к абсолютизации символического подхода, в рамках которого растворяется специфика как политического, так и культурного террора. Между тем следует различать такие формы зла, как вербальное насилие или компьютерные вирусы и заранее спланированные, тщательно подготовленные акции боевиков, стремящихся не только испугать, но и убить как можно больше народу. Террор — это всегда насилие, протест, интенсивность; эффективно противодействовать ему можно только повышением способности людей активно ему противостоять.

Косвенно о трансформации форм зла можно судить по дискуссиям медиков, юристов, политиков, священников, а также специалистов по этике, конфликтологии и т. п. Предлагаемые ими дополнения к традиционным нормам права и морали говорят не только о недостаточности Нагорной проповеди в новых условиях, но и о появлении новых стерильных форм зла. Отмена смертной казни, перенос войн в космос, победа над массовыми инфекционными болезнями, помощь бедным и другие важные достижения доказывают наличие не только технического, но и нравственного прогресса. Человечество становится гуманнее, и по отношению к нему уже немислимы убийства, войны, геноцид, болезни, бедность. Любые формы жестокости осуждаются, и во всех сферах жизни, от школы до казармы, можно наблюдать становление дружеских или, по крайней мере, партнерских отношений между теми, кто приказывает и подчиняется.

Именно в свете несомненной гуманизации и рационализации жизни кажутся необъяснимыми всплески насилия и жестокости, о которых с наивным цинизмом сообщают наши масс-медиа. Этим они прежде всего оправдываются перед критикой за показ фильмов ужасов и кровавых триллеров. Они как бы говорят: вы упрекаете нас за бесчеловечные зрелища, но посмотрите, что творится в жизни. Что же получается: человек добр только на бумаге, а в действительности он оказывается ужасным монстром, способным на убийство? Чисто теоретически (потому что на практике это вызвало бы взрыв негодования) можно поставить встречный вопрос: а не является ли нечеловеческое в человеке неким дополнением «слишком человеческого»?

В. Беньямин, которого вряд ли кто может заподозрить в симпатии к фашизму, еще в 1920-е гг. написал «Метафизику насилия», в которой, пророчески предчувствуя приход фашизма, считал его расплатой за демократию. Более того, различая две формы насилия — мифическую и божественную, он показал, что апелляция к ним происходит как акт учреждения права в ходе смены одного миропорядка другим. Казнь короля или в последние годы суды над лидерами тоталитарных государств, вступивших на путь демократии, показывают, что для этого, по сути дела, нет правовых оснований. Король и диктатор сами являются учредителями законов. Их трудно осудить на основе установленного ими самими законодательства, однако было бы несправедливо применять по отношению к ним «демократические» законы. Будь то народные трибуналы, которые судили во время революции, или демократический суд, выступающий от имени «прав человека», все эти институты справедливости так или иначе сталкиваются с проблемой насилия, которая проявляется в том числе и в акте учреждения закона.

Если правдой является злобно-недоверчивое отношение людей друг к другу, то у них нет иных способов обезопасить себя, кроме тех, которые веками вырабатывало человечество: от самообороны до правоохранительных органов. Но, может быть, агрессивность человеческой природы, о которой столь убедительно писал К. Лоренц, тоже своеобразный миф, порожденный страхом?

Становление человека в процессе гиперинсуляции сопровождалось порывом выхода наружу, и это создавало высокое напряжение. Вторжение окружающей среды в жилище предлюдей привело к драматическим последствиям. Охотник легко превращался в жертву, а природные катастрофы уничтожали с большим трудом возведенные стены; хищники и враги проникали в святая святых первобыт-

ной группы — в пространство «мать–дитя» — и все уничтожали. Это было той высокой ценой, которую человек платил за свою биологическую незавершенность и культурную изнеженность. Стабильное существование и порядок взрываются в чрезвычайных ситуациях, и люди снова оказываются нагими и незащищенными перед природой. В таких условиях чрезвычайно важной оказывается способность вернуться от утонченного образа жизни к рутинному, к вечному повторению того же самого. Так открывается горизонт символической иммунологии и психосемантики, вне которого немислимо существование *homo sapiens* с его хроническими страданиями.

В периоды высокой культуры основную опасность представляют собой не столько хищники и природные катастрофы, сколько враждебно настроенные соседи. Стресс чужого — это не чисто психологический продукт биологической слабости существа, условием выживания которого является агрессивность. Человек, как незавершенное, открытое существо, не добр и не зол по природе. Он — медиум техники (включая социальные и политические технологии, а также культурные антропотехники). Человеческая агрессивность не врожденная, а социально унаследованная. Конечно, крупные акции террористов принимают поистине апокалипсический характер, но я думаю, что и это не основание для манихейства. Если посмотреть на наш глобализирующийся мир с точки зрения безопасности, то можно прийти в ужас. Наше общество плохо защищено от сбоев, и любой недовольный, психически неустойчивый или просто нетрезвый человек может вызвать чудовищную техническую катастрофу. На самом деле вина лежит не на технике. В широком смысле террор — это следствие нашего мышления, сформировавшегося на технике войны и покорения природы, а также технологии власти, опирающейся на насилие, ведущей к отчуждению людей. Страх перед новыми информационными технологиями, научно-техническими открытиями в области генетики во многом вызван последствиями использования этих открытий людьми, мышление которых воспитано в традициях завоевания и покорения природных или человеческих ресурсов. Между тем как современный многополярный мир, так и современная техника предполагают совсем другое мышление, основанное не на агрессии, а на мирном сосуществовании и сотрудничестве.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

---

### Родная речь как символическая защитная система общества

Можно совершенно по-разному относиться к словам Ф. И. Тютчева «умом Россию не понять». Например, можно исследовать, в каком контексте они были сказаны. Были ли они реакцией, скажем, на письма П. Я. Чаадаева, и тогда их можно понять как успокаивающие слова, возвращающие веру в предназначение России. Эти строки Тютчева выполняют иммунную функцию и внушают «особенную гордость» за себя и свой народ. Но в отношении П. Я. Чаадаева это не нужно, ибо его письма — это яркий пример того, как критический дискурс может выполнять не только разрушительную, но и созидательную роль. Если это реакция не на П. Я. Чаадаева, то, вероятнее всего, на западничество в целом, представители которого отрицали всемирно-историческое, цивилизационное значение русской культуры. Что означают загадочные слова Ф. И. Тютчева и почему они до сих пор волнуют нас, какое задание несут в себе? Чувствуем ли мы ответственность за Россию, готовы ли и способны ли нести на своих плечах ее тяжкий груз? Для начала надо бы определиться с тем, что такое для нас Россия. Я думаю, что это не вопрос об истине. Объективный подход, если он возможен, все равно не нейтрален, а вызывает чувство недоумения и даже стыда. Как можно гордиться Россией, если по уровню развития она находится в конце списка стран? Что же такое Родина, Отечество, об утрате которых скорбит нынешняя интеллигенция? Эти высокие символы на самом деле — сравнительно недавние образования. Для нас они являются знаками государства, сегодня переживающего кризис, и под его руинами могут остаться навсегда похороненными те живые связи людей с миром, которые питали и поддерживали любовь к государству. Сегодня, несмотря на речи о необходимости усиления государства, стремительно убывает желание защищать его, пожертвовать личным ради общего. И это происходит во всем мире — и не по вине людей. Мы вообще живем в очень неспо-

койную эпоху, и неудивительно, что наша философия имеет апокалипсический характер.

На самом деле ни одну страну, ни один народ невозможно охватить рациональной концепцией, т. е. учитывающей только понятия и идеи. Любое человеческое поселение, этнос издавна отличались от другого не столько понятиями, сколько образом жизни и обычаями, а также внешним видом, одеждой, речью, напевами и мифами, структурой питания. И как бы ни стирались эти различия в эпохи высоких культур, мировых империй и глобализации, они остаются, и не только в исторической памяти, но и в повседневном сознании. Наиболее радикальным способом стирания национальных и этнических традиций считается цивилизация, и особенно городская жизнь. Мегаполисы выполняли до сих пор функцию своеобразного плавильного тигля, растворяющего нации и этносы, формирующего особый тип человека, который везде чувствует себя как дома, а на самом деле — безроден и бездомен.

Человек вырастает и формируется в искусственных условиях, создаваемых домом, местом обитания и другой антропотехникой. То, что мы называем Россией, — это тоже продукт технологий, и не только строительных, но и символических. Искусственная теплица, в которой вырастает человек, — это и символическая защитная система, оберегающая от чужих влияний. Как особая сфера, она наполнена звуками, образами и даже запахами (дым отечества) родной страны. К сожалению, история дискурса о месте действительно характеризуется утратой. В описаниях теоретиков государства единство его граждан понималось исключительно политически и идеологически.

Например, в СССР идеология имела преимущественное значение. К счастью или к несчастью, союз народов имел не идеологический, а практический характер. Люди были связаны экономическими, культурными и даже семейными связями. Поэтому распад СССР имел такие болезненные для населения последствия. Вместе с тем идеология солидарности оказалась достаточно непрочной иммунной системой. Она подверглась внутренней эрозии, ибо ее разрушала критически настроенная интеллигенция. После падения «железного занавеса» люди оказались беззащитными перед чужими влияниями. Что можно сделать для восстановления символической оболочки общества? Строить ее заново? Но из чего и как? Думается, что в качестве строительного материала должны быть использованы как традиционные, так и новые технологии. Прежде всего дискурсы о месте обитания человека имеют важное иммунное значение. Их нужно стро-

ить и оценивать не по критериям истины. Мифы и сказания наших предков играли прежде всего защитную роль. Они строились как радостная песня, исполняемый на своем языке гимн, в котором восхвалялась родная земля, населявший ее народ и его герои-защитники. Этот первичный нарциссизм не только не был разрушен, но даже был усилен христианством. Послание Бога было переведено на национальные языки и органично встроено в первичную иммунную систему. Примером тому может служить «Сказание о Борисе и Глебе», в котором святые воспеваются как защитники Русской земли.

Только эпоха Просвещения нанесла серьезный удар по символическому панцирю. Настала эра идеологов, которые отбросили все формы и способы идентичности, не удовлетворявшие критериям рациональности. Дискурсы о природе общества приобрели упрощенный характер. Это хорошо демонстрируют такие авторы, как А. Токвиль и Н. А. Бердяев, указавшие на преимущества иерархических обществ по сравнению с либерально-демократическими. В одном люди ощущали себя звеньями единой цепи, в другом — независимыми индивидуумами, гражданские добродетели которых сводятся к тому, что они раз в четыре года приходят к избирательным урнам. Понятие гражданского общества является настолько абстрактным, что нет ничего удивительного в крахе национального государства, которое долгое время, вопреки либералам, подпитывалось энергией нации. Граждане, ощущавшие себя детьми Республики-Матери, дали достойный ответ на распад религиозных связей.

В качестве возражения против такой оценки эволюции общества, и тем более против использования символа родины в качестве противоядия от эрозии социальной ткани современного общества указывали на шовинизм, национализм и нацизм, действительно нанесшие огромный урон человечеству. Особенно ужасной попыткой возрождения символов крови и почвы был фашизм. Об этом нельзя забывать. Но нельзя и соглашаться с тем, что всякий, кто заговорит о доме, родине и народе, неизбежно скатится к фашизму. На самом деле, к нему толкает как раз усиление бездомности, безродности людей. Культивируемый демократическими режимами «цивилизованный», т. е. усредненный комфортабельный образ жизни, превращает народ в толпу, а личность в объект манипуляции масс-медиа. Именно на это обстоятельство указывали теоретики национал-социализма. И они снова призывают к протесту против глобализации. Если мы — гуманитарная интеллигенция — забудем об изначальном желании людей жить вместе, если не найдем адекватной символической защиты от

негативных последствий глобализации, то за нас это сделают другие и по-другому. Не принимая используемых ими способов сборки единого коллективного тела, тем не менее, нельзя отрицать право людей жить в такой атмосфере, которая наполнена родными лицами, звуками и даже запахами. При этом каждый народ имеет право гордиться своим образом жизни, языком, культурой и историей.

Действительно важный и трудный вопрос состоит в том, как в конкуренции с другими народами можно доказывать преимущества собственной культуры. Определив разговор о России как символическую иммунную систему, оберегающую свое от поглощения чужим и осознав его изначальное назначение, можно поставить вопрос об отношении к другому и даже чужому. Надо сказать, что чем назойливее сегодня ставится и обсуждается это вопрос, чем больше говорится о признании другого, тем больше крепнет подозрение, что он попросту исчез и растворился, во всяком случае, в дискурсе гуманистов и либеральных экономистов, для которых человек выступает как набор азбучных истин, касающихся общечеловеческой этики и глобальной экономики. Именно под прикрытием образа «мирного дикаря» и развились современные формы ксенофобии, доходящие до терроризма слабых, с одной стороны, и военной интервенции сильных, с другой.

Родина или отечество — это два разных измерения искусственного места обитания человека. Это место, прежде всего, можно охарактеризовать как особую теплицу, где в искусственных климатических условиях выращиваются, как огурцы в парнике, наши дети. Чем больше заботы и ласки они получают, тем сильнее, умнее и красивее они вырастают. Материнское тепло и дым очага свидетельствуют о наличии теплового центра места обитания. Даже во времена имперских фаз развития человечества на улицах городов горел священный огонь как символическое выражение отечества.

В генетической памяти человека заложен стресс, выражающий страх перед враждебными силами, способными проникнуть в святая-святых любого человеческого поселения — в пространство матери, окруженной детьми.

Для существования и процветания людей необходима не только физическая (стены), физиологическая (тепло и пища), психологическая (симпатия), но и символическая иммунная система, ограждающая вскормленных в искусственных условиях индивидов от опасных воздействий чужого. Отсюда второй стресс, выражением которого является воинственная враждебность к чужому.

Далеко не все внешние воздействия оказываются опасными и, тем более, разрушительными для организма. Примером могут служить так называемые «детские болезни», которые есть ни что иное, как выработка иммунитета по отношению к чужому. Не только телесные болезни, но и душевные обиды не обязательно становятся ужасными травмами, навсегда разрушающими психику человека. Наоборот, именно благодаря таким воздействиям и созревает прочная оболочка нарциссизма, обеспечивающая взаимодействие с внешней средой. Зрелый индивид должен научиться оставаться самим собой, несмотря на чужеродные влияния. Примером срабатывания иммунного механизма является противодействие психоанализу со стороны как ученых, так и широкой публики. До этого столь же сильное противодействие выдержали теории Н. Коперника и Ч. Дарвина. Причиной тому был сильнейший удар, который они наносили по самолюбию и гордости человека. Важное значение имеет определение таких теорий и самой эпохи Просвещения в целом как болезни. Действительно, когнитивный опыт науки сделал мир человека пустым и холодным. Разволшебствование мира аналогично изгнанию из нарциссического рая.

Человек — это весьма рискованное предприятие. Он не завершен от природы и не может существовать в естественной среде. Ему, как орхидеям, нужна теплица. Чем она комфортабельнее и чем он дольше в ней находится, тем больше в нем излишнего и ненужно-роскошного с точки зрения биологии. Так возникает и язык, строго говоря, ненужный в том виде, как он строится у людей. М. Хайдеггер называл язык домом бытия. Это следует понимать, как и все сказанное М. Хайдеггером, буквально. Язык — это жилище, место, в котором человек вступает в просвет бытия. Если животное существует в окружающей среде, то человеку открыт мир. Что значит, что в языке открывается мир? Это значит, что он является символическим пространством бытия. Антропологически истолковывая М. Хайдеггера, можно утверждать, что язык является местом бытия человека. Это подтверждается и словами самого М. Хайдеггера, что язык в своей сути не есть выражение организма, не есть он и выражение живого существа. Перенося это определение на человека, можно предположить, что первичная роль языка состоит в укреплении защитных стен, оберегающих человека от разрушительных воздействий как извне, из окружающей среды, так и изнутри — от аффектов и психологических стрессов. Но теплица таит и опасность, которая заключается не только в росте изнеженности, но и в чрезмерной лабильности, неустойчивости. На это человеческое сообщество реагирует принятием норм,



традиций, ритуалов, закрепляющих и формирующих нестабильное существо в виде твердой личности, способной нести на своих плечах груз социальных обязанностей.

Философия позднего М. Хайдеггера характеризует современность как утрату. Чего же мы не досчитались, что оказалось потерянным по прибытии в конечный пункт назначения? М. Хайдеггер говорил об утрате места — дома, родины, материнского языка. Можно дополнить список утрат. Мы потеряли лицо и песню, мы едим всякую дрянь, и мы уже не гордимся, а страшимся своего прошлого. На фоне этого исчезновение патриотизма кажется мелким побочным следствием распада самой почвы, на которой взамен шовинизма можно выращивать космополитизм или хотя бы любовь к Европе. Мы живем на выжженной земле, и взрыв атомной бомбы в августе 1945-го является апокалипсической датой. Следующей можно считать 1984-й, когда было объявлено об успешном клонировании. С этой даты, кажется, мы окончательно потеряли себя и превратились в продукт генетической информации.

Но так ли уж все страшно? В чем причины философии ужаса? Да, новые технологии опасны. Но разве человек с самого начала не был продуктом техники? Я думаю, что страхи как М. Хайдеггера, так и гуманистов вызваны не столько новыми технологиями, которые имеют экологический и гуманный характер, сколько старым бинарным мышлением, оперирующим противоположностями истины и лжи, порядка и хаоса, добра и зла. Оно же является и причиной ужаса перед использованием новых технологий. О том, что человек не завершен, говорит и его психическая неустойчивость, склонность к насилию и перверсиям, опасным для общества. Человек пересматривает не только свою жизнь, но и саму общественную теплицу, в которой он вырос и которая кажется ему слишком тесной. Мир эпохи модерна — это площадка действия, а человек позиционировался как деятель, автор и субъект ответственности. Сегодня уже никто не берет на себя ответственность за то, что происходит. Поскольку субъектами истории стали технологии, постольку они и отвечают за все чрезмерное и чудовищное на Земле. Так человек потерял свое алиби, обрести которое он может, если поймет специфику связи с техникой, и прежде всего с той, посредством которой он производит самого себя.

## Контрольные вопросы

### 1. Эволюция повседневной культуры в процессе цивилизации

1. Чем отличается античная забота о себе от современной педагогики?
2. Охарактеризуйте техники работы с телом: гимнастика, диетика, аскетика.
3. Какова роль общественных пространств и символов в римской империи?
4. Опишите заботу о душе и пастырство плоти в христианской культуре.
5. Какова роль храма и рынка в формировании средневековой ментальности?
6. В чем состоит различие этосов рыцаря и придворного?
7. В чем состоит цивилизующее значение придворного общества?
8. В чем состоят особенности предпринимательского сословия?
9. Какова роль протестантской этики в становлении капитализма?
10. Что означает «разволшебствование мира»?
11. Охарактеризуйте изменения в устройстве городов в эпоху нового времени. Какова роль газет, журналов, театров и других учреждений культуры в формировании публики, общественности?
12. Какие изменения в человеке произошли в результате борьбы за комфорт?
13. Каковы причины бегства в города?
14. Раскройте взаимосвязь индивидуализма и изменений в структуре жилища.
15. В чем состоят особенности менталитета жителей Москвы и Петербурга?

### 2. Основные формы повседневной культуры

16. Какова роль дома в процессе цивилизации человека?
17. Раскройте антропологические изменения эволюции жилища от дома к квартире.
18. Опишите особенности и эволюцию медиумов любовной коммуникации.
19. Каковы основные этапы изменения различий мужского и женского в культуре?
20. Охарактеризуйте культуру еды и гостеприимства в традиционном и современном обществах.
21. Является ли продукт природы или культуры?
22. В чем состоят особенности межличностного общения?
23. Охарактеризуйте антропологическое значение музыки.
24. К каким изменениям человека и общества привело формирование письменной культуры?

25. Раскройте иммунное значение родной речи.
26. Опишите эволюцию форм коммуникации в истории культуры.
27. Как изменилась повседневная культура в эпоху масс-медиа?
28. Какова роль рекламы, моды, рынка в изменении образа жизни людей?

## Литература

### Основная литература

- Бодрийяр Ж.* Забыть Фуко. СПб., 2000.
- Бродель Ф.* Структуры повседневности. М., 1986.
- Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.
- Лелеко В. Д.* Пространство повседневности в европейской культуре. СПб., 2002.
- Лотман Ю. М.* Беседы о русской культуре. СПб., 1994.
- Марков Б. В.* Сердце и разум: история и теория менталитета. СПб., 1993.
- Марков Б. В.* Храм и рынок. СПб., 1999.
- Марков Б. В.* Знаки Бытия. СПб., 2001.
- Марков Б. В.* Икона и экран: Русская философия в эпоху масс-медиа // Русская философия. Новые исследования и материалы. СПб., 2001.
- Марков Б. В.* Метафизика лица и голоса П. Флоренского // Вече. Альманах русской философии и культуры. № 13. СПб., 2002.
- Марков Б. В.* Образование и познание в процессе цивилизации // Онтология возможных миров. СПб., 2001.
- Марков Б. В.* Человек, государство и Бог в философии Ницше. СПб., 2005.
- Хейзинга Й.* Осень средневековья. М., 1988.
- Фуко М.* Забота о себе. СПб., 1999.
- Элиас Н.* О процессе цивилизации. Т. 1, 2. М., 2001.

### Дополнительная литература

- Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. М., 2001.
- Баденгер Э.* Мужская сущность. М., 1998.
- Делез Ж.* Логика смысла. М., 1995.
- Кнабе Г. С.* Древний Рим — история и повседневность. М., 1986.
- Милюков П. С.* Очерки по истории русской культуры. М., 1994.
- Макштайр А.* После добродетели. М., 2000.
- Марков Б. В.* Новая Россия: изменение менталитета // Вече. СПб., 1995.
- Марков Б. В.* Повседневность и теория познания // Наука и альтернативные формы знания. СПб., 1995.
- Марков Б. В.* Живое и мертвое // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 1995. Вып. 1.
- Марков Б. В.* Экономический порядок и право в структурах российской повседневности // Вече. Вып. 7. СПб., 1996.

- Марков Б. В.* После оргии. Предисловие // Бодрийяр Ж. Америка. СПб., 2000.
- Марков Б. В.* Мораль и разум // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000.
- Марков Б. В.* Реквием сексуальному // Ж. Бодрийяр. Забыть Фуко. СПб., 2000.
- Марков Б. В.* Интеллигенция и истина // Очерки по философии и культуре. СПб., 2001.
- Марков Б. В.* Трансцендентальная феноменология с телекоммуникативной точки зрения // Я. Слинин и мы. К 70-летию проф. Я. А. Слинина. СПбГУ. 2002.
- Мэмфорд М.* Миф машины // Утопия и утопическое мышление. М., 1991.
- Ницше Ф.* Генеалогия морали // Соч.: В 2 т. М. 1990.
- Оссовская М.* Рыцарь и буржуа. М., 1987.
- Пыляев М. И.* Старый Петербург. СПб., 1989.
- Рено А.* Эра индивида. СПб., 2002.
- Ролз П.* Теории справедливости. Екатеринбург. 1995.
- Тённис Ф.* Общность и общество. СПб., 2002.
- Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000.
- Хейзинга Й.* Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992.
- Фукс Э.* История Нравов. М., 1997.
- Фуко М.* Воля к знанию. М., 1998.
- Холье Д.* Кровавые воскресенья // Танатография Эроса. СПб., 1994.
- Duhr P.* Muthos uber Prozess der Zivilisation. Bd. 1–4 В. 1995–1999.
- Waldenfels B.* Der Stachel des Fremden. Fr. a. M., 1990.

## Темы контрольных работ

1. Традиционная культура и процесс цивилизации.
2. Культура стыда и культура чести.
3. Формы близких взаимодействий людей: общество и общность.
4. Свое и чужое.
5. Дом, очаг, стены.
6. Еда: разделенное удовольствие.
7. Антропология лица: Бытие лицом к лицу.
8. Песня Муз и Сирен: антропология музыки.
9. Одежда и нагота.
10. Антропология запаха.
11. Моральные нормы и повседневное поведение.
12. Цивилизационный процесс и эволюция нравов.
13. Сети порядка в истории цивилизации.

14. Насилие и принуждение.
15. Культура и тело.
16. Дисциплинарные пространства.
17. Воспитание и образование.
18. Забота о душе.
19. Мораль и моральное сознание.
20. Человек и Бог.
21. Дух и плоть.
22. Сердце и разум.
23. Христианская мораль.
24. Исповедь и признание.
25. Ад, рай и чистилище.
26. Формы солидарности в феодальном обществе.
27. Сословная мораль.
28. Храм и рынок.
29. Этос рыцаря и буржуа.
30. Придворное общество.
31. Самоконтроль и самопринуждение. Сдержанность и самодисциплина.
32. Роль протестантской этики в становлении капитализма.
33. Теория цивилизационного процесса Н. Элиаса.
34. Этикет, манеры, стиль поведения.
35. Дисциплина и надзор у М. Фуко.
36. Общество контроля Ж. Делеза.
37. Коммунальные и индивидуальные пространства существования.
38. Проблема этнических конфликтов.
39. Право и мораль.
40. Нигилизм. Критика религии и гуманизма.
41. Имморализм.
42. Сети порядка современного общества.
43. Либеральная этика.
44. Права человека и государственные добродетели.
45. Солидарность и справедливость.
46. Коммунитаризм и индивидуализм.

## Вопросы к зачету

1. Традиционная культура и процесс цивилизации.
2. Культура стыда и культура чести.
3. Формы близких взаимодействий людей: общество и общность.
4. Забота о теле в античной Греции.
5. Дом, очаг, стены.
6. Еда: разделенное удовольствие.

7. Антропология лица. Бытие лицом к лицу.
8. Песня Муз и Сирен: антропология музыки.
9. Одежда и нагота.
10. Антропология запаха.
11. Моральные нормы и повседневное поведение.
12. Цивилизационный процесс и эволюция нравов.
13. Сети порядка в истории цивилизации.
14. Формы насилия и принуждения в эпоху абсолютизма.
15. Культура и тело.
16. Дисциплинарные пространства раннебуржуазного общества.
17. Дух и плоть в практиках христианской аскезы.
18. Воспитание и образование.
19. Храм и рынок в эпоху Средневековья.
20. Мораль и моральное сознание.
21. Сердце и разум.
22. Христианская мораль и нравы.
23. Исповедь и признание.
24. Ад, рай и чистилище.
25. Формы солидарности в феодальном обществе.
26. Сословная мораль.
27. Храм и рынок.
28. Этос рыцаря и буржуа.
29. Придворное общество.
30. Самоконтроль и самопринуждение. Сдержанность и самодисциплина.
31. Роль протестантской этики в становлении капитализма.
32. Теория цивилизационного процесса Н. Элиаса.
33. Этикет, манеры, стиль поведения.
34. Дисциплина и надзор у М. Фуко.
35. Коммунальные и индивидуальные пространства существования.
36. Проблема этнических конфликтов.
37. Право и мораль.
38. Права человека и государственные добродетели.
39. Солидарность и справедливость.
40. Коммунитаризм и индивидуализм.
41. Общество контроля Ж. Делеза.
42. Сети порядка современного общества.
43. Забота о себе в римской культуре.
44. Антропология города.
45. Мегафизика любви в русской философии.