

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Rhythmos и aesthesis: топология чувственности

Специальность 030100 – Философия

Выпускная квалификационная работа
соискателя на степень бакалавра
Арамян Александры Арамовны

Научный руководитель:
к. ф. н., доцент. **Артеменко Н. А.**

Рецензент:
к. ф. н., ст. преп. **Коротков Д. М.**

Санкт-Петербург

2017

Оглавление

Введение.....	3
Глава 1. Тело и телесные практики.....	5
1.1. Концептуализация тела.....	5
1.2. Телесные практики в исторической перспективе.....	10
Глава 2. Редуцированная чувственность и практики ее преодоления.....	20
2.1. Иммануил Кант.....	20
2.2. Жан-Франсуа Лиотар.....	23
2.3. Жорж Батай.....	25
Глава 3. Aesthesis и rhythmos.....	29
3.1. Aesthesis.....	29
2.2. Rhythmos.....	34
Заключение.....	40
Список литературы.....	42

Введение

Проблема чувственности – это вопрос, который еще не был задан в истории философии. Поэтому нет никаких общих мест, которые смогли бы сконструировать ход рассуждений в тексте. Основной тезис, из которого мы будем исходить и который мы будем разворачивать в работе – это тезис о редуцированной чувственности. Редуцированная чувственность есть такая чувственность, полнота которой сведена к одному ее элементу, и этот элемент заменяет собой другие способы и альтернативы чувственных переживаний. Проблема редуцированной чувственности проскользнула еще у Карла Маркса, который заявил, что всю полноту чувственных переживаний мы заменили единственно одним – чувством обладания. Позднее Жиль Делез и Феликс Гваттари покажут, что эдипизация, как тоталитаристский дискурс, вывела сексуальность на первый план и свела весь поток чувственных переживаний в поле сексуальности. Чувство обладания, сексуальность – это лишь примеры редукции чувственности, но они демонстрируют общую тенденцию.

Одним из ключевых моментов, обуславливающих проблему сжатой чувственности, является конфигурация человека как пребывающего в состоянии нехватки. Конститутивным моментом нехватки является ее невозможность наполнения. Чревоугодники едят, даже когда живот переполнен, ведь не голод является толчком для обжорства, а нехватка, внутренняя, онтологическая нехватка, для которой обжорство – лишь один из сценариев, по которому можно следовать. И отношение к еде сводится к ее поглощению, без остатка впитать ее в себя, властвовать над ней с помощью уничтожения. Наполняться при таком режиме можно, но достичь полноты нельзя. В наших реалиях нехватка упрочняется, рынок подстегивает нас к большему потреблению, а когда мы потребляем, создается иллюзия наполняемости. И только когда становится тошно, мерзко или просто некомфортно пребывать в этом теле, с этими потребностями, с вечной жаждой и голодом – тогда встает вопрос о том, как работает наша чувственность.

Рассуждения ведут к вопросам заботы о себе, воспитание чувственности, о различного рода практиках, способных перестроить конституцию тела. Первое, что приходит на ум, это предельные практики экстатического характера, практики, известные еще древним грекам и имеющие свою актуальность вплоть до нашего времени. Здесь имеется в виду фигура Жоржа Батая, который продемонстрировал нам, что экстаз и экстатическое выбивает нас из нашего нынешнего состояния и подпускает к подлинному.

Однако экстатические практики не единственно возможный путь для преодоления редуцированной чувственности. Греческая форма заботы о себе, стоические практики самоконтроля, идиоритмия – все это есть способы преодоления сжатого тела, сжатой чувственности. Это скрупулёзные практики, основанные на познании с одной стороны и работе по самовоспитанию с другой. Каждой из практик будут посвящены отдельные фрагменты текста. Нужно уточнить, что на этом список практик не заканчивается, однако эти три варианта являются наиболее яркими и приметными в истории культуры.

Исходя из вышесказанного работа делится на введение, три главы и заключение. Поскольку чувственность определенным образом локализована, первая глава посвящена телу, его концептуализации и исторической развертке. Тезис о редуцированной чувственности путь и не был заявлен громко в истории философии, но не раз обыгрывался в разных контекстах. В связи с этим во второй главе настоящей работы мы переходим к раскрытию тезиса о сжатой чувственности и там же демонстрируем ряд практик, способствующих преодолению этой сжатости. В третьей главе концептуализируются два понятия – *aesthesis* и *rhythmos*, как необходимые конститутивные элементы, собирающие чувственность и задающие тон умному расщеплению субъекта.

Проблема редуцированной чувственности крайне актуальна сегодня, когда уже общим местом стало несогласие с установками на потребление, с дискурсами власти и биополитикой, но не было еще громко сказано ни о

сжатом теле, ни о редуцированной чувственности, которые есть важный момент человеческого. Продемонстрировать эту важность и попытаться создать категориальный аппарат для дальнейших размышлений – вот цель и задача настоящей работы.

Глава 1. Тело и телесные практики

1.1. Концептуализация тела

Представьте себе, что люди в оковах сидят в темной пещере, никак не способные ни сдвинуться с места, ни повернуть головы. Они видят то, что им показывают фокусники – тени от кукол. Знакомая ситуация, не так ли?

Если попытаться визуализировать состояние человеческой чувственности сейчас, то ее можно представить в виде закованного в кандалы и цепи и помещенного в неподходящий по размеру гроб бессмертного человека, не имеющего доступа ни к свету, ни к воздуху. Ту же атмосферу нам обрисовывал еще Платон. Человек мог бы стать сверхчеловеком, но он пребывает в мучениях. Чувственность – это Прометей нашего времени. Прометей, который находится не на своем месте, который не может быть Прометеем-титаном, но только ослушавшемся Богов изгнанником. Он поставлен¹ в неудобное положение. И эта поставленность, эта специфическая конфигурация тела сместила, сжала и исказила как и связь человека с миром, так и связь человека с самим собой.

И вот нам уже представляется измученный Прометей, отчаянно пытающийся вырваться из оков, сопротивляющийся ситуации. Но комичность ситуации в том, что внешне борющийся с ситуацией Прометей оказывается Беликовым – маленьким человеком, уютно расположившимся в своем футляре. Все, что происходит за футляром – «Оно, конечно, так-то так, все это прекрасно, да как бы чего не вышло»². Этот учитель греческого, который

¹ Поставлен как в пассивном, так и в активном залоге

² Чехов А. П. Человек в футляре; Повести и рассказы. — М.: Худож. лит., 1980. — с. 106.

прячется от мира за калошами и зонтиком, ведь они его защищают, и эту «вторую кожу» он всячески объясняет и проясняет. Беликов разворачивает целую систему рационалистических правил, каждое из которых аргументирует. Ему понятен язык запретов – однозначный, прямой и ограничивающий, в первую очередь ограничивающий других. А когда другие ограничены, меньше риск эксцесса. Так погружение в эту полумертвую систему геометрически правильного мира, его вечное добровольное уточнение и упрочнение – вот обратная сторона прометеевской трагедии. Не только внешне оковы сжимают тело титана, но и титан изнутри сживается с кандалами, превращая их в защитный механизм, во «вторую кожу».

О «второй коже», Валерий Подорога скажет так: «Атлетизм греческой формы связан с обретением второй кожи, без нее она была бы слишком уязвима, и был бы слишком велик риск случайной гибели. Ясон и золотое руно, Геракл и львиная шкура, туника Несса (защита и гибель)...<>...В любом случае вторая кожа — дополнительный жесткий покров, превращающий первую, уязвимую, кожу в чисто психическую форму»³. И в том, и в другом случае вторая кожа служит защитой. Но если греки нуждались в ней, дабы собрать тело героя ДЛЯ подвигов, то маленький человек нуждается в ней, чтобы скрыться ОТ мира. Это не только функционально, но и онтологически разные тела с разной чувственностью.

Интересно то, что как правило философы предлагают различные стратегии «освобождения». Платон говорил, что для избавления от оков людей в пещере необходимо насилие со стороны тех, кто уже видел свет блага. Прометей освобождает Геракл. Христос помогает людям обрести Бога. Заратустра пытается вывести непросвещенных из мира заблуждений. Нужно насилие, дабы вырвать оковы. Почему? Кафка пишет о четырех преданиях о Прометее. Второе предание: «истерзанный Прометей, спасаясь от орлов, все глубже втискивался в скалу, покуда не слился с ней вовсе»⁴. То, что пленило,

³ Подорога В. Феноменология тела. – М.: Ad Marginem, 1995. – с. 47

⁴ Кафка Ф. Прометей / Ф. Кафка — «ФТМ», 1918

стало домом. Скала въелась в Прометея так же, как и Прометей в скалу. Их нельзя более отличить. Они не существуют по отдельности, как не существует Беликов без футляра. Никто бы не согласился добровольно расставаться с собой, поэтому нужно насилие, причем телесное.

Но чтобы понять «освободить» тело, нужно понять, что это такое и как с этим работать. О теле мы будем говорить в топологической разметке. Подорога называет топологией «Игру сил на поверхности телесной, живой формы..<...> то, что она описывает, всегда будет, грубо говоря, неким опытом трансформации одного состояния поверхности в другое. И это “состояние” может быть индивидуализировано, но не субъективировано. С этим мы должны считаться и не создавать для себя новых идолов познания. Ведь перед нами как топологами тела только поверхность»⁵. По сути это и есть продолжение делезовской онтологии: работа с поверхностями, а не глубинами, работа не со ставшим, но становящимся. Мысль проста – все, что уже ставшее – мертвое. Жизнь – это поток становления (отсылка к Ф.Ницше).

Тела, о которых говорится выше – это тела желающих машин и их способ взаимодействия с другими желающими машинами или телами без органов. Вернее не способ взаимодействия, но трансформация тел в результате взаимодействия. Такого рода онтология выстраивается от тела-канона. Это – исторически сконструированное объективированное тело Другого, с которым мы соотносим наши тела. Это тело-канон воздействует на тела так, что требует деформации. Эта деформация выражается в появлении я-чувства и определенной настроенности кожи.

«“Я-чувство” есть телесная форма, форма обладания телом, моим телом. От моего я распространяется “чувство”, которое является чувством собственного тела»⁶. *Ego cogito*, трансцендентальное Я, любые психологические теории личности – все это есть репрессивное, диктаторское Я-чувство, сконструированное для обладания и властвования телом. В этом

⁵ Подорога В. Феноменология тела. – М.:Ad Marginem, 1995. – с. 48

⁶ Подорога В. Феноменология тела. – М.:Ad Marginem, 1995. – с. 30

смысле М.Фуко скажет, что «душа есть следствие и инструмент политической анатомии; душа – тюрьма тела»⁷, ведь тело-канон, порождающее я-чувство – это политический инструмент, инструмент дискурса власти. Об этом пишут еще Ж.Делез и Ф.Гваттари, когда объясняют, что собранное Я захватывает тело, раздает ему приказы и трансформирует его в организм. Это собранное Я – инструмент психоанализа. «Там, где психоанализ призывает: “Стойте, найдите снова свое Я”, нам следовало бы сказать: “Идем дальше, мы еще не нашли свое тело без органов, не до конца разобрали свое Я»⁸.

Если я-чувство формируется как реакция на тело-канон и конституирует иерархическую машину личности, то настроенность кожи обеспечивает контакт с внешним надкожным миром. «Поток внешних возбуждений дифференцируется, проходит отбор не с целью полного погашения энергии внешнего мира, но с целью ее использования для усиления внутреннего энергетического потенциала организма»⁹. Кожа так же настроена потоками, дискурсами власти. Они – его исток. Поэтому отбор энергии происходит по буржуазной схематике. Свойство и функция кожи – фильтрация. То, каким образом и что в итоге поглотится телом для усиления мощи – это результат политической анатомии. Всякая трансформация тела уже заранее вписана и упакована в буржуазную геометрию мира, если исходный пункт формирования телесности был задан властными структурами.

Вернемся немного назад. Я-чувство моментально конструирует наше представление о своем теле. Мое-тело – это иллюзорный контроль над собой, это отделение меня от не-меня, это форма отчуждения, заплетенная в чувство обладания. Мое-тело появляется как реакция на тело-канон, ведь последнее тоже является дискурсом, и весьма тотальным. Как только поток тело-канона направляется на всякое иное тело, и это всякое иное тело аффицируется этим потоком – оно тут же входит в буржуазную геометрию, где выстраивание и

⁷ Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. – М.: Ad marginem, 1999. – с. 46

⁸ Делез, Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Жиль Делез, Феликс Гваттари; пер. с франц. и послесл. Я. И. Свирского. - Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. – с. 250

⁹ Подорога В. Феноменология тела. – М.: Ad Marginem, 1995. – с. 46

конструирование моего-тела кажется защитной реакцией на тело-канон, как противоборствующая сила. Хотя на самом деле мое-тело образуется именно благодаря телу-канону, оно спровоцировано телом-каноном. Мы обладаем своим телом, т.к. есть тело Другого.

В следующей главе мы рассмотрим исторически сконструированные тела - От атлетичного грека через страдающего христианина к человеку в футляре. Человек в футляре – это мелкобуржуазное тело. Его модификации выражены не только в искаженном варианте «второй кожи». Всякое его действие утилитарно, невозможна никакая трата, только накопление. Это рационально выверенное тело, которое существует внутри рассудочных правил (Беликов всегда все аргументировал и разъяснял, любил закон). Всякое нарушение порядка переживается травматично, ведь это покушение на стройный мир. Всякое чувство редуцировано и сужено, его поработили суровым прагматизмом. И эта редукция чувственности назревала уже давно, но стала совсем явной к XIX веку. К.Маркс уже застаёт настолько сжеванную чувственность, что уже не может о ней не сказать: «Чувство, находящееся в плену у грубой практической потребности, обладает лишь ограниченным смыслом...<>...Частная собственность сделала нас столь глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является нашим лишь тогда, когда мы им обладаем»¹⁰.

«Поэтому на место всех физических и духовных чувств стало простое отчуждение всех этих чувств – чувство обладания»¹¹. Та разметка, в которой пребывает человек – это установка на обладание, собирание, накопления. Всякое действие в итоге направлено на присвоение неважно чего – вещей, людей, эмоций, знаний.

Вопрос в следующем – возможна ли другая онтология? Существует ли подлинное за дискурсами? Если да, то что это за подлинное? Если нет, то как быть в этом мире?

¹⁰ Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М.: Государственное издательство политической литературы. – с. 592

¹¹ там же

1.2. Телесные практики в исторической перспективе

Тело грека – это мужское героическое тело, с осанкой, с выправкой. Это тело победителя, триумфатора. Это тело, говорящее о статусе человека – человека свободного и полноправного. Не может быть дряблого, вялого греческого тела, его невозможно помыслить, о нем невозможно говорить, потому что его просто не существует. А все эти образы ожиревшего пьяного рубенсовского Вакха – это происки ренессансной эпохи. Греки таких тел не знали в том смысле, что не признавали их как полноправных.

Это тело помимо того, что избыточно само по себе, так еще и приукрашено: щит Ахилла, золотое руно и Ясон, львиная шкура Геракла. Эта блистательность и ослепительность совершенно необходима, чтобы быть героем. Да, конечно, все эти щиты и шкуры служат для защиты, они полезны, утилитарны в определенном смысле. Но без них (В.Подорога их называет «второй кожей») герои отличались бы от других людей только количеством силы. Это естественно – среди людей есть более и менее сильные, крепкие личности. Но герой – это не более сильный, чем остальные. Герою дарован богами его героизм. Этот дар исходит светом, а после выливается в вечную славу. «Вторая кожа» «позволяет телесно индивидуализировать, героизировать, возвести на греческий пьедестал и канонизировать в качестве произведения искусства. «Вторая кожа» и есть то скульптурно-героическое тело, которое обретают греки, чтобы утверждать себя в мире.»¹².

И конечно, говоря о любви греков к телу, нельзя обойти заботу о себе. Сложно понять, как связывал Платон заботу о себе с заботой о теле. Если мы рассматриваем диалог «Алкивиад I», то сталкиваемся с четкой позицией, что человек не есть тело, и даже не целое из души и тела, но только душа (130c). Заботиться о себе – значит заботиться о своей душе. Далее мы сталкиваемся в ряде диалогов (Кратил, Горгий, Федон) с орфико-пифагорейской тенденцией в речах Сократа, где тело есть могила для души (1 В 3 Diels): «душа терпит

¹² Подорога В. Феноменология тела. – М.: Ad Marginem, 1995. – с. 47

наказание – за что бы там она его ни терпела, – а плоть служит ей оплотом, чтобы она смогла уцелеть, находясь в теле, как в застенке. Так вот, тело есть так называемая плоть для души, пока та не расплатится сполна, и тут уж ни прибавить, ни убавить ни буквы»(400с)¹³. То есть тело пленит душу и держит ее в заложниках, пока не придет назначенный срок времени. Не самая высокая оценка тела.

Но встречаются диалоги иных характеров. В «Федре» Платон говорит о прекрасном теле юноши как важной начальной ступени припоминания (249e). Ведь мы находимся в этом поднебесном мире, мы забыли о свете блага, и красота юноши есть то, что впервые напоминает нам о благе. Да, от внешней красоты мы пойдем к красоте души, а от нее к красоте самой по себе. Но телесная красота оказывается самым очевидным, зримым и наглядным способом обратить взор человека на благо. Из всех возможных вещей именно тело оказывается самым влиятельным на душу.

В третьей книге «Государства» речь идет о пайдейе – мусическом и гимнастическом воспитании. «Нельзя считать (как думают многие и как, по-видимому, сначала думал и сам Платон), что гимнастика воспитывает тело, а музыка душу. И гимнастика, и музыка прежде всего формируют душу, но каждая по-своему»¹⁴. Гимнастикой мы воспитываем душу, а не тело, но мы воспитываем душу через тело, и если игнорировать гимнастику, то воспитание будет перекошено в сторону изнеженности и мягкости (410d). Платон настаивал на гармоничном воспитании, не смещённым в сторону мусического или гимнастического. Поэтому игнорирование тела было бы неверной стратегией в платоновском государстве. И здесь же хотелось бы добавить пункт, связанный со здоровьем. Платон жёсток в выборе граждан государства. Так, например, хронически больные люди вынесены за его пределы. Ведь так же, как в идеальном государстве не может быть больных душой (в смысле

¹³ Платон Сочинения в четырех томах. Т. 1 / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2006. — 400с

¹⁴ Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А.Шичалина, 1997. – с. 224

недобродетельных, преступных и пр.), так же не может быть и больных телом. Они не способны подолгу работать, много времени тратят на лечение. Они скорее обуза, чем продуктивный элемент общества. Но Платон не «запрещает» болезней. Просто нужно воспитывать себя так, чтобы получить отличное здоровье. А если этого здоровья достаточно, то болезнь не станет препятствием для реализации своей роли в государстве. Как отмечает В.Йегер, примеры Платона «подтверждают положение Гиппократов о том, что здоровая натура сама себя излечивает.»¹⁵

Отношение Платона к телу весьма запутанное. С одной стороны, есть определенная иерархия, где тело занимает позицию ниже, чем душа. Если посмотреть на орфическое отношение, к которому апеллирует Платон, то тело и душа вообще предстают в качестве антагонистов. С другой стороны, в рассуждениях о здоровье он относится к телу точно так же, как и к душе. И если мы говорим о пайдейе или влюбленности, то тело там предстает вовсе не антагонистом, но союзником души. Поэтому я не думаю, что Платон был таким уж последовательным адептом орфической традиции, хотя сказать, что у Платона есть свой концепт тела было бы явным преувеличением. Он, скорее, просто затрагивает вопросы, с ним связанные. Но не ставит тело во главу угла.

Точно так же и для стоиков тело¹⁶ не было чем-то весомым в рамках философской концепции, но было важным. «Теоретически культура ориентирована на душу, но забота о теле крайне важна»¹⁷ - отмечает М.Фуко, рассуждая о стоиках. Тот уровень самодисциплины, который требовал стоик к самому себе, сложно себе вообразить – нет никакой сферы жизни, где было позволено «пустить все на самотек». И если у Платона забота о себе разворачивалась в диалогическом поле (вспомним диалог «Алкивид I»(133a-d): нужно всмотреться в глаза другого, как в зеркало, чтобы увидеть свой

¹⁵ Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А.Шичалина, 1997. – с. 224

¹⁶ Когда речь идет о стоиках, нужно отличать два тела – тела человека и тело вообще. О первом они мало говорили, тогда как через второе тело разворачивалась вся их онтология (вроде тело космоса или умное тело).

¹⁷ Фуко М. Технологии себя. // Логос. 2008. №65. – с. 108

взгляд – так начнется самопознание), то у стоиков в виде самоконтроля (там есть фигура учителя, но сам процесс заботы скорее дело одинокое). Забота о себе становится универсальной, и, в качестве принципа жизни, она никогда не заканчивается.

Попробуем посмотреть, как именно работает забота о себе у стоиков. Общим принципом является *askēsis*. Но это не аскеза в христианском смысле самоограничения, самоотречения, а «расширяющееся осмысление себя или овладение собой, достигаемое через приобретение и ассимиляцию истины»¹⁸. Эта некая практика переработки истин (имеется в виду теоретических) таким образом, чтобы они вжились в природу стоика и стали его деятельностью: срослись таким образом, чтобы из теоретического дискурса перейти в этосный, поступательный. По сути это очень похоже на «вторую кожу»: такое «наращивание субъективности», которое защищает. Этот панцирь стоики называли *Paraskeuē* - «снаряжение, та самая подготовка субъекта и души, которая вооружает их должным образом, снаряжает всем необходимым и достаточным на все случаи жизни. *Paraskeuē* – это именно то, что позволит отразить всевозможные атаки извне и соответствовать требованиям, выставляемым внешними обстоятельствами»¹⁹. И вот уже перед глазами рисуется строгий, стройный аристократ-стоик с осанкой, невозмутимый, уверенный. Это крайне телесная модель.

Но для чего стоики именно так заботились о себе? Их целью было достижение независимости от внешнего мира. Ради этого стоики бросали себя сами в разные ситуации, чтобы проверить функциональность *Paraskeuē*. М.Фуко рассказывает, что Плутарх накрывал большие и вкусные столы, но сдерживался, не позволяя себе съесть ни кусочка. Очевидно, что работа идет и над телом, и над духом, ведь дело не только в том, чтобы сдержаться и не съесть, но чтобы тело не страдало. Ведь важно сохранить достоинство, держать спину прямо. Это показывает, что забота о себе у стоиков соединяла

¹⁸ Фуко М. Технологии себя. // Логос. 2008. №65. – с. 112

¹⁹ Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. — СПб.: Наука, 2007. С. 267.

в себе и заботу о теле, и заботу о душе.

Это очевиднее, когда речь заходит о медицине. С появлением все более и более серьезных работ по врачеванию тело становится тем, что следует оберегать. Платон был скорее против развития медицины, ведь она работает с больными людьми, которые ни к чему в идеальном государстве. Но сами люди всегда заинтересованы в развитии медицины, и всегда находятся те, кто ею занимается. Более того, медицина сама расширила себя, став не только «наукой о болезнях», но предстала «в виде корпуса знаний и правил определять образ жизни, способ осмысленного отношения к себе, к своему телу, питанию, сну и бодрствованию, к различным формам деятельности и вообще ко всему, что окружает человека»²⁰. Так ее понимал Плутарх. Таким образом истолкованная медицина становится необходимым знанием для всякого, кто хочет заботиться о себе.

Да, греки умели любить тело. Доблестное тело героя было символически окрашено: для греков «олимпийская» нагота отражала статусный характер человека, передавала его силу и мужество. А если перед глазами предстает раненое или мертвое тело, это значит, что оно столкнулось с сильным препятствием или смертью, но не со страданиями и пытками. С приходом христианство изменился и статус тела. Страдание Христа есть та специфическая конфигурация тела, та точка сборки, вокруг которой выстраивается и культура. И здесь можно выделить несколько моментов.

Во-первых, христианское тело позволяло людям «вчувствоваться» друг в друга во многом именно за счет боли. Я имею в виду лишь то, что видя страдание ближнего, христианин проникается этим страданием сам, образуется какая-то специфическая связь, основанная на боли и сопереживании. У греков эта связь основана на уважении, доблести, возможно даже зависти, но не на жалости. «Вообще выявленное в Библии восприятие человека ничуть не менее телесно, чем античное, но только для него тело - не осанка, а боль, не жест, а трепет, не объемная пластика мускулов, а уязвляемые

²⁰ Фуко М. История сексуальности-III: Забота о себе. – Киев: Дух и литера; М.: Рефл-бук, 1998. – с. 113

«потаенности недр»; это тело несозерцаемо извне, но восчувствовано изнутри, и его образ слагается не из впечатлений глаза, а из вибраций человеческого «нутра»»²¹

Во-вторых, эта определенная связь между людьми образует общечеловеческое христианское тело. Поэтому каждое отдельное тело не принадлежит в полном смысле каждому отдельному человеку. Можно вторгнуться в телесное пространство христианина, тогда как у греков на телах было выбито «руками не трогать». Раз тело христианина перестает быть герметичным, оно становится достигаемым, входит в оборот дозволенного и тут впервые появляется феномен телесной муки. Христианское тело только мучаемым и существует. Тело собственно заметили, выделили, так как его стали подвергать пыткам. Ведь все началось с распятия: тогда люди заметили тело, мучающееся тело. Именно с него начинается полноправный разговор о теле как о субъекте, но важно, в каком истерзанном состоянии мы застаем это тело у истоков. Культ телесных страданий не заставил себя долго ждать: начиная от святого Себастьяна и заканчивая абстрактными жертвами инквизиции – все напирает на тело.

Нельзя сказать, что пыткам не подвергались люди в Древней Греции. Но эти пытки были направлены на рабов, а у раба нет тела. Свободный же гражданин сохраняет достоинство и телесную независимость до конца (вспомним хотя бы смерть Сократа). В этом смысле для грека нет такой ситуации, в которой тело могло бы быть подвергнуто истязаниям, ведь это тело аристократа, с осанкой, оно существует вне системы издевательств.

Третий момент наиболее сложный. Вот мы говорим «тело», «христианское тело». Но ведь кто по сути для христианской культуры был носителем, обладателем тела? Это Христос, Адам и Ева до грехопадения и люди в раю (тела славы²²). Далее, в зависимости от конфессии, эпохи и традиции круг обладателей тел может расширяться. Но если идея Бога

²¹ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: «Coda», 1997. – с. 64

²² См. Агамбен Дж. Тела славы. // Агамбен Дж. Нагота. – М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2014

предельно трансцендентная, то никто, кроме выше перечисленных персонажей, телами не обладают. Остальные люди имеют плоть, но не тело. Разницу между ними сложно определить однозначно. В зависимости от теологической концепции различались и подходы к телу и плоти – от полного отказа до сакрализации, и мы привыкли редуцировать телесность в христианстве скорее к отказу от тела, чем к сакрализации. Ведь европейская культура сформировала представление о католических монахах, как об истязующих свое тело, дабы совладать с ее страстями. И да, это имело место. Но христианство – это большая религия, где есть место разным практикам. И отношение к телу как к топосу порока не единственное и не самое сильное. Да, страдание Христа вывело тело из тени, разрешила истязания и телесные мучения, но не дало телу однозначный статус унижаемого. Начнем с начала.

Бог сотворил Адама и Еву, воплотил их, затем плоть покрыл своей благодатью. Облаченная в благодать плоть преобразуется в тело. Выходит наличие или отсутствие благодати становится критерием определения плоти и тела. Бог создавал плоть как то, что должно быть облаченным в благодать. Сама по себе плоть без благодати – недоделка Творца. Но вот изгнание из Рая, и первые люди теряют божью благодать и обнаруживают себя нагими. Как отмечает Дж. Агамбен, «наши предки были обнаженными в земном раю только дважды: в тот предположительно очень короткий период между осознанием своей наготы и изготовлением набедренной повязки, а второй раз – когда они сняли листья смоковницы, чтобы надеть одеяния из шкур»²³. Нетрудно заметить, что первые люди не примирялись со своей плотью. Они осознавали плоть как «недо-», поэтому тут же пытались облачиться во что-то, будь то набедренная повязка, шкура или джинсы с майкой. Благодать была той самой «второй кожей», которая одновременно защищала и восславляла. Теперь же мы, беззащитные и бесславные, создаем всякие имитации благодати, укрывая свою плоть в неважно каких облачениях, пытаемся тем самым вернуть райское состояние.

²³ Агамбен Дж. Нагота. – М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2014. – с. 95

Плоть, с которой мы имеем дело каждый день – это концентрация нехватки. Ведь если бог создавал плоть как то, что должно быть облачено в благодать, то без нее (без благодати) плоть – это бесконечное состояние нехватки. Дж.Агамбен указывает, что плоть есть наше природное, естественное начало, однако без благодати это природное – всегда распущенное, развращенное, греховное. Дж.Агамбен его называет «неконтролируемое естество». Тело в благодати – это умное тело, оно не знает никаких потребностей и страстей, даже когда речь заходит о сексуальной жизни мужчины и женщины, они занимаются этим, «повинуясь воле, а не возбуждению, *libido*»²⁴. Нагая плоть подчиняет человека себе, заставляя поступать сообразно ее греховной сущности, с ощущением потребностей, нехваток. И тело, и плоть занимаются сексом, и тело, и плоть питаются, дышат, испражняются. Но тело совершает все это, потому что может делать, а плоть совершает все это, потому что не может не делать.

Итак, нам нужно обрести тело и/или усмирить плоть.

Обратимся к исихастам, чтобы посмотреть, как работают практики обретения тела. «И потом, какое место удобнее для нападающего на нас снизу злого духа, плоть или ум? Разве не плоть, о которой и апостол говорил, что до вселения закона жизни в ней не живет никакого добра (Рим.7:18)? Значит, ее тем более никогда нельзя оставлять без внимания. Как она подчинится нам, как нам ее не растерять, как отразить подступающего к ней духа злобы, особенно когда мы еще не умеем духовно отражать духовные силы зла, если не научимся быть внимательными и к своей внешней форме?»²⁵. Мне видится очень точной формулировка «быть внимательным» к телу. Прислушиваться к ее порывам и страстям, отличать благое от дурного, благое позволять себе, а дурное нет. Это негреческая форма заботы о себе (ведь греки не знали трансцендентного святого духа, к вхождению которого нужно приготовить свое тело), но это безусловно забота о себе. Причем по рассуждениям

²⁴ Агамбен Дж. Нагота. – М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2014. – с. 109

²⁵ Палама Г. Триады в защиту священо-безмолствующих. – М.: Канон, 1995. – с. 51

философа видно, что он отличает, но не разделяет ум, тело и душу: чтобы заботиться о теле, нужно умом отличать, что для тела есть благое, а что дурное, а затем праведное тело позволяет уму и душе лучше и правильнее «быть».

Г.Палама обращается к некоторым общим местам в Писании, которые часто игнорировались иными теологами. Во-первых, тело дано нам Господом так же, как и душа, то есть тело есть божье творение. Во-вторых, тело имеет склонности, склонности эти разные, то есть тело изначально ни доброе, ни злое, но потенциально доброе или потенциально злое. И, что самое важное, тело есть храм божий. Этот тезис был высказан еще апостолом Павлом: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святаго Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои? Ибо вы куплены дорогою ценою. Посему прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии» (1 Кор. 6:19-20). Если бы нужно было выразить эссенцию мысли Г.Паламы по поводу тела, то она звучала бы так: настроить тело таким образом, чтобы в нем максимально смог актуализироваться дух святой. Такое тело, исполненное духом – это тело исихастов, которые смогли правильным образом заботиться о своем теле посредством телесных же практик (молчание по преимуществу). Г.Палама и исихасты оказываются той философской традицией тела, которая требовала от всякого последователя не только мысли, но и действия, практик, определенных технологий себя, без которых обесценивается всякая мысль.

Увы, но стратегии Г.Паламы не стали магистральными ни для истории философии, ни для европейской культуры. Несколькими веками позднее придет Декарт и разделит тело и душу, и тело представит в виде наименее достоверного источника. И именно в этом ключе станет развиваться философия тела, точнее, она перестанет развиваться в Новое время.

Вторая половина XVIII века – это одновременно и бум, связанный с личностью Маркиза де Сада, и «исчезновение публичных казней с

применением пыток»²⁶. Весьма интересный факт отмечает М.Фуко, ведь как было уже сказано выше, тело впервые было замечено как мучаемое. Демонстративный характер наказаний был важен для того, чтобы вывести тело из тени. И вот теперь «за несколько десятилетий исчезло казнимое, пытаемое, расчленяемое тело, символически клеймимое в лицо или плечо, выставляемое на публичное обозрение живым или мертвым»²⁷. И далее М.Фуко пишет о смене оптики в вопросах наказания: оно служит, «чтобы обеспечить применение закона не столько к реальному телу, способному испытывать боль, сколько к юридическому лицу, обладающему помимо других прав правом на жизнь»²⁸. Так умерло страдающее тело. Не удивительно, что буквально через пару десятилетий было объявлено и о смерти Бога. Христианство пришло с казнью и ушло с его отменой. Но что случилось дальше с телом?

Фуко расскажет о дисциплинарном теле и биополитике, А.Арто и Ж.Делез расскажут про тело без органов, а М.Мерло-Понти – о плоти мира. После ухода христианства появилась некая призма, через которую прорывается философия тела и, преломляясь, светится несколькими лучами. Эти разные стратегии и подходы к телу отличаются не близостью-далью к истине, но попытками продемонстрировать онтологические разные моменты тела: предмет и/или метод феноменологии отличен от предмета и/или метода скажем психоанализа или археологии. Здесь дело вкуса, какую стратегию выбрать. Мы будем идти путем Ж.Делеза, а путь этот не имеет начала (иначе это был бы не ризоматичный путь), поэтому конструироваться будет он по порыву страсти.

²⁶ Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. – М.: Ad marginem, 1999. – с. 13

²⁷ Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. – М.: Ad marginem, 1999. – с. 14

²⁸ Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. – М.: Ad marginem, 1999. – с. 22

Глава 2. Редуцированная чувственность и практики ее преодоления

Вернемся к Прометею. Каждый день прилетает орел, который клюет его печень, после чего в течение дня печень снова вырастает. То есть по сути это больное, ослабленное тело, вся энергия которого уходит на восстановление. Нет никакого порыва жизни, никакой страсти. Есть пребывание в цепях и возможность что-либо делать исключительно в рамках этих цепей. Его тело сужено, его взгляд направлен, его движения сводятся к самосохранению. Потенциал Прометея-титана подавлен и сжат. Но как известно, цепи были сделаны соразмерно силе титана. Чтобы вырваться, нужна сверхтитаническая сила. Нам нужна катастрофа чувственного, нужно взбудоражить и возбудить его, не дать ему покоя в буржуазной разметке.

В истории философии было представлено много стратегий расшатывания чувственности. Самую классическую предложил нам Иммануил Кант.

2.1. Иммануил Кант

У И.Канта о чувственности можно было бы говорить по меньшей мере в двух смыслах. Второй – это то, связано с третьей критикой и работает в поле удовольствия и неудовольствия. Первый же смысл – это чувственность в познавательной деятельности. «Способность (восприимчивость) получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас, называется чувственностью. Следовательно, посредством чувственности предметы нам даются, и только она доставляет нам созерцание»²⁹. Чувственность пассивна, т.е. она не производит ничего, но только аффицируется, а затем результаты работы чувственности (представление) попадают в руки рассудку и там уже начинают разворачиваться другие структурные механизмы.

²⁹ Кант И. Критика чистого разума. – М.: Эксмо, 2012. – с. 63

Если взять работу чувственности без рассудка, то легко обнаружить, что чувственность по Канту реактивна: ее аффектация есть ответ на возбудимость извне. Без этого возбуждения извне она работает только за счет времени как самоаффектации. Но внутри самоаффектации тоже есть разрыв между душой и явлением души, которая аффицирует душу. «Душа созерцает себя не так, как она представляла бы себя непосредственно самодеятельно, а сообразно тому, как она подвергается воздействию изнутри, следовательно, не так, как она есть, а так, как она является себе»³⁰.

Нам интересно следующее – чувственность есть способность быть аффицированным. По И.Канту мир воздействует на душу (Gemüt), и раз в душе есть такая способность – быть аффицированным, - то тут и запускается чувственность, а вместе с ней и вся познавательная деятельность. То есть выходит, что для Канта нет ничего между душой и тем, что дано в восприятии. Да, действительно, Кант никак не концептуализирует тело. Даже когда он говорит об органах чувств, ощущении, апостериорных формах чувственности – обо всем этом он говорит исключительно в поле познавательной деятельности, где аффицируется в конечном счете именно душа. Для философа все явления, связанные с телесностью, оказывались вне поля рассмотрения в силу апостериорности (что по-своему правда). Но после И.Канта появляется исторически иное тело. Точнее, иные тела. Напитанное светом тело Заратустры, искаженное неврозом тело пациента психоаналитика, тело пролетариата. Бергсон скажет о теле так, что своим словом определит направленность философии XX века как века о теле: «Помещенное между материей на него влияющей и материей, на которую оно влияет, мое тело есть центр действий, место, где полученные впечатления разумно выбирают пути для превращения в совершенные движения; оно, следовательно, действительно представляет актуальное состояние моего осуществления (становления, *devenir*), то, что образуется в моем длении (*duree*)»³¹

³⁰ Кант И. Критика чистого разума. – М.: Эксмо, 2012. – с. 87

³¹ Бергсон А. Материя и память. СПб., 1914, с. 146.

Если И.Кант помещает чувственность в познание, то мы ее поместим в тело. Так чувственность больше не редуцирована к поставке материала рассудку для познания. Не то, чтобы И.Кант строго закреплял за чувственностью именно эту функцию, но тем не менее ни о какой другой функции он не говорил. В добавок, помещая чувственность в тело, она становится автономной. Как это будет работать – попробуем показать ниже.

Еще один важный (для нас, возможно, самый важный) момент. В кантовскую эпоху еще просто нет никакой политической проблемы чувственности. Еще нет Ж.Рансьера³², который показывает, как тесно связаны эстетика и политика, и что наша чувственность уже настроена (и эта настроенность политическая, а не онтологическая) таким образом, чтобы аффицироваться тем, чем мы аффицируемся, и не аффицироваться тем, чем мы не аффицируемся. Кант не знает этих проблем. Да задача перед ним стоит другая.

Вернемся немного назад. Мы говорили о втором смысле кантовской чувственности. В первом смысле можно говорить в поле третьей критики. И.Кант показывает, в каком случае душа «трясется» - а именно когда испытывает чувство возвышенного. «Движение души» отличает возвышенное от прекрасного, где душа пребывает в покое. Душа обнаруживает себя в несвойственном для нее напряжении, сталкиваясь с кое-как схватываемой бесконечностью (математическое возвышенное) или угрожающей смертью силой (динамическое возвышенное). Из спокойного, умиротворительного созерцания прекрасного, из «игры воображения и рассудка» в спазматическое удовольствие, в «серьезное дело разума и воображения». Нужно отметить, что возвышенное - довольно энергозатратное дело, оно задействует слишком много телесных ресурсов: «Чувство возвышенного есть удовольствие, которое возникает лишь опосредствованно, а именно порождается чувством мгновенного торможения жизненных сил и следующего за этим их

³² См. Рансьер Ж. Разделяя чувственное. – СПб.: Издательство Европейского университета, 2007

приливом»³³. Пока мы испытываем возвышенное, нас очевидно выбрасывает из привычной раскадровки мира. Но есть две проблемы. Во-первых, нет никаких качественных изменений, нет никакого «нового Я», к которому подталкивает нас возвышенное. Это временное эстетическое состояние. Во-вторых, для Канта важным моментом является связь этики и эстетики: «красота – символ нравственности». Учитывая опыт послекантовской философии и исторических событий, очевидно, что существует разрыв между чувственностью и этикой, коего не существовало для И.Канта.

2.2. Жан-Франсуа Лиотар

Ж.Ф.Лиотар уже застаёт разорванный в клочья труп субъекта. Ж.Ф.Лиотар крайне симпатизирует кантовской теории возвышенного, но в своих работах он даёт постмодернистскую интерпретацию. Так, например, возвышенное неразрывно связывается с болью/ужасом/смертью³⁴, что неочевидно (или по крайней мере не обязательно) для Канта. Во-вторых, анима не существует без того, чтобы не быть затронутой «неким чувственным “там”». Только предмет извне может затронуть аниму, и, соответственно, пробудить ее к жизни, потому что неаффицированной извне она попросту не существует. И главное противоречие Канту состоит в том, что как говорит Ж.Ф.Лиотар, «душа не затрагивает сама себя»³⁵, тогда как в первой критике Кант указывает на время как чистую самоаффектацию. Далее, Ж.Ф.Лиотар особенно акцентирует внимание на бесформенности³⁶ объекта, по поводу которого испытывается чувство возвышенного (Кант говорил, что объект может быть бесформенным, но никак это не иллюстрировал и не разворачивал этот пассаж). Следующий пункт важен для дальнейших рассуждений. Итак, для Ж.Ф.Лиотара возвышенное может захватить чувственное «вплоть до

³³ Кант И. Критика способности суждения. Пер. с нем. — М.: Искусство, 1994. — с. 114

³⁴ Лиотар Ж.-Ф. Возвышенное и авангард. Метафизические исследования. Выпуск 4. Культура.. —СПб.: Изд-во «Алетейя», 1997. — С. 348.

³⁵ Лиотар Ж.-Ф. *Anima minima*. — СПб.; Москва: Machina, 2004. — с. 93

³⁶ Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // *Ad Marginem*'93. М., 1994. С. 307-323.

полной утраты». Захваченность, парализующая способности человека. Чувство, стопорящее все – так оно велико. И.Кант, полагаю, не разворачивал такой масштабной онтологии для возвышенного.

Не столько в словах, сколько в пафосе статьи *Anima minima* считается, что Ж.Ф.Лиотар имеет в виду под пробуждением из небытия неким чувственным предметом не обычное столкновение моих органов чувств с повседневностью. Нет. «Айстетон есть событие»³⁷! Он не зря ведь говорит о возвышенном, об этом напряженном спазматическом эстетическом переживании. Ж.Ф.Лиотару важно вырвать человека из буржуазной разметки, и для него возвышенное есть то сверхтитаническое чувство, которое расковывает Прометея. Причем для него это обязательный акт насилия, вырывающий человека из летаргии.

Казалось бы, это то, что нам нужно – найти какой-нибудь объект, который вызовет в нас чувство возвышенного и вуаля – мы уже бодро шагающий по земле Прометей-титан, дышащий полной грудью. Но вот проблема – мир все тот же. Прометей сталкивается с той же проблемой, что и прежде: Зевс прячет от людей священный огонь, люди все так же не просветлены. По законам жанра Прометей должен снова украсть огонь, его снова должны заковать, орел снова должен ежедневно клевать его печень. Проблема не решается методами Ж.Ф.Лиотара.

Есть две причины, почему все так. Первая была уже озвучена – мир не изменился. Вторая – кратковременность события. Выбитый из причинно-следственной разметки человек, оказавшийся в опыте возвышенного в лиотаровском смысле, когда захваченность доходит до самоотречения, получает, если угодно, новую порцию жизненного порыва, жизненной силы и энергии. Это как солнце для Заратустры, коим он питался 10 лет и, пересытившись, пошел «одарять и раздавать»³⁸. Но эта энергия конечна.

³⁷ Лиотар Ж.-Ф. *Anima minima*. – СПб.; Москва: Machina, 2004. – с. 96

³⁸ Ницше Ф. Так говорил заратустра. – М.: Издательство АСТ, 2016 – с. 4

Заратустра питался светом достаточно долго, чтобы иметь огромный запас силы (хотя и она конечна и нуждается в возобновлении). Опыт возвышенного – это маленькое (рядом с опытом Заратустры так вообще малюсенькое) переживание, его недостаточно, чтобы совладать с буржуазным миром. По структуре становится понятно, что дело ведь не в том, чтобы копить энергетические ресурсы долго. Конечно, нет. Нужно такое событие, которое не вернет нас обратно. Нам нужен опыт смерти.

2.3. Жорж Батай

«Фуко называет Батая в числе своих учителей. Естественно, Батай восхищает и завораживает его тем, что противостоит цивилизаторскому напору наших просвещенных дискурсов о сексуальности и хочет вернуть экстазу (как сексуальному, так и религиозному) его собственный, специфически-эротический смысл. Но прежде всего Фуко восхищает в Батае мыслитель, который стремится вырваться из оков языка торжествующей в своей победе субъективности»³⁹

«Без насилия над сформировавшимся существом – сформировавшимся в своей дискретности – мы не сможем представить себе перехода от одного состояния к другому, сущностно отличному».⁴⁰ Пределом насилия является смерть. Ж.Батай не Джим Джонс, он не предлагает коллективное самоубийство. Но чтобы понять, что имеет в виду Ж.Батай под смертью, надо понять его онтологию.

Итак, человек дискретен, но, прибывая в своей дискретности, он тоскует по непрерывности. Дискретность – это отделенность от непрерывности и от других дискретностей. А непрерывность... нет никакой дискурсивной практики, адекватно выражающей непрерывность. Ж.Батай о ней скажет так: «О непрерывности бытия скажу лишь, что, как мне кажется, она не может быть познаваема, зато нам дан опыт ее переживания в случайных и всегда спорных

³⁹ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Изд-во «Весь Мир», 2003. С. 147.

⁴⁰ Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология: Пер. с фр. / Сост. С.И. Зенкин. - М.: Ладомир, 2006. – с. 449

формах».⁴¹ Поэтому все рассуждения о непрерывности в любом контекстуальном поле относительно понятны тем, кто верит нее, и абсолютно понятны тем, кто переживал себя в ней. В этом смысле выработать кантовское «понятие», имеющее объективно всеобщий статус, невозможно, нет никакого способа верификации, ведь речь идет о внутреннем опыте, здесь абсолютно исключен научный или околонучный дискурс.

Интереснее всего о движении дискретности и непрерывности сказал Анаксимандр: «Из чего же вещи берут происхождение, туда и гибель их идет по необходимости; ибо они платят друг другу взыскание и пени за свое бесчинство после установленного срока»⁴². Есть зазор, щель между происхождением и гибелью, в которой помещено существование. Пока не произошло отделение, выделение, обособление, о-пределение, дискретизирование из начал⁴³, откуда все вещи берут происхождение (т.е. из непрерывности) – существования нет. Но это самое существование – бесчинство, ущерб. Его вырывают из непрерывности и забрасывают в мир. Должно произойти что-то неправомерное, неправильное, чтобы осуществился человек. И происходит. И платит он за это правонарушение смертью – самым насильственным актом из всех. Смерть – это не-существование. Прервав дискретность, прерывается и существование, и наступает смерть - человек впадает в непрерывность. Но смерть – это не уничтожение, а снятие, в самом что ни на есть гегелевском смысле, которое выражается непереводаемым *aufheben*. Как и всякое снятие, оно не проходит бесследно.

Вернемся немного назад. Я говорю – нам нужен опыт смерти. Почему? Чтобы выбитость из буржуазной разметки не была временной, чтобы мы не вернулись прежними в прежний мир, ведь мир всегда будет «прежним» и он

⁴¹ Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология: Пер. с фр. / Сост. С.И. Зенкин. - М.: Ладомир, 2006. – с. 504

⁴² Изречение Анаксимандра в переводе В. Дильтея

⁴³ «А из каких [начал] вещам рожденье, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды в назначенный срок времени». Фрагменты ранних греческих философов / Изд. А. В. Лебедев. М., 1989. Ч. 1

будет делать нас «прежними». Смерть – это гарантированное существование в этом мире. Но если под смертью мы подразумеваем все то, что имел в виду Ж.Батай (а как мы помним, для него прежде всего эротика и жертвоприношение были делами смерти), то после опыта смерти, после пребывания в непрерывности, мы вновь обнаруживаем себя в дискретности, ведь, скажем, эротика – дело тоже временное, ею невозможно заниматься вечно (а жаль). Так же и с жертвоприношением.

Чтобы понять, почему эротика и жертвоприношение вырывают нас из дискретности, нужно еще точнее обозначить саму дискретность. Почему и как мы дискретны? Мне кажется, что дискретность не предзадана нам по необходимости, нет никаких строгих правил, по которым я обязан отделяться. Более того, только что родившийся младенец все еще пребывает в непрерывности, прижимаясь к груди матери и оказываясь в океаническом чувстве единства с миром. Дискретным он становится. Это совершенно необходимые для существования в нашем мире процессы социализации, выработки ценностей, несение ответственности за поступки и прочее. Возможно началом этого обнаружение другого, но на самом деле вопрос даже не в том, как начинается дискретность. Важно лишь, что она – конструкт. А значит, в рамках имманентности может быть преодолен.

Ж.Батай говорит – эротика и жертвоприношение. В каком смысле эротика разрушает конструкт? В каком смысле жертвоприношение разрушает конструкт? Потому что действия, очевидно, разные.

Начнем с эротика и попытаемся понять, чем эротика не является. Эротика – это не сексуальное, ведь второе детерминировано социально-природными дискурсами. Эротика – это не филия и не агапе, ведь последние два не вторгаются, не врываются в дискретное пространство. Эротика – это не повседневность, но праздник. «Во время праздника именно трансгрессия придает ему чудесный, божественный вид»⁴⁴. Чрезмерность, нарушение

⁴⁴ Батай Ж. Из «Слез эроса» // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. - СПб.: Мифрил, 1994. – с. 297

запретов, деятельность, не свойственная миру порядка и труда, миру повседневности – это излишество, размах делает из праздника сакральное событие. Как и всякий праздник, он не может основываться на скупости. «Щедлость обязательна, потому что Немезида мстит за бедных и богов из-за излишков счастья и богатства у некоторых людей, обязанных от них избавляться»⁴⁵. Как и всякий праздник – это разрушительная трата, доводящая часто до полного обнищания. Это обнищание Ж.Батай назовет самоутратой. Сакральная эротика требует полной траты энергии, вложение этой энергии в любимого человека. Но вложение не как инвестирование – такая трата не знает прибыли. Человек тратит свою энергию в акте эротике до тех пор, пока не теряет себя, не утрачивает границы дискретности (а только внутри них способна скапливаться энергия). И, растворяясь в возлюбленном (а возлюбленный – это и есть весь мир), исчезает и всякая буржуазность, всякие дискурсы, всякое Я.

Что касается жертвоприношения, оно связано с созданным Ж.Батаем обществом «Ацефал». «Ацефал – существо без головы, воплощает необходимость жертвоприношения, в котором кроме уничтожения жертвы достигается уничтожение индивидуальностей тех, кто в жертвоприношении участвует. Жертвоприношение в этом смысле – не что иное, как утрата «я», слияние участников в единое социально-политически-религиозное тело»⁴⁶. Как только умерщвляется жертва, выпускается наружу огромная глыба энергии, захватывающая участников процесса. Смерть причащает к непрерывности как и жертву, так и людей вокруг. Как и эротика, жертвоприношение связано с насилием и тратой. Момент насилия здесь очевиден, трата – это дар, дар своей жизни. Это абсолютный расход энергии. Само собой, как отмечает С.Л.Фокин, появляется новое тело – объединенное тело участников жертвоприношения. И это легко понять – если стирается дискретность каждого, если каждый оказывается в поле непрерывности, то

⁴⁵ Мосс. М. Опыт о даре. – М.: Университет книжный дом. 2011. – с. 162

⁴⁶ Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. – с. 199

непрерывность поглощает все, нет никаких отделенностей. Утратив самость, утрачивается и все, что эту самость конституирует. Новое тело, объединенное тело участников процесса – это и есть непрерывность. Об этом еще писал Ю.Эвола, когда рассказывал о священной проституции: «Считалось, что они вместе составляют единое тело богини и одновременно каждая – ее носительница»⁴⁷.

И здесь очевидны пересечения эротизма и жертвоприношения. Для Ж.Батая это – совершенно одно и то же. Во-первых, и эротизм, и жертвоприношения требуют полной самоутраты, которая достигается абсолютным расходом энергии. Во-вторых, стирается индивидуальное тело и появляется новое тело. Нельзя отличить у возлюбленных тела, невозможно отделить тела участников жертвоприношения. Они слиты друг в друга, они утратили самость в том, что является миром. И, что самое важное, и эротика, и жертвоприношение – это экстатические, трансгрессивные опыты. А это значит, что такой опыт дарует новую чувственность, раз убивает старую. «В этой идущей изнутри тишине расширяется не зрачок, не какой-нибудь орган, расширяется вся чувственность, сердце».⁴⁸

Именно такой опыт расширяющейся чувственности нам нужен. Разница между опытом возвышенного и опытом смерти в том, что пережив смерть, человек, вернувшись в дискретность, не имеет больше никакой энергии, чтобы продолжать быть прежним. Это – опустошенный человек.

Глава 3. Aesthesis и rhythmos

3.1. Aesthesis

Одним из самых интригующих моментов греческой мысли является соотношение разумного, логосного начала и неистовства, дарованного богами.

⁴⁷ Эвола Ю. Метафизика пола. – М.: Беловодье, 1996. – с. 276

⁴⁸ Батай Жорж Внутренний опыт / Пер. с франц., послесловие и комментарии С. Л. Фокина. — СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997. - с. 42

Ведь второе, как кажется, совершенно не зависит от рассудительности, мужества или воли. Более того, античная традиция часто осуждала исступление как форму безумия, излишка, бесконтрольности. Однако остается впечатление, что говоря «неистовство» и подгоняя под это понятие все экстатические состояния, упускается ряд моментов. Эти моменты позволяют посмотреть на феномен неистовства с совершенно другого ракурса, где однозначное истолкование оказывается невозможным.

Платон в диалоге «Федр» последовательно выписывает четыре вида неистовства, комментируя каждый: пророческое, ритуальное, творческое (мусическое) и любовное. Необходимо удерживать, что для Платона принципиальным моментом является дарованность богами этих видов неистовства. Философ понимает, что возможно и такое состояние исступления, которое совершенно не имеет отношение к благу и соответственно к богам. Но важно, что безумствования, связанные с болезнями, низменными страстями лежат с одной стороны, а божественное неистовство с другой, и что второе безусловно благостно.

Пророческое неистовство, дарованное Аполлоном, осталось в культуре под знаком Пифии, вещавшей глас богов. «Пифия становилась *entheos, plena deo*: бог входил в нее и использовал органы ее речи, словно те были его собственными»⁴⁹. Мусическое неистовство, как отмечает Доддс, структурно схоже с пророческим: поэтом говорят Музы. С ритуальным все сложнее. Свидетельства, дошедшие до нас, очень противоречивы сами по себе и еще более противоречиво истолкованы позднее. Но Ницше сформировал определенный образ дионисийского: буйство и опьянение, идущие из хаоса. Музыкальность и танцевальность вакханалий только подтверждение тому. Кто же этот человек, пребывающий в экстазе во время вакханалии? Есть интуиция, что это телесный аналог хаотического, зримо-пластического

⁴⁹ Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. – СПб.: Алетейя, 2000. – с. 109 – (Античная библиотека)

воплощение дионисийзма. И, возможно, именно этот образ человека, бьющегося (именно бьющегося) в экстазе, запечатлелся в культуре прочнее всего. Но об этом позже.

Так, а что с любовью? Все отлично помнят метафору колесницы: Платон уподобляет душу человека крылатой колеснице с двумя лошадьми (благородной и дурной) и возничим. Душа эта когда-то в сонме бога созерцала истину, подлинное бытие, но кони не давали возничему спокойно подниматься в небесную область, «возникает смятение, борьба» и душа теряет крылья. Оказавшись в теле человека, душа тоскует по истине, потому что именно истина питала крылья, позволяла душе собственно быть. Теперь же здесь, в поднебесном мире, единственный способ приблизиться снова к истине – это увидеть прекрасного юношу. Красота вот-этого-вот юноши отсылает к красоте самой по себе. А в греческой традиции то, что красиво, то благостно и истинно. И эта захваченность красивым юношей, влюбленность и есть состояние неистовства.

Вернемся немного назад и уточним значение слова «неистовство». О нем можно говорить в двух смыслах. Первый смысл - собственно неистовство, экстаз, транс, то есть измененное состояние сознания, потеря Я⁵⁰. Второй смысл живет в рамках обыденного словоупотребления, когда говорится о восторженности, экзальтации, страстности. Совершенно ясно, что пророчество и ритуальные вакханалии относятся к первому виду. С творческим вдохновением немного сложнее, ведь уже сейчас роль музы, посещающая поэта, обесценилась, а если точнее, редуцировалась к таланту или к случайному стечению обстоятельств. Но для греческого мира очевидным является отличие поэта, обращающегося к музам, от обычных людей. К музам, а значит к потустороннему⁵¹. Когда Платон описывает любовь, он говорит о желании вечно прикасаться и смотреть на любимого, о ревности и о тоске без него. Где здесь потеря Я? Где неведомая сила, которая

⁵⁰ Конечно, греческий мир не знает никакого новоевропейского «Я». Здесь подразумевается то, что Античность именвала душой.

⁵¹ Потусторонним не в смысле трансцендентным, но в смысле не-профанным, а сакральным.

ведет куда-то? Дар Эроса, безусловно, один из благостнейший из даров, но он не является экстазом в первом смысле слова.

Но не следует полагать, что, говоря о любви у Платона, мы имеем в виду романтический проект, доставшийся нам в наследство от куртуазной эпохи и от немецких романтиков. Вовсе нет. Платон, мысля любовь, мыслит истину. И это крайне важно: еще в «Пире» можно с очевидностью заметить, что Сократ мыслит любовь исключительно в разметке созерцания подлинного бытия, а не в поле межличностных отношений.

Любовь в этом смысле имеет существенное отличие от трех других видов неистовства. В пророческий экстаз впадает пророк, в ритуальный – участник вакханалии, в мусический – поэт. Любовный экстаз могут испытать все. Эта дистрибутивность для всех людей гарантирована тем, что всякая душа, живущая в человеческом теле, обязательно созерцала истину, хотя бы частичку истины. Души же, которые не видели подлинного бытия, не могут вселиться в тело человека. Не все являются или могут являться пророками, вакхами и поэтами, но все способны стремиться к истине через любовь. Конечно, для этого тоже есть условие: хорошая память, чтобы припомнить свое созерцание подлинного бытия, прекрасный юноша, который будет отсылать к красоте самой по себе. Но несмотря на условия, дистрибутивность не разрушается: потенциально стремиться к истине через любовь могут все. Обратимся еще к одному моменту, который уже упоминался в тексте, но на который хочется обратить особое внимание – это место влюбленного в опыте неистовства. Пророк ничего не говорит от себя, он вещает слова богов. Поэт ничего не говорит от себя, он говорит речи Музы. Участник вакханалий являет собой телесное воплощение дионисийского. Каждый из трех персонажей является посредником. Через него сказываются божества. Эрот в этом смысле – это бог, который более всего культивирует человеческое в человеке. Он позволяет любить, как любит. Эрот не зарождает определенную, конкретную любовь, не дает инструкцию по применению чувств. Эрот не наставляет, он дарует силу, чтобы любить, пробуждает волю, чтобы душа

стремилась к истине. Влюбленный не является посредником Эроса. Он вообще не является посредником.

Влюбленный, в отличие от поэта, пророка и участника вакханалии, обладает волей. Платон пишет об откровенной борьбе между возничим и благородным конем с одной стороны и дурным конем с другой. Второй конь безудержный, честолюбивый, полный низменных страстей, «он принуждает приступить к любимцу с намеками на соблазнительность любовных утех». Возничий же с благородным конем стыдливы, скромны, умерены. Победу может одержать каждый. Но от чего зависит эта победа? Кто ведет рассудительный образ жизни, кто владеет своими страстями и способен их усмирить, сделает выбор в пользу возвышенной любви. Для такой жизни необходима воля, ведь страсти соблазняют всегда, а своим жестом сделать выбор в пользу мудрости способен только волевой человек. Если угодно, воля – это забота о себе, это способность культивировать в себе лучшие качества, невзирая на искушения, какими бы манящими они не были. Человек же, одолеваемый страстями, очевидно, волей не обладает, а идет на поводу самого легкого из путей – низменной любви. В результате такие души остаются бескрылыми. Платон, конечно, уточняет, что даже такая душа полна стремлений окрылиться. Но сейчас важно другое: воля решает, идти душе по пути рассудительности или страстности.

И вот оно: то поле, где сочетаются рассудительность и неистовство, о котором говорилось в самом начале. Выходит, что впадать в неистовство - это только часть того, что можно было бы назвать «прикосновением к истине». Настоящая добродетель в том, чтобы суметь заботиться о себе, даже когда все лишает тебя контроля и воли. Ведь добродетелен в итоге не тот, кто впал в неистовство и тем самым прикоснулся к истине, но тот, кто смог быть рассудителен даже в таком буйном порыве, кто смог утихомирить дурного коня в пользу благородного.

Поэтому противоречия между экстазом и разумностью в греческой традиции нет: это не две крайности, но сочетающиеся друг с другом практики.

"Величайшие для нас блага возникают от неистовства", - скажет Сократ; но благо не в том, чтобы впасть в него, а в том, чтобы быть достаточно волевым, дабы управление души выпало на самую благородную из ее частей.

2.2. Rhythmos

Традиционно принято переводить слово ритм с древнегреческого как равномерное движение волн. Это связано с философией Гераклита, в которой несложно провести связь между ῥέω и ῥυθμός. Однако уже Бенвенист показывает, что ῥυθμός совсем не связан с течением или волнами. После анализа текстов Демокрита, Ксенофонта, трагиков, Платона, Аристотеля, Бенвенист приходит к выводу о том, что греческий ῥυθμός корнями уходит в понятие формы: «1) ῥυθμός от самого своего возникновения вплоть до аттического периода никогда не означало ритм., 2) это слово в указанный период никогда не употребляется применительно к равномерному движению волн; 3) его постоянное значение—«отличительная форма; соразмерный вид; расположение» — сохраняется в самых разнообразных контекстах. Аналогичным образом и производные слова или сложные именные и глагольные образования с ῥυθμός всегда соотносятся только с понятием формы»⁵². Форма есть то, что отделяет, упорядочивает, отличает. ῥυθμός как форма есть отличающая характеристика вещей. Бенвенист отмечает, что во всех текстах, где используется слово ῥυθμός, оно соотносится с движимыми предметами. «Это форма мгновенного становления, сиюминутная, изменчивая.»⁵³. Теперь понятно, что слово ῥυθμός как особый вид протекания (и вот здесь заметна связь с ῥέω) выражало такой порядок, который всегда изменяется.

М.Фуко и Р.Барт отмечают, что ритм стал одним из репрессивных категорий биополитики. Ритм приравнивается к режиму: режим питания, расписание/распорядок дня, биоритмы. Никаких становлений, ускользаний и

⁵² Бенвенист Э. Общая лингвистика.— М.: Едиториал УРСС, 2002 — с. 382

⁵³ Бенвенист Э. Общая лингвистика.— М.: Едиториал УРСС, 2002 — с. 383

протеканий, но строго закреплённая система работы⁵⁴. Против такой интерпретации выступает Ролан Барт и предлагает отказаться от слова ритм в пользу *rhythmos* как освобождённого от властных структур явления. Для того, чтобы объяснить, чем отличен ритм от *rhythmos*'а, Барт обращается к афонским монахам, у которых было представлено две формы жизни – киновия (кенобитники) и идиоритмия. Кенобитников иначе называют общинниками – это монахи, жившие в братстве, сообща. У них не было ничего своего, «даже своей рубахи не было, ибо всегда после стирки они получали чужую»⁵⁵. Из семи свободных искусств квадриум принадлежал общинникам (принадлежал в прямом смысле – они разделили права на искусства). Языков как правило не знали, но зато много занимались письмом. Павич отмечает, что именно общинники обладали «правом на литературный труд»⁵⁶.

Идиоритмиков иначе называют одиночками или особножителами. Они жили группами по 3-5 человек, однако не знали ни интересов друг друга, ни характеров, часто вообще не были даже знакомы друг с другом. Им было свойственно рисовать иконы, от чего они часто впадали в идолопоклонничество. Из семи свободных искусств идиоритмикам принадлежал тривиум. Они часто учили иностранные языки, были замечательными проповедниками, однако ничего не писали: они считали «слово писаное – тенью человеческого голоса, отображением речи на бумаге, являющимся лишь -напоминали они – семенем для борозды, которое высевается не ради того, чтобы насытить, но для того, чтобы украсить поле и порадовать глаз. Поэтому если и были писатели, друг друга они никогда не

54«Все слова для "труда" в европейских языках - латинское и английское *labor*, греческое *povog*, французское *travail*, немецкое *Arbeit* - означают исконно 'муку' в смысле причиняющего страдание и боль телесного усилия и имеют также смысл родовых мук. *Labor*, которому родственно *labare*, значит собственно "шатание под тяжестью"» Арндт Х. *Vita activa, или деятельной жизни* - СПб.: Алетейя, 2000 г. - с. 64

55 Павич. М. *Пейзаж написанный чаем*. // Перевод с сербского Н. Вагаповой и Р. Грецкой. - СПб.: Азбука, Амфора, 1998

56 Павич М. *Писать во имя отца, во имя сына и во имя духа братства*. Изд: Иностранная литература №6, 1998

читали.»⁵⁷.

Отличие общинников и одиночек можно выразить в их отношении к тишине-молчанию: «Ведь каждый идиоритмик молчит сам по себе, а кенобиты хранят свою общую тишину». Свое молчание, свой образ жизни, свои мысли – все это привлекает Барта и он отдает предпочтение идиоритмии.

Идиоритмики не являются в строгом смысле слова «одиночками». Они жили все-таки группами, однако эти группы уходили от больших репрессивных институций, вроде семьи или школы. Этот способ жизни-вместе философ называет «регулярно прерываемым одиночеством»⁵⁸, то есть для того, чтобы вступить в контакт с другим, нужно сначала научиться быть одиноким. Идиоритмия – это практика себя, обучающая жизни с самим собой, а значит и с другими. Человек находится в состоянии акедии, когда приходит к необходимости идиоритмии. Акедия в этом контексте – «когда невозможно более вкладываться в других, не вкладываясь одновременно в одиночество»⁵⁹. Примером такого «прихода к идиоритмии» служит Спиноза, который к концу жизни начинает жизнь одиночной жизнью в Ворбурге, общаясь с людьми по своему усмотрению. Или Хайдеггер, периодически уединявшийся в маленьком домике в Шварцвальде, и позволяющий иногда своим друзьям вроде Целана навещать его.

Уже было сказано выше, что молчание является инструментом идиоритмиков. Молчанием монах прислушивается к сердцу, где живет его ритм. (То же самое делали исихасты, только только вместо ритма у них Бог). Можно было бы сказать, что ритм есть нерелигиозный коррелят Бога в эпоху постмодерна. Точнее ритм мог бы им стать. «Любой орган имеет свой ритм,

⁵⁷ Павич. М. Пейзаж написанный чаем. // Перевод с сербского Н. Вагаповой и Р. Грецкой.- СПб.: Азбука, Амфора, 1998

⁵⁸ Барт Р. Как жить вместе: романтические симуляции некоторых пространств повседневности. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. – с. 49

⁵⁹ Барт Р. Как жить вместе: романтические симуляции некоторых пространств повседневности. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. – с. 73

но ритм не имеет органа и не является им; ритм – это взаимодействие. Он включает в себя различные локусы, но не является локусом; он – не вещь, не множество вещей и не простой поток. У него есть свой закон – регулярность; закон этот обусловлен пространством (его пространством) и отношениями пространства и времени.»⁶⁰. Раз каждая вещь обладает своим ритмом (а ритм, как мы помним, это форма – то, что индивидуализирует), то прислушиваться к своему ритму оказывается ничем иным, как познанием самого себя. «Познавай тот ритм, что в жизни человеческой сокрыт»⁶¹. Тезис Архилоха идентичен изречению на стенах храма Аполлона в Дельфах. Познать самого себя и услышать свой ритм – одно и то же. Когда ритм услышан, человек добивается того, что Делез называл «самосогласованностью»⁶² - состояние максимальной полезности, но не в утилитарном смысле, а в смысле адекватности человека и его природы.

Кажется подозрительно простым – жить одному и молчать, чтобы открылся ритм. Но кто из нас пробовал молчать годами, как это делали идиоритмики? Если онтология молчания не гарантирует обнаружения ритма, то точно способствует ему. Предположительно, когда только встаешь на путь прислушивания, то тогда начинает формироваться определенного рода знание – знание того, что делать дальше, чтобы ритм звучал четче. Ведь нет никакого «изначального» ритма, похожего на судьбу. Прислушивание к ритму всегда сопровождается одновременным его созданием. В этом смысле человек всегда музыкант.

Но вопрос еще в том, как сообщество людей, у каждого из которых свой ритм, может согласовываться? Немецкий философ Бернд Безел вводит понятие «синхронизации». Она возможна «через попадание в тот же самый ритм или развивая ритм, который может разделяться другими»⁶³. Это не

⁶⁰ Лефевр А. Производство пространства / Пер. с фр. — М.: Strike Press, 2015. — с.205

⁶² Делез Ж. Эмпиризм и субъективность. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза. — М.: ПЕР СЭ, 2001. — с. 339

⁶³ Bernd Bösel. Affective Synchronization, Rhythmanalysis and the Polyphonic Qualities of the Present Moment // Timing of Affect: Epistemologies of Affection, 2014 – p.344

говорит о том, что существуют люди с одинаковыми ритмами, но скорее с одинаковой высотой звуков. Такая синхронизация – не интервал с нуля тонами (прима), но унисон – мелодия, играемая разными инструментами в одной тональности. «Жизнь сообща предполагает эротизм слуха»⁶⁴, то есть нужно хотеть услышать ритм другого, или, как называет это Рэндалл Коллинз «ритмическое вовлечение»⁶⁵: определенная настроенность на сближение ритмов. Но, что очевидно из предыдущих рассуждений, для начала нужно найти свой ритм, чтобы суметь синхронизироваться с ритмом других, то есть только научившись быть одинокими, можно научиться взаимодействовать с другими.

Синхронизация – это такая сцепка двух ритмов, происходящая из воли. Какова идея такого рода воли? Почему есть желание синхронизироваться с другим? Первую версию нам предлагает Платон устами Аристофана в диалоге «Пир» (189с). Миф об андрогенах рассказывает нам о том, что наше сегодняшнее положение – это состояние обрубков. Состояние этих шаровидных существ из мифа – оно наша подлинная сущность. А жизнь наша сейчас по сути – это вечная Одиссея: попытка вернуться к самому себе, то есть к своей андрогенности. Выходит, что даже если человек встал на путь прислушивания к собственному ритму, то он услышит лишь часть оркестра, ведь вторая часть оркестра принадлежит второй половине андрогена. А значит только с другим возможна ритмическая полнота.

Барт, пожалуй, разделяет позицию Аристофана. Для него Единого как несоставного или неразделенного не существует. Адам, например, был рожден изначально одиноким, однако в его сущности уже была заложена потенция двоицы, которая актуализировалась при рождении Евы. Если эта «двоичная» природа человека не актуализируется, то человек остается недосказанным, недописанным, недоделанным. «Счастье – быть Одним, состоящим из двух.»⁶⁶

⁶⁴ Барт Р. Как жить вместе: романтические симуляции некоторых пространств повседневности. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. – с. 159

⁶⁵ Collins R. Interaction Ritual Chains. Princeton: Princeton University Press, 2004. P. 464.

⁶⁶ Барт Р. Как жить вместе: романтические симуляции некоторых пространств повседневности. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. – с. 182

Эта стратегия включает в себя много потенциальных фигур (вдохновитель, возлюбленный, наставник, партнер, современник и прочие). Однако нельзя не заметить явную трудность такого пути – чувство нехватки, порождаемое одиночеством. Ведь в этом случае одиночество есть промежуточный период между жизнью в буржуазном мире и счастьем со второй половинкой. Если остаться на пути отшельника, то никакой полноты, согласно Аристофану, не будет.

Но есть вторая стратегия, идущая от Сократа. Это тот герой, который, будучи среди людей, не имеет никакой второй половинки или нечто еще подобное. Он одинок, но когда речь идет об одиночестве Сократа, оно воспринимается с улыбкой. Ведь для него его одиночество – не нехватка, но полнейшая самосогласованность. Он нашел тот путь, в котором сам полностью выстраивают все ритмические конструкции без другого. Для Сократа его даимон есть тот самый ритм, который он сумел услышать и к чему он прислушивается регулярно. И нет никакого такого друга или товарища, чей голос был бы мощнее голоса Даймона. «Отсутствие другого и рассеивание его структуры не просто дезорганизуют мир, а наоборот, открывают возможность спасения.»⁶⁷, и под спасением здесь подразумевается определенная гигиена тела и ума от буржуазных конструкторов в пользу самосогласованности, но без того, чтобы спастись в другом.

Таким образом, мы видим как минимум две стратегии прислушивания к собственному ритму как разработки системы самовоспитания и гигиены.

⁶⁷ Делёз Ж. Логик смысла / Пер. с фр. Я.И. Свирского. — М.: Академически Проект, 2011. —с. 414

Заключение

Ситуация, в которой мы пребываем сейчас – это ситуация постмодерна в посткапиталистическом мире. Умер Бог, но его смерть «похожа на то явление, когда свет тысячелетия назад погасшей звезды еще виден, но при всем своем свечении оказывается чистой “видимостью”!»⁶⁸; умер пролетариат, о котором говорил Маркс и на которого он возлагал надежды.

Стратегии Маркса и Ницше открыли возможность появлению постмодерна, позволили расщепить субъекта, «освободить наши речи и действия, наши сердца и наслаждения от фашизма»⁶⁹, но человек остался в положении Беликова – в калошах и с зонтиком, скрюченный и скукоженный. Редуцированная чувственность – это проблема, которая еще не была поставлена. Поэтому всякие рассуждения о чувственности в контексте истории философии приводят к скрупулёзному собиранию крупиц, из которых можно было бы составить основу для категориального аппарата.

В работе была последовательно продемонстрирована данная проблематика. Все начинается с тела. Тело здесь представлено не только как носитель чувственности, не только как тело-порог, но и как самостоятельный предмет разговора. Исторически так сложилось, что о теле говорят в контексте души, ума, рассудка. Сложно сказать, кто именно был зачинателем «новой» традиции тела. Можно говорить о философии тела в контексте вышеназванных Ницше и Маркса, Фрейда и позднего Гуссерля. Но в постмодернистском смысле пожалуй первым стал говорить А. Арто: «Дав человеку тело без органов, ты освободишь его от всех автоматизмов и вернешь ему истинную свободу»⁷⁰. Арто задал пафос всей последующей традиции, определил интонацию, в которой речь о теле будет производиться: тело,

⁶⁸ Хайдеггер М. Европейский нигилизм. // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – СПб.: Наука, 2007, - с. 88

⁶⁹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари; пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. — Екб: У-Фактория, 2007, - с. 7

⁷⁰ Artaud A. Œuvres complètes, t.XIII. P., 1974, p.288—289.

которое мы имеем сейчас, автоматизировано, механизировано. Оно не актуализирует свой потенциал. Если угодно, тело не телесно.

Во многом благодаря Ж.Делезу теперь можно говорить о теле как о чем-то не вторичном. Мы чувствуем автоматизмы тела, «когда нам до смерти надоедает видеть своими глазами, дышать своими легкими, глотать своим ртом, говорить своим языком, думать своими мозгами, иметь анус, глотку, голову и ноги»⁷¹. Это чувство, если его не игнорировать, если к нему прислушиваться, становится точкой несогласия с буржуазно сконструированным телом. И мы вынуждены трансформировать чувственность. Опыты трансформации мы заимствуем из религии.

И, несмотря на то, что Бог умер, христианство оставило нам много полезных и серьезных теоритических и практических стратегий. Все начинается с практик молчания, которые помогают отстраниться от шума, в первую очередь от того шума, который мы сами каждый день воспроизводим. И в какой-то момент молчание начинает звучать: это звук собственного ритма. Чуткие люди смогут услышать его, некоторые смогут подключаться к этому ритму с относительной регулярностью, и только «брахманы» будут жить ритмично. Значит задача – стать брахманом постмодернистского типа, Орфеем XIX века: тем, кто может свой ритм услышать и создать.

Итак, мы показали в работе сжатое тело, влияние дискурсов власти на конституирование буржуазного тела и сложность преодоления этой буржуазной обертки. Далее были продемонстрированы ряд практик, которые иллюстрируют пути преодоления и перевоспитания редуцированной конфигурации чувственности. И здесь стоическая традиция заботы о себе как практики длинной в жизнь оказывается как никогда актуальной, ведь невозможно показать на законченный образ воспитанного человека, и забота о чувственности есть важный момент самосозидания.

⁷¹ Делез, Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Жиль Делез, Феликс Гваттари; пер. с франц. и послесл. Я. И. Свирского. - Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. – с. 250

Список литературы

1. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: «Coda», 1997.
2. Агамбен Дж. Нагота. – М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2014.
3. Агамбен Дж. Тела славы. // Агамбен Дж. Нагота. – М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2014
4. Арендт Х. Vita activa, или деятельной жизни - СПб.: Алетейя, 2000 г.
5. Барт Р. Как жить вместе: романтические симуляции некоторых пространств повседневности. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2016.
6. Батай Жорж Внутренний опыт / Пер. с франц., послесловие и комментарии С. Л. Фокина. — СПб.: Аксиома, Миф-рил, 1997.
7. Батай Ж. Из «Слез эроса» // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. - СПб.: Мифрил, 1994.
8. Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология: Пер. с фр. / Сост. С.И. Зенкин. - М.: Ладомир, 2006.
9. Бенвенист Э. Общая лингвистика.— М.: Едиториал УРСС, 2002
10. Бергсон А. Материя и память. СПб., 1914
11. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари; пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. — Екб: У-Фактория, 2007
12. Делёз Ж. Логик смысла / Пер. с фр. Я.И. Свирского. — М.: Академически Проект, 2011

13. Делез, Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Жиль Делез, Феликс Гваттари; пер. с франц. и послесл. Я. И. Свирского; науч. ред. В.Ю. Кузнецов. - Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. – 895 с.
14. Делез Ж. Эмпиризм и субъективность. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза. – М.: ПЕР СЭ, 2001.
15. Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. – СПб.: Алетейя, 2000. (Античная библиотека)
16. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А.Шичалина, 1997
17. Кант И. Критика чистого разума. – М.: Эксмо, 2012.
18. Кант И. К 19 Критика способности суждения. Пер. с нем. — М.: Искусство, 1994.
19. Лефевр А. Производство пространства / Пер. с фр. — М.: Streike Press, 2015
20. Лиотар Ж.-Ф. Возвышенное и авангард. Метафизические исследования. Выпуск 4. Культура.. –СПб.: Изд-во «Алетейя», 1997.
21. Лиотар Ж.-Ф. Anima minima. – СПб.; Москва: Machina, 2004.
22. Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Ad Marginem'93. М., 1994..
23. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М.: Государственное издательство политической литературы.
24. Мосс. М. Опыт о даре. – М.: Университет книжный дом. 2011.
25. Ницше Ф. Так говорил заратустра. – М.: Издательство АСТ, 2016
26. Павич. М. Пейзаж написанный чаем. // Перевод с сербского Н. Вагаповой и Р. Грецкой.- СПб.: Азбука, Амфора, 1998
27. Павич. М. Писать во имя отца, во имя сына или во имя духа братства? – Изд.Иностранная литература №6, 1998
28. Палама Г. Триады в защиту священно-безмолствующих. – М.: Канон, 1995.

29. Платон Сочинения в четырех томах. Т. 1-4 / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2006.
30. Подорога В. Феноменология тела. — М.: Ad Marginem, 1995.
31. Рансьер Ж. Разделяя чувственное. — СПб.: Издательство Европейского университета, 2007
32. Фрагменты ранних греческих философов / Изд. А. В. Лебедев. М., 1989. Ч. 1
33. Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002.
34. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. — СПб.: Наука, 2007.
35. Фуко М. История сексуальности-III: Забота о себе. — Киев: Дух и литера; М.: Рефл-бук, 1998.
36. Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. — М.: Ad marginem, 1999.
37. Фуко М. Технологии себя. // Логос. 2008. №65.
38. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Изд-во «Весь Мир», 2003.
39. Хайдеггер М. Европейский нигилизм. // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. — СПб.: Наука, 2007
40. Чехов А. П. Ч 56 Человек в футляре; Повести и рассказы./Худож. С. Алимов. — М.: Худож. лит., 1980.
41. Эвола Ю. Метафизика пола. — М.: Беловодье, 1996.
42. Artaud A. Œuvres complètes, t.XIII. P., 1974
43. Bernd Bösel. Affective Synchronization, Rhythmanalysis and the Polyphonic Qualities of the Present Moment // Timing of Affect: Epistemologies of Affection, 2014

44. Collins R. Interaction Ritual Chains. Princeton: Princeton University Press,
2004