

Р. В. Шамолин

Новосибирский государственный университет
ул. Пирогова, 2, Новосибирск, 630090, Россия
E-mail: nki-nauka@ngs.ru

ПРОИЗВОДСТВО, РАСПАД И ТЕЛО

Статья посвящена самоидентичности человека как проблеме его соотносительности с телом. Ведущей интенцией, через которую человек обретал смысловую ангажированность, выявляется интенция распада тела. Отказ от распада равнозначен отказу от смысла.

Ключевые слова: тело, неопределенность, ризома, производство, распад, drive, онтологический объем.

The paper is devoted to self-identity of man as the problem of his interrelationship with body. The intention of body's disintegration is the leading intention through which a man assumed meaningful engagement. Rejection of disintegration is equal to rejection of meaning.

Key words: body, uncertainty, rhizome, production, disintegration, drive, ontological extent.

Постмодерн можно охарактеризовать в различных контекстах, одним же из наиболее распространенных выступает контекст неопределенности как ацентрического состояния индивидуальных и общественных идентификаций. Неопределенность связана с бесконечным производством телесных и смысловых форм, не предполагающих ни фиксированного начала, ни завершения. Отсутствие предела у множющихся форм создает ризоматическую организацию пространства, в котором отсутствует смысловой центр. Нонфинализм ризоматической динамики предполагает отсутствие фактического завершения: ничего нельзя утратить, так как ничего не дано в качестве устойчивого факта; ничто не воспринимается в терминах устойчивой стратификации. Есть бесконечная заменяемость одних форм другими, постоянные переходы их друг в друга, так называемые «ризоматические разрывы». Фундаментом действительности оказывается производство, долженствующее обеспечивать синдром бесконечной заменяемости феноменов. Достижение смысла как последнего предела действительности оказывается невозможным ввиду пребывания этой действительности в качестве нескончаемого потока становления. Семантическое поле, предполагавшее когда-то измерения «цент-

ра», «глубины», «сущности», заменяется теперь пространством «знаковой прорывы».

В ризоматическом мире происходит трансформация и самого времени. Можно говорить о феномене его преодоления, об отмене космического временного цикла. Время преодолевается как структура, имеющая четкие пределы, которые в ризоматической динамике неактуальны. Время оказывается устаревшим измерением, и само бытие постмодерна свидетельствует о его относительности, как, например, скорость перемещения среди часовых поясов или же потеря естественного чередования времени суток в потоке искусственного люминисцента больших городов. Сюда же можно отнести современный культ воспроизводства здоровья как противостояние процессу изнашиваемости организма. Ориентиры на скорость и молодость оказываются своеобразным восстанием вещества против ограничений на разрастание вещественности, заложенных в космическом цикле.

Фундаментальное качество смыслового и временного пространства заключено в наличии *предела*, который обеспечивает необходимую расстановку элементов этого пространства вокруг осевого, сущностного фактора, задающего пространству концентрическое измерение. Такое измерение образуется динамикой приближения и уда-

ления элементов относительно того *предела*, что традиционно связывался с представлениями о сущности. Эта динамика есть инициатический цикл, в котором происходит качественная трансформация элементов по мере их нахождения относительно сущности. Трансформация предполагает утрату одного вида качества и вступление в иной его вид. Поэтому ведущей характеристикой смыслового и временного предела оказывается категория *утраты* или *распада*, посредством которой лишь и становится возможным выход к сущности. Инициатический цикл предполагает распад элементов пространства в качестве явленных во времени вещей и последующий их переход в сущностный режим бытия.

При доминации инициатического цикла производство вещей не отменяется, но подлежит корректировке: всякая вещь должна существовать для того, чтобы совершить в свои сроки переход в пространство сущностного, т. е. утратиться, умереть в качестве явленной вещи. То же касается и самих временных пределов, которые имеют смысл, лишь выступая кардинальными точками на пути к мета-временному. По выражению Н. Бердяева, *время есть эон в жизни Вечности* [1]. Отсюда следует, что производство как вещей, так и времени должно быть подчинено задаче *правильного распада*, которому подвергается все произведенное для того, чтобы удался переход в область «вечного», смыслового. Предел вещей напрямую связан с их конечностью, с их распадом в качестве вещей, вследствие которого они инициатируются в иной, уже не вещественный статус.

Отсутствие предела у вещей свидетельствовало, с позиций инициатического цикла, о их бессмысленности, неподлинности. Тенденция к их бесконечному размножению воспринималась как «дурной тон», «дурная бесконечность». В «смутные времена», когда известные инициатические пределы давали сбой и вещественное пространство предоставлялось само себе – ведущим мировоззренческим настроением был скепсис по поводу этой оставшейся без смысла размножающейся наличности. Таковы эпохи поздней античности и европейского барокко.

Однако смысловое пространство, за вход в которое вещи платят своим распадом – это пространство само не лишено вещественности. Эта вещественность виртуальна, но

ее элементы обладают вполне определенной, нуминозной телесностью, онтологическим объемом. Обитатели смыслового пространства есть мифологические и религиозные тела, в которых концентрируются интенции преходящих наличных тел. Нуминозная телесность есть искомое *Другое* наличных тел, их предел, в эросном тяготении к которому тела устремляются на путь инициатического распада. Традиционный метафизический мир – это мир телесный, даже если речь идет о таких глобальных телах, как *анейрон* или *пневма*. Если бы наличное тело не встречало на том конце инициатического цикла предел своего распада в качестве тела нуминозного, то распад длился бы бесконечно, т. е. был бы «дурной бесконечностью» перехода существования в несуществование. Такая бесконечность есть бытие в отсутствии сущности, т. е. бессмысленное бытие. На онтологическую необходимость существования того, что кладет предел вещественному распаду, указывает Фома Аквинский в своем третьем доказательстве бытия Бога.

Таким образом, смысловое поле человеческого мировосприятия связано с категориями: а) *тела*, которое эросно устремлено к *Другому Телу*; б) *распада*, который обеспечивает переход от наличного тела к телу нуминозному; в) *предела*, который задает инициатическую динамику наличному телу и провоцирует тело на приближение к *Другому Телу* посредством распада.

* * *

Основательные изменения в смысловом поле, обернувшиеся заменой этого поля на ризоматическую «знаковую прорву», имеют причину, как видится, в феномене *отказа от тела*. Такой *отказ* есть нечто противоположное *распаду* или *утрате*: последняя предполагает наличие того, что вследствие инициатической динамики подлежит переходу в *Другое* наличие, в онтологический объем. *Отказ*, изначально устраняя значимость тела, не имеет устремленности и к *Другому Телу*, а следовательно, не имеет и инициатической динамики. Но возникновению феномена *отказа* предшествует эпоха, когда *распад* был возведен в культ. Это эпоха модерна.

Сущность модерна заключена в проектирующем человеческом *creator*'е, который творит нечто из собственного ничто. Модер-

нистское ничто есть воля, черпающая в своей пустоте вдохновение; в этой пустоте зарождается эротическое тяготение к пределу, к сущности как к новой «обетованной земле», к новой Галатее. Однако, в отличие от премодернистского мифа, здесь Пигмалион не нуждается в покровительстве Афродиты, но оживляет сделанного голема своими, техническими средствами. Сущность модерна есть *сделанная* сущность; нарратив модерна не имеет мета-измерений и определяется персональным предпочтением, личной эротической игрой. И в отличие от премодернистского эроса, эрос модерна не достигает предельного исполнения; сделанная сущность не оказывается *последним пределом*, к которому приводит традиционный мифологический или религиозный инсайт. Волевое ничто не находит свое *Другое*, так как всякое спроецированное им виртуальное, интеллигибельное тело оказывается телом, произведенным самой волей по ее прихоти, и в силу качества прихоти не оказывается подлинным, онтологически существующим. Онтологический объем традиционного пространства мифа или религии заменяется сделанным филогенетическим объемом, реальность которого держится лишь на привычках «человеческого, слишком человеческого» представления. Волевой импульс creator'a не переходит в иное качество, как то предполагает премодернистский инициатический цикл, но возвращается обратно, к собственному ничто, в котором кипит неудовлетворенная бесконечность персональной прихотливости воли. Модернистский кодекс творчества вполне мог бы взять своим слоганом известные слова Макса Штирнера: «Ничто – вот на чем я построил свое дело» [5. С. 354].

Содержание модернистского волевого ничто наиболее полноценно отражено в ницшеанской категории «воли-к-власти», смысл которой в вечном самопреодолении, т. е. в переступании всех наличий, которые она создает и в которых видит свое скользящее отражение. Преступая их, воля в своем пафосе превосходства лишается всякого устойчивого наличия. Модернистское *identity* выражает себя в *пафосе недостижения*.

Пафос недостижения связан с ускользанием онтологического наличия *Другого*, экспликация в которое позволила бы воле пережить инициатический распад, пережить

исполнение эроса по переходе его в танатос. Ускользание этого наличия убеждает волю в бренности всех вариантов реализованности эросного желания, но одновременно субъект воли укрепляется в собственной ценности с каждым своим разочарованием в ценности наличного. Очередное преодоление формы удостоверяет волю в том, что никакая форма не может стать для нее искомым *Другим*, что волевая субъективность не имеет равного соответствия ни в пространстве феноменальном, ни в пространстве нуминозном. У субъекта воли, т. е. у человеческого creator'a растет осознание своей исключительности из мира как земных, так и метафизических тел. Причиной же незакрепленности воли ни за чем можно предполагать пока тотальную вовлеченность воли в состояние, которое мы обозначили как *drive*, т. е. возбуждение, испытываемое ею при *распаде*. Это возбуждение возникает в переживании момента, когда субъект воли утратил известную наличную форму, с которой некогда был отождествлен и сознание его зафиксировало этот момент как необусловленность ни одной из форм, как тотальную свободу, из которой воля может направиться к любой форме, которую сама пожелает сделать своей. Это *drive* от переживания своего потенциального всевластия и вседозволенности; в этот момент субъект воли проникается значением известной священной фразы: «Ибо сказано вам, что вы – боги». Это момент переживания, который так хотел остановить гетевский Фауст и на основе которого держится пафос всей германской классической музыки и философии.

Однако закономерным итогом *drive* оказывается столкновение субъекта воли с собственным телом как с последним условием, отделяющим его от полноценной необусловленности. Этот итог достаточно освещен в литературной традиции от трагедий Шекспира и Гете до русского классического романа с его образом «лишнего человека». Но, утрачивая формы мира и саму телесность, субъект воли вступает в апофеоз самоидентичности, ибо не достигая ничего, он максимально уверен в бытии того, кто ничего не достиг и ни с чем чужеродным себе не отождествился. Всякое устойчивое достижение, всякая отождествленность с формой воспринимается здесь как измена самому себе, своей пустотно-волевой природе. Распад формы

видится гарантом этой самоидентифицирующейся нетождественности. По М. Штирнеру: «Если я строю свое дело на себе, Единственном, тогда оно покоится на преходящем, смертном творце, который сам себя разрушает...» [5. С. 354].

В течение нескольких веков модернизм пронизан *пафосом недостижения* как гарантом самоидентичности субъекта. Этот пафос выражен в поэтизации смерти и вообще всякого рода расставания, лишения. Как говорит один из певцов *распада*, Гельдерлин: «Неужели мы уподобимся домашней птице, которая не смеет убежать со двора, потому что ее там кормят?» [3. С. 203].

Даже если отойти в сторону от иррациональных течений модерна, где пустотный субъективизм выражен наиболее рельефно, и обратиться к модерну рациональному, то и здесь мы встречаем самоидентичность, основанную на критическом снятии всех наличий для того, чтобы выйти на чистую, пустотную волю, тождественную мыслящему себя чистому сознанию: *cogito, ergo sum*. У рационалистов модерна также налично *пафос недостижения*, как и у его поэтов. Из *drive* распада вытекает отшельничество Канта и его болезненное ворчание по поводу тщетности всех человеческих реализаций. Он создает свое не имеющее онтологического объема Царство Целей и переносит возможность его осуществления в неопределенное будущее в силу все той же исключительности субъекта сознания и воли из всякого наличного измерения. Кантовский трансцендентальный субъект строится на интеллигибельном пафосе утраты тела в контексте как физики, так и метафизики. Отличие кантианского рационального *drive* от *drive* европейских романтиков состоит лишь в том, что последние акцентировали *распад* как лично пережитый и эстетически воспринятый акт, в то время как Кант сделал из *распада* мировой принцип и перевел романтическую индивидуальную драму в статус коллективного трагифарса.

Но подлинного размаха рациональный *пафос распада* достигает у Гегеля. Известно его классическое определение субъекта как соотносящейся лишь с собой и лиш-

ной определений негативности, которая может идентифицироваться не через себя непосредственно, но только через акт снятия с себя всякого наличного бытия [2. С. 161]. Телесный мир по своей сути есть самоуничтожение [Там же. С. 102], эту негативность обнажающее, а следовательно, подлинной субстанцией этого мира выступает смерть.

Наиболее радикальные интерпретации этих оснований принадлежат последнему гегельянцу А. Кожеву, который акцентировал тезис своего маэстро о том, что субъект (Дух) обретает истину, лишь обнаруживая себя в состоянии абсолютной разобщенности с объективным. И человек в своем высшем предназначении предстает здесь прежде всего как носитель этой разобщенности, разорванности; как носитель смерти. «...Человек – это смерть, живущая человеческой жизнью» [4. С. 162].

* * *

Как видится, неопределенность постмодерна есть прямой итог онтологического распада тел, которым так увлеченно занимался модерн. Но если последний акцентировал свое *identity* на самом акте утраты, в котором обнажается возбуждающая безосновность воли, то постмодерн делает акцентировку на последствиях этого акта, т. е. на утративших онтологический статус телах, на *симулякрах*. Эти бесконечно трансформируемые элементы ризоматического поля уже собственно не тела, но искусственно производимые атомы виртуального «тела без органов».

Список литературы

1. Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990.
2. Гегель Г. Работы разных лет // Философская пропедевтика. М., 1971.
3. Гельдерлин. Гиперон. Стихи. Письма. М., 1988.
4. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998.
5. Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков, 1994.

Материал поступил в редакцию 27.08.2007