

ЧАСТЬ IV

С УЛЫБКОЙ АВГУРА

Все глубокое любит маску; самые глубокие вещи питают даже ненависть к образу и подобию.

Ф. Ницше

Только если не скрываешь от другого, что маска есть маска, имеет смысл надеть ее.

К. Абэ

Введение фигуры *авгура* как некой экзистенциальной универсалии оправдано с той точки зрения, что она олицетворяет собой *modus vivendi*, позволяющий расщепленному субъекту прагматически восстанавливать целостность того символического порядка, в структурах которого он пребывает, и с бои в котором он периодически испытывает. Авгуры – прорицатели, которые, не веря в тайный смысл исповедуемого ими знания, тем не менее, шли навстречу общественным ожиданиям и действовали так, *как если бы* верили. Видеть в них банальных обманщиков, дурачащих наивных простаков, значит не понимать того, что правило авгура, его *modus agendi* предполагает сложное отношение к истине: «я знаю, что не владею истиной, но буду действовать так, *как если бы* ею владел». Искажение истины становится способом символического выживания, когда истины уже нет. Это, как нам думается, имел в виду Ж.Бодрийяр, когда писал, что «жить можно только идеей искаженной истины. Это единственный способ жить истиной. Иначе не вынести (потому именно, что истины не существует). Нельзя желать отбросить видимость (соблазн соблазнов). Нельзя допустить удачи подобной затеи, потому что тогда моментально обнаружится отсутствие истины. Или отсутствие Бога»¹.

Улыбка авгура – это метафора существования человека в социальном пространстве, когда истина утрачена, но взаимоотношения людей строятся на предположении (естественной установке), что истина существует, находится где-то рядом, кем-то высказывалась, высказывается и, если не сегодня, то завтра наверняка будет оглашена. Восстановление символического универсума, хотя и оплачивается ценой искажения истины, ценой ошибки, тем не менее, ведет к общественному согласию и, что немаловажно, позволяет жить.

¹ Бодрийяр Ж. Соблазн. – С.115.

Для авгура средством символического выживания становится *маска*, которая, с одной стороны, является формой укрытия в сфере частного, а с другой – формой публичного самообнаружения с целью игры по правилам социального окружения. Сущностью маски, таким образом, является двойственная функция *предъявления-сокрытия*. Имея две стороны – внутреннюю, обращенную к субъекту, и внешнюю, обращенную к сообществу или божеству¹ – маска указывает на двойственный статус субъекта. Она позволяет отделить собственное *Я* от директивных смысловых инвестиций со стороны других, учреждая дистанцию по отношению к обращенному наружу социально означенному и востребованному образу *Я*. Она открывает возможность трансгрессии за пределы социальных матриц в форме общественного лицедейства.

Для того чтобы оценить резоны игры под маской и увидеть в самой этой игре стратегию существования в модусе «как бы», необходимо обратиться к социальному бытию людей. Именно здесь, *в людях*, в совместном бытии-с-другими «собственное *Я*» раскрывается как социально сконструированный феномен. Трактовка объективной ошибки в качестве принципа *реконструкции* «собственного *Я*» не может быть предложена раньше, чем будет рассмотрена тема его социального конструирования.

Сама по себе эта тема не нова. В XX веке она на различные лады высказывалась многими авторами, прежде всего социологами и психологами, разработчиками различных концепций социализации личности, такими, как У.Джеймс, Ч.Кули, Дж.Мид, И.Гофман, П.Бергер и Т.Лукман, Р.Лэйнг, Р.Харре и другие. Не ставя перед собой задачи всеобъемлющего раскрытия концепций социального конструирования *ego*, рассмотрим ряд положений, имеющих принципиальное значение для понимания механизмов его де- и реконструкции. Прежде всего, такое значение вышеназванные авторы придают конститутивной роли Другого, в определенном смысле являющегося конструктором «собственного *Я*».

¹ Как в случае ритуальной маски.

Глава 1

Другой и социальное конструирование «собственного Я»

Totus mundus agit histrionem
(*Весь мир лицедействует*)

Конститутивная роль Другого

Говоря о том, что «в некоторых отношениях человек напоминает товар»¹, Маркс имел в виду способность одного человека быть представленным в форме другого. Другой играет ту же роль «всеобщего эквивалента», что и стоимость товара. Таким образом, Маркс первым указал на возможность понимания человека в качестве продукта социального (символического) обращения, аналогичного движению товара. Однако для большинства сторонников идеи конструирования *Я* в процессах социальной коммуникации наиболее авторитетной фигурой является родоначальник символического интеракционизма Дж.Мид. Согласно Миду, предпосылкой возникновения эго-идентичности (*self*) является «окольный путь через других». На этот окольный путь указывал еще Л.Фейербах, говоря, что «истина обращается к нам от лица другого, а не от лица нашего собственного Я»². М.Бубер рассматривал *Я* как элемент единого *Я-Ты* отношения³, а Ж.-П.Сартр утверждал: «Я являюсь для себя только как чистая отсылка к другому»⁴. Наконец, у Левинаса это относительность и взаиморасположенность *Я* и Другого приобретает

¹ Маркс К. Капитал. Т.1. – С.52.

² Фейербах Л. Фрагменты к характеристике моей философской *curriculum vitae*. – Соч.: В 2 т. – Т.1. – М.: Наука, 1995. – С.176-177.

³ Бубер М. Я и Ты // Квинтэссенция: Филос. альманах, 1991. – М.: Республика, 1992. – С. 294-370.

⁴ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. – С.283.

абсолютный характер¹. Поскольку *Я* и Другой – это отдельная и большая тема, нас будет интересовать лишь тот ее аспект, в котором *Я* раскрывается как эффект социального конструирования.

Развивая высказанную Марксом мысль о зеркальном отображении взаимодействующих субъектов, Мид формулирует «теорию ожиданий», суть которой сводится к следующему. Субъект, вступающий в отношения с другими, смотрит на себя глазами других и судит о себе по реакции других. Он идентифицирует себя с ожиданиями и установками других, часть которых играет особую роль в этом процессе, так как обладает особым статусом «значимого другого». Для ребенка это, в первую очередь, круг взрослых (родственников), под влиянием которых он совершает первые шаги социализации. Социализация описывается Мидом как процесс реализации социальных ожиданий, в основе которого лежат два механизма: принятие ролей *значимых других* и интернализация обобщенного образа другого. В процессе социализации ребенок не только осваивает мир социальных значений, но и узнает о самом себе, присваивая себе относительно устойчивый образ. Идентифицируя себя с ожиданиями значимых других, ребенок впервые формирует собственную идентичность, которая отражает отношение к нему других людей. По мере расширения круга других и разнообразия опыта общественных ожиданий у ребенка формируется образ обобщенного другого², идентификация с которым позволяет ему занять рефлексивную позицию и тематизировать себя, смотря на себя глазами других как бы со стороны. «Непосредственный результат принятия роли другого заключается в возможности контроля личности над собственными реакциями», – пишет Мид³.

Принятие роли другого и интернализация *обобщенного другого* приводят к тому, что на месте *Я* оказывается другой в силу того, что сам субъект, в свою очередь, занимает место другого. Такая «перемена мест» является по существу условием самоидентично-

¹ См.: Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. – СПб.: Высш. религиозно-философская шк., 1998.

² Мид дает такое определение: «Организованное сообщество (социальную группу), которое обеспечивает индивиду единство его самости, можно назвать обобщенным другим». – Мид Дж. Яз и Я // Американская социологическая мысль: Тексты. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С.228.

³ Цитируется по: Абельс Х. Интеракция, идентификация, презентация. Введение в интерпретативную социологию. – СПб: Алетейя, 1999. – С.27.

сти. Однако обусловленность *Я* интернализированным образом другого, по Миду, не является тотальной. В личности сохраняется остаток, не поддающийся социализации, являющийся инстанцией ее индивидуальных и творческих проявлений. Для обозначения этих двух структурных элементов личности или, лучше сказать, инстанций в субъекте, Мид использует непере译имую на русский язык терминологическую оппозицию *I* и *Me*.

Имея одно лексическое значение (*Я*), эти термины выполняют различную грамматическую роль в английском предложении¹. Например, в предложении «*I know this is me*», второе *Я* употребляется как «объектный» (денотативный) термин, в то время как первое *Я* – в качестве речевого индекса, служащего для пометки речевого акта обстоятельствами его совершения. Как сообщает Х.Абельс, существует множество неудачных попыток перевода этих терминов, в связи с чем сам предлагает следующее решение: *I* выражает спонтанное начало в личности, «импульсивное *Я*», а *Me* – рефлексивный образ, «рефлексивное *Я*»². К этому можно добавить, что логико-грамматический смысл мидовской оппозиции, возможно, лучше бы передавало гуссерлевское различие *интенционального* и *предметного* полюсов *Я* (хотя бы в силу того, что оно имеет строгое логическое обоснование). Но такая оппозиция не улавливала бы важную смысловую особенность необходимого Миду разграничения: если *Me* выражает *социальное Я* субъекта (его социальное измерение), то *I* – ускользающий от социализации остаток. Социальное *Я* (*Me*) – то, что субъект в качестве (*I*) воспринимает под воздействием социального окружения³.

Если обратить внимание не столько на грамматическую роль местоимения «я» (*I*), сколько на так называемую «глубинную» или «логическую» грамматику высказываний от первого лица, то выясняется, что в ряде случаев это местоимение по сути имеет статус третьего лица (используется в значении третьего лица). Так, по мнению оксфордского философа Р.Харре, в предложениях типа «я (1) думаю, что я (2)...» второе *Я* (*Я* подчиненных предложений) имеет логическую грамматику психологических утверждений от

¹ Аналогичное грамматическое различие во французском языке существует между формами *Je* и *Moi*.

² Абельс Х. Указ соч. – С.37-38.

³ Mead G. *Mind, self and Society: from the standpoint of a social behaviorist.* – Chicago: University of Chicago Press, 1967. – P.173.

третьего лица. Второе *Я* здесь предполагает «мы» или *обобщенного другого* в том смысле, что *я* приписываю себе некоторое ментальное состояние так же, как *ему* или *ей*¹. Для того, чтобы понять суть дела, не вдаваясь в весьма сложные нюансы этой «глубинной» грамматики, приведем в качестве примера несколько абсурдное предложение. Если бы, к примеру, мы услышали высказывание типа «я полагаю, что я чувствую боль», то у нас вполне закономерно возникнул бы вопрос «кто чувствует?», ибо «глубинная» грамматика подобного предложения характеризует психологическое состояние третьего лица: «я думаю, что *ему* (*ей*) больно». Уже приводившееся нами высказывание студента «мне (1) кажется, что меня (2) нет» вызывает столь же законный вопрос «кому кажется?» именно потому, что *Я* подчиненного предложения имеет логико-грамматический статус, отличный от *Я* главного, а именно: носит характер признания (сомнения) относительно публично явленной личности. Несколько неуклюжее высказывание, которое в обыденной речи характеризует момент произвольного узнавания «вот *он* я», есть непосредственное выражение данной идентификации с третьим лицом.

Присвоение собственного образа и идентификация с ним (*Me*) осуществляется на основе ожиданий, поведенческих реакций, побуждений, ценностных установок другого – словом, значимой для данного общества системы смыслов, вещей и их значений. Еще У.Джеймс считал, что в основе формирования идентичности «собственного *Я*» (*Me*) лежит акт присвоения. По его определению, *Me* («меня») – это общий итог того, что человек может назвать своим, включая не только его тело и психические силы, но и все принадлежащее ему: одежду, дом, жену, детей, предков и друзей, репутацию, творческие достижения, имущество и денежные сбережения². Как уже отмечалось выше, в качестве означающих «собственного *Я*» может функционировать любое сформированное социумом содержание: от ревущей мотоциклетки или музыки из окна до «нежного» геля или тефалевой сковородки. Пока есть модус обладания, есть *Я* в смысле «собственного» и берущего в собственность³. Художественной иллюстрацией приобретения идентичности через

¹ См.: Harré R. Op. cit. – P.147-163.

² Джеймс В. Научные основы психологии. – СПб., 1902. – С.136-137.

³ См. об этом: Кули Ч. Социальная самость // Американская социологическая мысль: Тексты. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С.324.

присвоение является новелла Кафки «Превращение». Примечательно то, что ее герой, превратившись в чудовищное насекомое, опознает в качестве насекомого именно *себя*. То обстоятельство, что Грегор Замза, проснувшись утром, обнаружил *себя* *насекомым*, а не просто обнаружил *насекомое*, говорит о том, что даже на фоне столь радикального кризиса телесной идентичности при определенных условиях формация «собственного Я» способна сохраняться¹. В этой новелле таким условием является постоянное обращение домочадцев к герою через закрытую дверь. Интерпелляция со стороны других ситуативно восстанавливает распадающуюся идентичность Грегора Замзы. Он есть то, что он есть, до тех пор, пока за стеной звучит «хор» других. Как пишут П.Бергер и Т.Лукман, чтобы индивид мог сохранять идентичность, основанную на «доверии к тому, что он думает о самом себе, каков он есть», индивиду требуется подтверждение этой идентичности со стороны других: «Это предполагает, что индивиду нравится подтверждаемая идентичность»². И далее: «Значимые другие являются главными агентами поддержания субъективной реальности в индивидуальной жизни. Менее значимые другие функционируют как своего рода хор»³.

В отсутствие такого конституирующего окружения субъект вполне может оказаться бабочкой, которой снится, что она Чжуан Цзы, которому снится, что он бабочка. В обычных случаях возникающее во сне смещение субъекта и объекта идентификации устраняется сразу же после пробуждения, т.е. как только мы становимся способными занять рефлексивную позицию по отношению к себе, иначе говоря, взглянуть на себя глазами Другого. Если согласиться с мыслью Ж.Делеза относительно того, что внутренняя жизнь личности обусловлена наличием *априорной структуры другого*⁴, то можно себе представить, каковы должны быть последствия кризиса этой структуры для идентичности «собственного Я». О последствиях «пропажи» или, как говорил Лакан, «просрочки другого» мы скажем чуть позже, сейчас же необходимо подчеркнуть, что иден-

¹ По мнению В.Хесле, «тело не является абсолютным условием – достаточным либо необходимым – личностной идентичности». – Хесле В. Указ. соч. – С.113.

² Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. – С.244.

³ Там же. – С.245.

⁴ См.: Делез Ж. Мишель Турнье и мир без другого // Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*.

тификация субъекта с ожиданиями, установками и требованиями других образует социальное измерение личности, в котором последняя функционирует как фикция и своего рода «социальная вещь».

При том, что субъект в процессе социализации стремится удовлетворить ожидания Другого, полная его идентификация с социально сконструированным образом себя (что Лакан, кстати, считал признаком глупости¹) – случай достаточно редкий. В современном обществе непосредственно и в полной мере отождествлять *Я* и разыгрываемую социальную роль может, пожалуй, только инфантильный персонаж, в котором субъект и объект фантазма уравниваются. Согласно мидовской топике, социально зрелый субъект характеризуется несовпадением и диалектическим противоречием инстанций *I* и *Me*. Это же подчеркивают и его сторонники в этом вопросе П.Бергер и Т.Лукман. С их точки зрения, для «успешной социализации» в сложно стратифицированном сообществе – сообществе, предлагающем субъекту довольно широкий спектр ролей, с которыми он мог бы идентифицироваться, – интернализация установок *значимых других* является необходимым, но не достаточным условием. В отличие от «первичной социализации», связанной с усвоением установок *значимых других* и интернализацией образа *обобщенного другого*, «вторичная социализация» связана с выработкой способности к произвольному выбору и смене ролей, что может вступить в противоречие с результатами «первичной социализации»². Если нацеленная на формирование «нормальной» идентичности первичная социализация требует от субъекта признания обобщенной модели реальности, созданной другими, то на этапе

¹ См.: Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – С.53.

² При этом авторы полагают, что социализация достигает максимального успеха в *традиционных обществах* «с очень простым разделением труда и минимальным распределением знания». В этих обществах результаты первичной и вторичной социализации практически совпадают, и «идентичность оказывается в высокой степени профилированной – в том смысле, что она целиком представляет ту объективную реальность, в которую она помещена. Проще говоря, каждый чуть ли не *является* тем, за кого его принимают. В таком обществе идентичности легко узнаваемы, как объективно, так и субъективно» – Бергер П., Лукман Т. Указ. соч. – С. 264-265.

вторичной социализации «индивид может интернализировать различные реальности без идентификации с ними»¹.

Последнее обстоятельство имеет для нас особый смысл, поскольку, как мы полагаем, авторы «Социального конструирования реальности» весьма близко подходят к идее конструирования на основе принципа *als ob*. Приведем в качестве аргумента отрывок из заключительной главы.

«...При появлении альтернативного мира во вторичной социализации индивид может осуществить выбор в его пользу манипулятивным образом. Здесь сложно говорить о "холодной" альтернации. Индивид интернализирует новую реальность, но вместо того, чтобы сделать ее своей реальностью, он пользуется ею для специфических целей. Так как это включает исполнение определенных ролей, он сохраняет по отношению к ним субъективную дистанцию – он целенаправленно и произвольно "надевает" их на себя. При широкой распространенности этого феномена институциональный порядок в целом принимает характер сети взаимных манипуляций.

Общество, в котором расходящиеся миры становятся общедоступны, как на рынке, содержит в себе особые сочетания субъективной реальности и идентичности. Растет общее сознание релятивности всех миров, включая и свой собственный, который теперь осознается, скорее, как один из миров, а не как Мир. Вследствие этого собственное институциональное поведение понимается как "роль", от которой можно отдалиться в своем сознании и которую можно "разыгрывать" под манипулятивным контролем. Например, аристократ теперь уже не просто является аристократом, но играет в аристократа и т.д. Эта ситуация имеет куда дальше идущие последствия, чем возможность для индивидов играть роль того, кем его не считают другие. Игра теперь идет с ролью того, кем его считают, но только совершенно иным образом. Подобная ситуация все в большей мере типична для современного индустриального общества. Но она далеко выходит за пределы нынешних рассуждений и требует дальнейшего анализа этой констелляции посредством социологии знания и социальной психологии»².

Выделим в этой цитате три интересующие нас мысли. Первая состоит в указании на дистанцию между субъектом и социальной

¹ Бергер П., Лукман Т. Указ. соч. – С.278.

² Там же. – С.278-279.

ролью-маской, разыгрываемой «под манипулятивным контролем». Вторая и, пожалуй, наиболее интересная мысль заключается в том, что под маской может разыгрываться не какая-то «чуждая» субъекту «ложная» роль, а та, которая уже признана и легитимирована обществом. Характер этой ролевой дистанции может быть задан следующим образом: «Вы хотите видеть во мне прорицателя (авгура)? Что ж, я буду таковым». Наконец, третье положение состоит в том, что подобная констелляция субъективности и идентичности (играю сам себя) характеризуется как «все в большей мере типичная» для современного индустриального общества и потому требующая «дальнейшего анализа». К этому мы бы добавили только то, что современная постиндустриальная цивилизация с ее гиперкоммуникацией и виртуализацией форм жизни создает гораздо большие возможности для перераспределения ролей и социального лицедейства, чем общество индустриальное, причем в таких констелляциях «собственного» и «несобственного», «внешнего» и «внутреннего», которые вообще не могут быть аутентично описаны на основе классической оппозиции «истинного» и «ложного».

В качестве примера сошлемся на ряд новейших телевизионных проектов типа «За стеклом»¹. Идея последнего заключалась в том, что изолированные от внешнего мира участники игры «живут своей жизнью», в то время как телезритель посредством множества скрытых телекамер имеет возможность подглядывать за всеми, в том числе и самыми интимными и табуированными подробностями этой жизни (в идеале передача ведется в прямом эфире и без купюр). Поскольку игра идет на выбывание тех игроков, которые наименее симпатичны зрительской аудитории, то, разумеется, что каждый из участников стремится разыгрывать ту роль, которую он считает наиболее удачной с точки зрения зрительских предпочтений (симпатии определяются путем голосования). Согласно нашей гипотезе, финальная фаза «жизни за стеклом» примечательна одним весьма любопытным поворотом, который мы усматриваем в том, что те игроки, которые наиболее трудно переносили асимметрию между социально предписанной идентичностью и «реальной» идентичностью, в определенный момент времени начали *играть в себя*. Любопытно и то, что именно они в итоге получили зрительское признание. В пользу того, что победители именно играли в се-

¹ Телевизионный проект канала «ТВ-6», демонстрировавшийся в конце 2001 г.

бя, а не вели себя «естественно», как это могло бы казаться на первый взгляд, говорит то обстоятельство, что участники данного проекта долгое время жили в ограниченном пространстве под тотальным надзором зрительской аудитории, будучи прекрасно об этом осведомлены. А именно в такой ситуации возможны самые «неожиданные» сочетания *моего* и *не моего*, *своего* и *чужого* (но тоже *собственного*) – иными словами, всевозможные смещения и замещения в конstellляции значений «собственного Я».

Подобные эксперименты (если таковыми их считать) могут быть интересны не только для психологов и социологов, но также и для феноменологов. Прежде всего, в плане описания Я как конstellляции разнообразных феноменальных признаков: *подлинного* и *игрового-во-мне*, *актера* и *зрителя-во-мне*, *шпиона* и *контрразведчика-во-мне*, *я-в-театре* и *театра-во-мне* и т.п. Сочетание фигуры телевизионного нарцисса, купающегося во взглядах телеобъективов, с ненасытным вуайеризмом зрителя, будучи спроецированным на внутреннюю сцену самопредставления, дает нам новый тип человека – *homo spectens*, жизнь которого становится все менее отличима от сцены и все больше напоминает один сплошной, прерываемый лишь сном, перформанс. Даже если и считать сказанное гиперболой, тенденция нарастающего вуайеризма и инсценировки социального действия требует серьезного исследования. Эпиграфом к такому исследованию вполне могли бы стать слова: *лицедействовать и лицезреть нам приходится чаще, чем надзирать и наказывать*¹.

В этой связи будет нелишним остановиться на вопросе о некоторых способах представления себя другим в повседневной жизни. С точки зрения такого знатока общественного лицедейства, каковым по общему признанию является И.Гофман, повседневная инсценировка и представление (*performance*) «собственного Я» другим является необходимым условием социальной коммуникации. Концепция Гофмана интересна тем, что в ее основе лежит эмпирически обоснованное положение о том, что между субъектом и разыгрываемой им ролью существует дистанция, обусловленная характером общественных взаимосвязей.

¹ Парафраз высказывания А.Секацкого «"шпионить" и "обезвреживать шпиона" нам приходится чаще, чем надзирать и наказывать». – Секацкий А. Шпион и разведчик: инструменты философии // Секацкий А. Три шага в сторону: Роман. Эссе. – СПб.: Амфора, 2000. – С.170.

Мистификация и ложный перформанс

Понятие *ролевой дистанции* в концепции Гофмана описывает стратегию поведения индивида, который стремится соответствовать общественным ожиданиям и в то же время осознает асимметрию, разлом между «внутренним» и «внешним» планами самопредставления. Причину того, что люди пытаются казаться не тем, чем они являются «на самом деле», Гофман усматривает в частичном несоответствии того, чем субъект является для себя, и тем, как он предположительно видится с точки зрения других (т.е. несоответствием в рамках воображаемой идентификации). Для того чтобы коммуникация была успешной, индивид должен оправдывать ожидания других. Но поскольку социализированный субъект, как правило, сложно переживает свою идентичность, он должен контролировать ту часть своей индивидуальности, которая является его социальным лицом или, как предпочитает говорить Гофман, *фасадом (front)*. «Такого рода контроль над частью индивидуальности восстанавливает симметрию коммуникационного процесса и подготавливает сцену для своеобразной информационной игры – потенциально бесконечного круговращения утаиваний, лживых откровений, открытий и переоткрытий»¹.

Примером такой игры может служить взаимное подыгрывание стигматизированной личности и окружающих ее «нормальных» людей, когда те делают вид, что не замечают физической или социальной ущербности индивида, а первый делает вид, что не замечает, что они делают вид, что не замечают. В итоге обе стороны пытаются ввести друг друга в заблуждение относительно того, что *стигмы (нехватки) не существует*, что и является залогом успешной социальной коммуникации. Позитивным результатом такого взаимного подыгрыша является видимый «рабочий консенсус», который Гофман определяет как «своего рода *modus vivendi* во взаимодействии»².

Важно заметить, что успешному коммуникативному процессу способствует то обстоятельство, что субъекты ведут себя так, *как если бы* не существовало никакой асимметрии между *Я* и испол-

¹ Гофман И. Представления себя другим в повседневной жизни. – М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000. – С.39-40.

² Там же. – С.41.

няемой ролью. Принцип такой *ролевой идентичности* Гофман называет «верой в исполняемую партию». При том, что характер исполняемых партий и соответственно ролевой идентичности имеет широкий спектр (от «совершенно честных» до «фальшивых» исполнений, разыгрываемых либо с «искренней» верой в исполняемую партию, либо с цинической отстраненностью), во всех случаях имеет место различие между «внутренним» и «внешним» (фронтальным) *Я* – различие, которое так или иначе известно социальному актеру и к тому же симптоматически читаемо внимательным наблюдателем.

Представление себя другим в повседневной жизни, по Гофману, осуществляется посредством двух видов знаковой активности: это произвольное самовыражение, которым субъект «дает информацию о себе, и непроизвольное самовыражение, которым он *выдает себя*»¹. Если первое осуществляется на символическом уровне, то второе, по всей видимости – на симптоматическом. Однако, как показал анализ феномена самоиндугирования, в случаях избыточного знакового самовыражения и настаивания на «собственном *Я*» эти два вида могут совпадать: гиперактивное представление себя в определенном свете само уже есть симптом того, что субъект испытывает неполноту идентичности и таким образом выдает себя именно тем, что в указанном смысле дает информацию о себе (произвольным образом позиционирует себя).

Как социолога Гофмана прежде всего интересовали *типы* социальных инсценировок, в особенности такие, как *ложное представление* и *мистификация*. Последние фактически отличаются от обычных «рутинных» инсценировок лишь тем, что могут иметь социально неодобряемые последствия, главным из которых является подрыв доверия к исполняемым ролям. Однако в целом ряде случаев сознательное введение в заблуждение может быть социально легитимированным действием, что зависит от множества факторов (возрастных, половых, профессиональных, классово-сословных, культурных и т.п.). Например, одна и та же роль «маленькой девочки» может иметь различную социальную оценку в зависимости от реального возраста «актрисы», ее социального статуса, равно как и статуса окружающих, их терпимости, и наконец, тех целей, которые

¹ Гофман И. Указ. соч. – С.34.

преследует сама исполнительница данной роли¹. Хотя Гофман и говорит об обмане как об особом типе социального перформанса, он не предлагает сколько-нибудь ясных критериев, с помощью которых можно было бы отличать «добросовестное» актерство от «недобросовестного». По всей видимости, имея в виду то, что сами эти критерии являются продуктами социального конструирования, Гофман замечает, что «само социальное определение обманного исполнения ролей не отличается последовательностью»². И дело не только в размытости социальных критериев: по сути, любая манипуляция с ролью так или иначе сопряжена с производством иллюзии, обманом или мистификацией при участии как исполнителя, так и заинтересованной в этом аудитории. Проблема, следовательно, не в том, что какие-то роли сопряжены с обманом, а какие-то – нет, а в том, что часть из них легитимирована сообществом, а другая нет. Это значит, что проблема различения «ложных» и «истинных» исполнений является в большей степени моральной, нежели социологической.

Социальную опасность ролевых мистификаций и фальшивых представлений Гофман усматривает в подрыве веры исполнителей в социально признаваемые виды перформанса. Последнее означало бы многочисленные сбои фронтальной коммуникации индивидов и, как следствие, нарушение порядка повседневных взаимодействий. Причем негативный эффект, связанный с утратой доверия к исполняемым в социуме стандартным партиям, прямо пропорционален мастерству ложного исполнения. Гофман замечает: «Парадоксально, что чем удачнее исполнение обманщика приближается к реальному образцу, тем сильнее это может нас напугать, ибо компетентное выступление кого-то, кто оказался надуvalой, может подорвать присущую человеку веру в существование определенной моральной связи между авторитетностью законных социально признанных полномочий на исполнение определенной роли и способностью играть ее»³. К.Кастанеда описывает случай, когда его учитель, простоватый босоногий индеец, представ однажды перед ним в образе состоятельного и элегантного джентльмена, поверг его в состояние

¹ В романе М.Кундеры «Бессмертие» молодая, но опытная Беттина искусно исполняет роль «маленькой девочки» для того, чтобы облегчить себе «доступ к телу» стареющего Гете.

² Гофман И. Указ соч. – С.93.

³ Там же.

почти животного страха. Поразительным был не столько внешний вид учителя, сколько безукоризненная мистификация роли, подрывающая веру в саму возможность различать на уровне повседневных взаимодействий фальшивое и подлинное исполнение.

«Ни один из его поступков никогда не приводил меня в такое смятение. Не столько сам факт, что он носит костюм, был таким пугающим для меня, сколько то, что дон Хуан был при этом действительно элегантным. Его ноги были юношески стройными. Казалось, что ботинки сместили точку его равновесия, и его шаги стали более длинными и твердыми, чем обычно.

– Ты носишь костюмы всегда? – спросил я.

– Да, — ответил он с очаровательной улыбкой. – У меня есть и другие, но я не стал сегодня надевать другой костюм, потому что это испугало бы тебя еще больше.

Я не знал, что и думать. Я чувствовал, что прибыл к концу своей тропы. Если дон Хуан может носить костюмы и быть в них элегантным, то все возможно»¹.

Тот же эффект смятения и страха вызывали некоторые эксперименты Г.Гарфинкеля, нарушавшие структуру повседневного строения реальности именно тем, что подрывали доверие субъектов к исполняемой роли. В глобальном масштабе ситуация тотального недоверия и взаимной подозрительности – это чрезвычайно редкое явление, характеризующее скорее кризис общественной системы в целом, нежели ее стабильное состояние. Однако высокий «социальный заказ» на мастерское перевоплощение (от искусства пантомимы и имитирующей пародии до карнавальных празднеств и собирающего зевак шоу трансвеститов), легитимация определенных его видов – свидетельство того, что существует потребность находиться у «опасной черты», за которой простирается сфера социально-ролевой реверсии, соблазна игры и обратимости. В качестве примера социально приемлемой формы фальшивого представления Гофман рассматривает ролевую стратегию, допускающую презумпцию благонамеренного обмана: «Умелые имитаторы, с самого начала готовые признавать шутовскую несерьезность своих намерений, по-видимому, указывают один из путей, каким можно "про-

¹ Кастанеда К. Сказки о силе. Второе кольцо силы. – Киев: София, 1992. – С. 164.

скочить" сквозь заградительную сеть таких общественных страхов»¹. Какими бы ни были другие возможные пути «проскакивания», их общее направление, по нашему убеждению, возможно благодаря модусу действия (*modus operandi*) *als ob*. «Шутовская несерьезность» является практическим осуществлением принципа объективной ошибки, устанавливающей ролевую дистанцию, и предполагающей сложную идентификацию, обусловленную способностью субъекта видеть себя со стороны: *себя в другом* и *другого в себе*. Отличая себя от исполняемой роли, субъект спасает собственную индивидуальность, но в определенном смысле изменяет ожиданиям других. И наоборот, стремясь соответствовать этим ожиданиям, он изменяет себе. Имея в виду последнее, П.Бергер и Т.Лукман пишут: «Вероятно, все люди, будучи однажды социализированными, являются потенциальными "предателями самих себя"»².

Важно понять, что столь сложное социальное конструирование «собственного Я» имеет, по мнению Гофмана, общественно необходимый характер. Эта необходимость связана с тем, что социальное взаимодействие на уровне повседневности, как это уже показали представители феноменологической социологии А.Шюц, П.Бергер и Т.Лукман, обусловлено *совместным запасом знаний*, образующимся на основе механизмов *типизации* и *идеализации*. В то же время совершающаяся таким образом социализация, как следует из теории инсценировок Гофмана, создает проблему утраты субъектом «своего лица», которая и разрешается путем установления ролевой дистанции. Лукавая ухмылка (фига в кармане) при исполнении социальных ролей означает претензию субъекта на частное пространство и в то же время готовность идти навстречу общественным ожиданиям. Именно это отличает искусственного в лицедействе актера от социального профана, лишь симптоматически обнаруживающего трещину в себе. В этой связи заслуживает внимания и то, что социальная зрелость субъекта фактически описывается Гофманом как способность «правильно» (легитимно) исполнять партию и оценивать (держат) ролевую дистанцию. Лукавая улыбка в отличие от «звериного оскала» того, кто искренне верит в истинность исполняемой партии, являет нам готовность жить

¹ Кастанеда К. Сказки о силе. – С. 164.

² Там же. – С.274.

с мыслью, что противоречия в символической системе неискоренимы. Если согласиться с мыслью Жижека, Альтюссера и Лакана и признать факт нехватки, конституирующий как социальное, так и личностное бытие субъекта, то любовь к театральным постановкам необходимо понимать как симптом того, что общество нуждается в легитимированном самообмане как способе достижения социального компромисса.

По всей видимости, не случайным является то, что более высокую способность к социальному компромиссу на основе перформанса при прочих равных условиях обнаруживают именно стигматизированные личности – люди, отмеченные нехваткой или, как обычно принято говорить, люди с социально дискриминированными качествами. Очень часто социально ущемленные индивиды или люди с физическими недостатками вынуждены вести себя так, *как если бы* они были нормальными членами общества. В целом ряде случаев такая расщепленная идентичность вынуждает субъекта более сложно структурировать дистанцию по отношению к исполняемой роли, которую от нее обычно ожидают «социально полноценные» существа. Возьмем типичный случай «сочувственного» отношения к инвалидам. Когда, к примеру, люди делают вид, что не замечают уродства (стигмы) инвалида, они предполагают, что таким образом лишают его стигмы. Вся сложность, однако, состоит в том, что «изгнанная в дверь» ущербность проникает «через окно»: люди вторично конституируют стигму на теле калеки именно тем, что ее «не замечают». Факт того, что здоровые люди часто «прокальваются» в исполнении такого рода партий, убедительно доказывает то обстоятельство, что калеки часто делают вид, что они не замечают этого «прокола», то есть того, что первые лишь *делают вид*, что не замечают. Тем самым стигматизированная личность берет на себя ответственность и за плохое исполнение роли другим, и за необходимость такой «ложной» инсценировки. То обстоятельство, что эта личность берет на себя заботу об идентичности других, говорит о том, что она сама обладает более широкой ролевой идентичностью¹. Другие ни в коем случае не должны узнать, что они ра-

¹ Указанное преимущество калеки, разумеется, возможно лишь при условии, что в прошлом он обладал отменным здоровьем и к тому же был «удачно социализированным». Способность быть и «там», и «здесь», понимать побуждения и мотивы как здорового, так и больного человека, по всей видимости, возможна лишь в случае условного, иначе говоря, приобретенного стигматизма.

зоблачены, ибо в противном случае они утратят иллюзию – веру в исполняемую роль «борцов за социальное равенство». Это парадокс, так как получается, что калека больше заинтересован в иллюзии других относительно отсутствия у него дискриминируемых качеств, нежели в собственной иллюзии относительно своей полноценности. Возможно, что именно таким превращенным образом он и может получить иллюзию собственной полноценности: я скорее приобрету ощущение социального комфорта, если другие будут иметь иллюзию, что я им обладаю.

Если все это учитывать при разработке моделей взаимоотношения со стигматизированной личностью, то в принципе можно получить обратно-симметричную констелляцию идентичности. Например, если бы другие, предвидя столь сложную ролевую стратегию калеки, делали вид, что они, напротив, замечают его уродство, но это не является для них признаком стигматизма (нехватки), то, вероятно, мы бы получили такую стратегию взаимного подыгрыша, которую Ж.Бодрийяр определил как «игру на повышение ставок»¹. Главное в этой игре, на наш взгляд, заключается в том, что мотивом подобного повышения ставок может быть нежелание какой-либо из сторон жестко фиксировать идентичность другого, а значит и свою собственную. В этой игре не известно, кто ведет, ибо поставленные друг против друга зеркала создают эффект бесконечного умножения отражений.

При всей противоречивости тех оценок, которые комментаторы дают мотивам социального актерства: от трусливых попыток упорно держаться за иллюзию самости (А.Гоулднер) до спасения своей индивидуальности (Г.Освальд)², – все они сходятся на том, что Гофман предлагает своего рода теорию социального компромисса, на который люди идут с целью обеспечения успешной коммуникации в условиях тотальной институционализации общественной жизни. Как комментирует это Х.Абельс, «поведение человека в тотальных институтах, описанное Гофманом, показывает, что ролевая дистанция является стратегией выживания в институциональных условиях, крайне опасных для человека»³. Нетрудно заметить, что характер данного компромисса вполне соответствует формуле

¹ См.: Бодрийяр Ж. Соблазн.

² См.: Абельс Х. Указ. соч. – С.202-205.

³ Там же. – С.233.

П.Слотердайк: «Они сознают, что делают, но тем не менее делают это, поскольку действовать так их принуждает положение вещей и не заглядывающий далеко инстинкт самосохранения»¹.

Понятие *ролевой дистанции* означает признание за субъектом способности к разграничению в системе «собственного Я» подлинного Я и его маски (возможной роли), объективированной как общественными ожиданиями, так и собственным исполнением. Но это также означает, что конституируемая по принципу *als ob* ролевая стратегия требует хотя бы частичного демонтажа в системе социально сконструированного Я. В пользу того, что такая практическая деконструкция все больше становится потребностью и элементом нашей жизни, говорит растущий интерес публики к самой проблеме смены идентичности. Правда, этот интерес по большей части проявляется в том, что мало что реально меняющий в себе обыватель вовлекается во всевозможные фантазии по поводу гипотетической возможности побывать «в чужой шкуре». Во многом именно этим можно объяснить необычайно высокий спрос на произведения в жанре детектива, фэнтези или научной фантастики, соблазняющие читателя ни с чем не сравнимым удовольствием от свободной игры под маской. Данное наблюдение подводит нас к вопросу о мотивах намеренной, сознательно практикуемой деконструкции «собственного Я».

¹ Слотердайк П. Критика цинического разума. – С.27.

Глава 2

Социальное приключение Dasein

Шаг в сторону – и мой голос сливается с голосами других, еще шаг в сторону – и я, оставляя свой автоответчик в хоре других, продолжаю свой диверсионный рейд в тылу врага.

А.Секацкий

В отличие от деконструкции как теоретического метода анализа текстов и концептов, под *практической деконструкцией* мы будем понимать особые виды практик, связанные с перераспределением в системе «собственного Я». Масштаб и характер такого рода перераспределения зависит от ценностных установок и может колебаться от полного демонтажа «собственного Я», как, например, в буддизме, или радикального преобразования личности, как в ряде конфессиональных учений, до частичной коррекции и «косметического ремонта» посредством психоаналитических сеансов и всевозможных тренингов. Характер и способ деконструкции Я зависит от его мотивов.

Мотив деконструкции «собственного Я»

В современном институционально развитом сообществе деконструкция самости, как правило, является моментом социального конструирования и в той или иной мере подчинена стратегии личностного успеха с ее ставкой на «сильное Я», о чем уже было сказано в соответствующем месте. Критика института психиатрии как основанного на субъект-объектной парадигме и жесткой дихотомии «врача» и «больного» (М.Фуко, Д.Купер, Р.Лэйнг) выявляет тесную связь внутреннего перераспределения личности со стратегиями власти. При этом налицо следующее противоречие: с одной стороны, наблюдается явно усиливающаяся зависимость субъекта от формул общественного признания и необходимость ориентироваться на со-

циальнолегитимированные образцы личности, а с другой – стихийное и симптоматическое влечение к всевозможным аномальным и маргинальным явлениям, отклонениям от нормы, всевозможным перевоплощениям и трансгрессивному ускользанию за границы идентичности.

«Мягким» и в то же время «развитым» признаком последнего является растущий «социальный заказ» на такие формы организации досуга, как компьютерные игры, чтение детективов и научной фантастики. Важным является не столько то, какое место эти «изобретения» новейшего времени занимают в социальном производстве «свободного времени», сколько то, какой экзистенциальной потребности они отвечают. Можно предположить, что необычайно высокая популярность детективного жанра в современной культуре в значительной мере обусловлена потребностью в деконструкции «собственного Я», в разломе жесткого ядра идентичности и трансгрессии за пределы *личной истории*. По мнению А.Секацкого, устойчивый интерес к детективному чтиву объясняется тем, что в нем воспроизводится фундаментальный опыт бытия заброшенного в мир человеческого присутствия, осуществляющего *экзистенциальный шпионаж*. Для описания этого опыта как некоей экзистенциальной возможности бытия человека в мире автор эксплицирует в хайдеггеровской манере соответствующий экзистенциал, не без юмора определяемый в качестве *шпиона-во-мне (штурлица-матахари-во-мне)*. *Шпион-во-мне* характеризуется как «встроенная шпионологическая составляющая фигуры читателя», которая, собственно, и является адресатом детективного чтива¹. «В самом деле, – пишет автор, – сыщиков в мире едва ли больше, чем сварщиков, но детали работы сварщика никого не интересуют, тогда как тайны профессиональной деятельности сыщика способны удерживать наше внимание часами; более того, структура обладает такой принудительностью, что от нее "невозможно оторваться", пока не выяснится, "кто шпион". Опыт сыщика и шпиона, мягко говоря, оказывается ближе к телу, чем опыт сварщика, – по степени достоверности он вполне сопоставим с опытом любящего и возлюбленного. <...> В экзистенциальном шпионаже каждый сам себе и разведчик и контр-

¹ Секацкий А. Шпион и разведчик... – С.197.

разведчик – четные и нечетные состояния чередуются в пульсациях «штирлица»¹.

То, что П.Бергер и Т.Лукман назвали «предательством самих себя», ежедневно и в мягкой форме проявляется в том, что тысячи людей живут воображаемой жизнью – жизнью литературных или театральных персонажей и киногероев. Войдя во вкус, они все чаще обнаруживают готовность сменить свои рутинные роли и все больше проявляют интерес к чистому модусу игры. Последнее выражается в том, что интересен не просто актер, играющий врача или шахтера, а актер, играющий самого актера, а так же шпиона или игрока – то есть особый персонаж, разыгрывающий саму фигуру игры и лицедейства. словно бы повинувшись потребности «шпионить и обезвреживать шпиона», современный читатель напряженно следит за развитием детективного сюжета, поочередно становясь то в позицию преследователя, то в позицию преследуемого, как бы исследуя саму возможность виртуозной игры под маской. феномен странного и, казалось бы, незаконного зрительского или читательского соучастия в судьбе преступника, скрывающегося от правосудия, получает неожиданное объяснение: дело не в личном обаянии (не в феномене *деточкина-во-мне*), а прежде всего, в том, что преступник, маскируясь, уходя от погони, скрываясь в подполье, всегда рискует быть разоблаченным, оказаться без социального прикрытия, без алиби, без маски, представ перед публикой (или перед Богом) во всей вопиющей «наготы» своего пустого Я. Испытание себя маской – вот один из мотивов сокрытия под ней.

Вероятно, в силу того, что художественные средства в большей степени адекватны выражению опыта трансгрессии, тема практической деконструкции и ускользания субъекта с карты социальных значений получила весьма основательную концептуальную разработку именно в литературе и искусстве XX века, прежде всего, в концептуалистском романе. Рассмотрим несколько примеров.

Деконструкция идентичности посредством ее явной симуляции становится центральной темой отечественного поэта-конкретиста И.Холина. То, что предлагает Холин, можно в рабочем порядке определить как метод деконструкции социально сконструированного Я путем произвольных игровых идентификаций, призванных показать, что любая идентичность обладает симулятивной природой. В

¹ Секацкий А. Шпион и разведчик... – С.169.

цикле стихов, посвященных «собственному Я», Холин дезавуирует *ego* как симулякр, демонстрируя решимость идентифицироваться с чем попало.

Я
Обезьяна
Слон
Мокрица
Я
Пресс
Станок
Зубило
Спица¹.

Способность к произвольному отождествлению с любым предметом выражает то «нулевое» самочувствие, к которому, в конечном счете, должна привести деконструкция «собственного Я». В стихотворении «Холин» автор, желая подчеркнуть то обстоятельство, что его собственное имя функционирует в качестве сконструированной обывателем фикции, использует метод произвольных идентификаций таким образом, что каждое последующее определение пародирует предыдущее.

Холин гад
Холин сука
Холин подлец
Холин сволочь
Холин превосходный человек
Холин добрый человек
Холин обаятельный человек
Холин гениальный человек
Холин маньяк
Холин шизоид
Холин мазохист
Холин садист
Холин педераст
Холин не маньяк
Холин не мазохист
Холин не педераст

¹ Холин И. Избранное. – М.: Новое литературное обозрение, 1999. – С.203.

Холин не голубой
 Холин желтый
 Холин серый
 Холин красный
 Холин белый ¹.

И так далее в том же духе – в принципе нескончаемая игра идентификаций. Для Холина, не признанного официальными властями и советской общественностью 60-х, печатающегося на западе, а не у себя на родине, это была попытка деконструкции того образа шизофреника и гомосексуалиста, который конструировался в ангажированном советской идеологией обывательском сознании. Однако вместо традиционного для поэтов и философов оправдания: *я не то, что вы подумали; я не это хотел сказать* – Холин избирает путь намеренной концептуализации обывательского представления: *вы хотите видеть меня таким? Хорошо, я буду таким*. Словно бы потрафляя общественному ожиданию и той «само собой разумеющейся» негативной оценке, поэт пишет «о себе»:

Вы не знаете Холина
 И не советую знать
 Это такая сука
 Это такая блядь
 Голова
 Пустой котелок
 Стихи
 Рвотный порошок
 Вместо ног ходули
 В задницу ему воткнули
 Сам не кует
 Не косит
 Есть за троих просит
 Как только
 Наша земля
 Этого гада носит².

Такая намеренная концептуализация направлена на то, чтобы перехватить у обывателя инициативу и бумерангом возвратит ему

¹ Холин И. Указ соч. – С.292-293.

² Там же. – С.184.

его же собственную точку зрения так, чтобы тот оказался придавленным теми нелюбезными представлениями, которые смутно рождаются в его не свободном от идеологических конструкций сознании.

Можно привести еще один, пожалуй, наиболее радикальный в рамках современного акционистского искусства, но уже далеко выходящий за границы самого искусства случай деконструкции социально сконструированного Я. Это – «собачья жизнь» О.Кулика. Уже много лет О.Кулик, в буквальном смысле ведущий «собачий образ жизни», последовательно воплощает в жизнь принцип практической дискредитации человеческого образа. Вопрос о том, связана ли эта акция с опытом трансгрессии как выходом за границы «порабощающих структур» или сама по себе есть патологическое действие этих структур, мы оставляем открытым. Для нас важно другое: как и в экспериментах Г.Гарфинкеля, направленных на самораскрытие смыслового строения реальности, метод провокаций и искусственных нарушений в повседневном конструировании «собственных Я» обнаруживает *ego* как социально сконструированный феномен.

Ускользание со сцены – вот что втайне интересует современного читателя-зрителя-актера. В центре этого интереса – нечто остающееся «за кадром», точнее, представленное «в кадре» как остающееся «за кадром», как то, что присутствует, отсутствуя, что создано трансгрессией как жестом, обращенным на предел. В данном ракурсе проблема деконструкции социальнолегитимированного образа Я приобретает выраженный онтологический характер, ибо направление трансгрессивного ускользания субъекта – это само Бытие. В этой связи переведем вопрос о мотивах такой деконструкции в плоскость фундаментальной онтологии М.Хайдеггера. Нас будут интересовать экзистенциальные мотивы так называемого *падения в люди* и его возвращения «назад из людей».

Социальное бытие Dasein

Социальное измерение бытия-в-мире у Хайдеггера представлено понятием *совместного бытия с другими (Mitsein)*. Определение совместного бытия с другими в качестве бытийной структуры, характеризующейся чертами *растолкованности–потаенности*, дает повод для интерпретации *Mitsein* на основе Марксова понятия *пре-*

вращенной формы, ибо своей двусмысленностью напоминает такую характеристику функции превращенной формы, как *истолкование-маскировка*. Такая интерпретация, с одной стороны, позволяет описывать мир со-бытия с другими как мир превращенных (по Марксу – еще и отчужденных) форм жизни, а с другой – дает возможность конкретизировать само значение превращенности, вводя в него едва намеченную у Маркса конфигурацию отношений Я и Другого, т.е. создает эффект взаимообогащения концептов. Не настаивая на полной и всесторонней аналогии, охарактеризуем *со-бытие с другими* как структуру превращений, в силу которых субъект оказывается в ситуации экзистенциального промаха, в обстоятельствах особого рода ошибки, которая (несмотря на то, что ошибка) имеет для субъекта вполне объективный и позитивный смысл. Речь идет об ошибке, в структуре которой субъект, делящий мир с другими, фактически и изначально¹ существует, и в которую он «убегает» и «прячется» в так называемом *падении*, как только сталкивается с ужасающей реальностью своего одинокого присутствия, однажды раскрывшегося ему в своей не сублимированной, не превращенной форме.

Напомним, что центральным в понятии *превращенного действия* (как понятия, коррелирующего с психоаналитическими терминами *трансфера* и *вытеснения*), по мысли Мамардашвили, является предположение за вполне оптимальной и рациональной моделью некоего скрытого травматического ядра, являющегося формой любой, пусть даже самой объективной видимости, иллюзии, или ошибки. Фрейд также рассматривал рационализацию как частный случай и замаскированную форму бессознательного влечения. Переплетение сознательных и бессознательных мотивов, характеризующее превращенное действие, делает функцию объектов превращенной формы кардинально двусмысленной. С одной стороны, отмечает Мамардашвили, ими индуцируется прагматически растолкованное «поле понимания и возможного движения мысли, создается замкнутое горизонтом пространство, которое в принципе может пробегать взгляд субъекта», а с другой стороны, этими же

¹ Термины «изначальность» и «исходность», используемые Хайдеггером при описании некоторых основоструктур *Dasein*, в рамках его аналитики не прояснены. Мы склоняемся к тому, что для него они имели прежде всего феноменологическое, а не онтологическое значение.

объектами «индуцируется зона принципиального непонимания, «мертвое пространство», непроницаемое для луча сознания»¹.

Заметим, что подобная двусмысленность маскирующего самопонимания характерна и для совместного бытия человека в мире других. Она может быть предъявлена уже тем, что *Mitsein*, с одной стороны, (буквально событие или со-бытие) вводится Хайдеггером как понятие, описывающее способ бытия *Dasein*, как его «основоструктура», но, с другой стороны – как такой способ бытия, который отмечен изначальной неполнотой, «несобственностью», «неподлинностью», «бегством», «падением прочь», «забвением» и т.п. – словом, уклонением от своих аутентичных возможностей.

В отличие от *Ereignis* (особляющего события) *Mitsein* имеет смысл *совместного бытия с другими* – смысл, обратный индивидуальному, сингулярному, обособленному существованию. Этот термин призван к тому, чтобы очертить территорию и способ повседневного бытия *Dasein*, обусловленный жесткой и неумолимой хваткой того «места», из которого исходит встречающее мир *Вот*. Само же это место на поверку оказывается занятым другими. Мир других выступает действительностью, которая, по словам В.Ю. Сухачева, «берет на себя право онтических и онтологических синтезов, где Я оказывается всего лишь одним из эффектов работы принципиально трансиндивидуальных устройств»². Другие сформировали символический мир, в котором уже есть форма чувства до «моего» чувства, форма мысли до «моей» мысли, где форма по существу является униформой. В модусе повседневности *Dasein* оказывается заключенным в «колонию общего режима», где другие, подобно сокамерникам, разделяют со мной мое бытие так же, как я разделяю их бытие. Присутствует таким образом не самостоятельный индивид, способный достойно ответить на вопрос «кто», а одетый в униформу и различающийся (как и положено) по «нагрудным номерам» анонимный нумерически явленный субъект. *Со-бытие с другими* – это такой регион бытия, где «каждый оказывается другой и никто не он сам»³. К тому же другие здесь неизвестно кто – люди

¹ Мамардашвили М.К. Превращенные формы... – С.271-272.

² Сухачев В.Ю. Опыт сознания и действительность Другого // Вестник Санкт-Петербургского ун-та. – Серия 6. – СПб.: Изд-во СПбГУ, – 1998, Вып. 3 (№ 20), – С.14.

³ Хайдеггер М. Бытие и время. – С.128.

(*das Man*). Соответственно этому присутствие в структуре *со-бытия* – это всегда бытие «по способу людей».

Позитивный смысл повседневного публичного *со-бытия с другими* состоит в том, что оно индуцирует «понимание», но понимание особого рода (опять-таки «по способу людей»). Хайдеггер описывает его как такое понимание, которое «облегчено» смысловой усредненностью и возникает на «основании невхождения в "существо дела"»¹. Это понимание отличается беспочвенностью, т.к. уже «утратило первичную бытийную связь с сущим»², и двусмысленностью, т.к., осуществляясь в публичных толках, праздном любопытстве и беспочвенной речи, с одной стороны, конституирует совместный мир людей, а с другой – никогда не достигает своих подлинных оснований. Более того, оно маскирует то обстоятельство, что Присутствие (*Dasein*) таким способом «отсечено как бытие-в-мире от первичных и исходно-аутентичных бытийных связей с миром» (курсив мой – Ю.Разинов)³. Подлинная (размыкающая) речь проваливается в анонимное поле себя воспроизводящего (замыкающего) говорения. *Со-бытие* оказывается структурой превращения подлинной речи в никчемные *толки, болтовню*, избавляющие к тому же от «задачи настоящего понимания».

Что происходит с субъектом, бытие которого конституировано представлением себя другим по образу и подобию других?

Субъект получает от *людей* своеобразный (иногда пожизненный) кредит на приобретение позитивных смыслов. Пользуясь таким карт-бланшем, он впадает в иллюзию того, что, по крайней мере, наиболее значимые смыслы уже найдены, надежно хранятся в банке данных и распределяются между уважаемыми участниками совместного мира и на основе совместности. Отсюда проистекает ошибочное представление людей о том, что только через взаимное расположение друг-с-другом, друг-за-против-друга человек вырастает в единственную и подлинную реальность.

Оборотной стороной такой повседневной растолкованности становится настоящая светомаскировка подлинной – размыкающей сущности Присутствия (*Dasein*). Квазинеобратимость самоистолкования содержит в себе скрытую угрозу того, что *Dasein* может

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. – С.127.

² Там же. – С.168.

³ Там же. – С.170.

окончательно зависнуть в положении неподлинности. «В самопонятности и самоуверенности средней растолкованности лежит однако, что под его охраной даже жуть зависания, в каком оно может катиться к растущей беспочвенности, остается для фактического присутствия потаенной», – пишет Хайдеггер¹. И далее: «Присутствие срывается из него самого в него самого, в беспочвенность и ничтожество собственной повседневности. Этот срыв однако остается для него публичной истолкованностью потаен...»². Таким образом, с точки зрения аутентичных возможностей *Dasein*, *со-бытие с другими* характеризуется как бытие с признаками *неподлинности, беспочвенности, надшести*. В структуре постоянно воспроизводящегося срыва присутствующий теряет себя, не является самим собой и «"живет" в падении *прочь от себя*»³.

Оппозиция подлинного и неподлинного (но тоже «реального») говорит об ошибке, которая в языке Хайдеггера чаще всего именуется «промахом». Падение *Dasein* в структуры *со-бытия*, по Хайдеггеру, не является следствием таких ошибок и недоразумений, которые можно было бы, следуя классическим канонам, списать на *субъективность*. Дело не в том, что я ошибаюсь относительно предмета представления, а в том, что в своих заблуждениях я не преодолеваю существующей рамки представлений: другие, направляя мой взор, держат меня мертвой хваткой. Речь, таким образом, идет о более существенном – об экзистенциальной возможности *Dasein* не быть собой в тотальном растворении себя в *со-бытии с другими*. Именно такая экзистенциальная возможность чаще всего оценивается Хайдеггером как «промах». То, мимо чего промахиваются в «промахе», это существо дела, это нечто подлинное. Промахиваются здесь относительно собственной возможности быть собой. Вместе с тем ошибки Присутствия (*Dasein*) конституируют позитивный и относительно устойчивый и онтически ясный порядок. С точки зрения того, как организована «кухня» *Mitsein*, можно констатировать наличие в данной структуре механизма связи явлений по принципу объективной ошибки в той мере, в какой ошибка вообще может быть необходимым конститутивным элементом всякой публичной жизни.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. – С.170.

² Там же. – С.178.

³ Там же. – С.179.

Примером такой ошибки является публичное я-говорение. Подчиняясь грамматике высказываний от первого лица, говоря «я думаю», «я чувствую», «я хочу» и т.п., человек полагает себя реальным субъектом мыслей, чувств и желаний – тождественным во множестве эмпирических состояний субстанциональным носителем этих актов. В действительности же, как показывает Хайдеггер, место этого Я изначально занимает анонимный сказ других (Ж.Лакан впоследствии будет говорить о бессознательной речи Другого, Ж.Деррида – о письме, С.Жижек – о власти отчужденных идеологических означающих). Более того, сам феномен я-говорения Хайдеггер понимает почти что в смысле симптома: чем больше субъект настаивает на собственном Я, тем в большей мере оно становится означающим пустоты. Так, говоря о ячествующем Присутствии (*Dasein*), он замечает: «Возможно, оно в ближайших отношениях к самому себе говорит всегда: это я, и в итоге тогда всего громче, когда оно "не" есть это сущее»¹.

Такая ошибка оказывается закономерным следствием существования среди людей, у которых (в силу грамматических правил и языковой привычки) принято говорить «я», не являя при этом собственного лица. В этом случае, замечает Хайдеггер, «"я" можно понимать только в смысле необязывающего *формального указания* на что-то, что в конкретной феноменальной бытийной взаимосвязи разоблачится возможно как его "противоположность"»². Но важнее в данном случае не это, а то, что все промахи *Dasein* имеют бытийный смысл. Промах можно определить как растянутый во времени способ бытия онтически определяющей себя экзистенции. Показательно, что при определении статуса *Mitsein* подчеркивается, что это такая структура бытия, которая является «равноисходной с бытием-в-мире»³, и что вводится она для анализа «того способа быть, в каком присутствие ближайшим образом и большей частью держится»⁴. Подчеркивая онтическую самопонятность *Dasein*, Хайдеггер пишет: «Этой обыденной растолкованности, в какую присутствие ближайшим образом вращается, оно никогда не может избежать. В ней и из нее и против нее происходит всякое подлинное понима-

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. – С.115.

² Там же. – С.116.

³ Там же. – С.114.

⁴ Там же. – С.117.

ние, толкование и сообщение, переоткрытие и освоение»¹. Иными словами, реальность *Mitsein* характеризуется фактичностью или «объективностью» (в хайдеггеровском смысле закавыченных выражений). Она содержит в себе источник *позитивных* возможностей для фактически заброшенного в него *Dasein*. В частности, Хайдеггер утверждает: «Не-самим-собой-бытие функционирует как позитивная возможность сущего»².

Если это так, то собственная возможность *Dasein* быть собой фактически описывается у Хайдеггера только как негативная. Всякая попытка подставить под нее позитивные эквиваленты (социальные роли, я-концепции, предметно представляемые образы *Я* и т.п.) будет ошибкой. Приручить, равно как и прикарманить, *Dasein* не удастся, ибо, если спросить о том, что свидетельствует о самом Присутствии, о чистом Присутствии, если даже смерть истолкована на бытийный манер людей, то ответ остается одним – Ничто. В этом смысле *со-бытие*, если воспользоваться световой символикой Хайдеггера, составляет «дневной» или явленный аспект *Dasein* в противовес «ночному», хранящему его подлинный (потаенный) смысл, приоткрывающийся лишь с наступлением «светлой ночи ужасающего Ничто». Этот «дневной» аспект – свидетельство тех неизбежных превращений, которые происходят с *Dasein* при разворачивании в структурах *Mitsein*, т.е. после его «заброски» в мир.

Но всякое превращение предполагает возможность *возвращения*, моментом которого, по Хайдеггеру, должно стать «возвращение себя назад из людей»³. Для того чтобы выбраться из коммунальных инфраструктур и обрести аутентичность, человеку необходимо преодолеть ошибку, перестать экранировать ее воспроизводящее ядро, а это болезненный акт. Когда Хайдеггер говорит, что нет голого субъекта без мира и *Я* без других, он имеет в виду ту ставшую привычной онтическую почву⁴, на которой вырастает субъект, и разрыв с которой есть по существу утрата скроенного по типу людей человеческого образа. Дело, следовательно, не только в том, что прорыв *Dasein* к собственной самости спутывается множеством превращенных человеческих форм (в смысле формы мысли

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. – С.169.

² Там же. – С.176.

³ Там же. – С.268.

⁴ Если же иметь в виду онтологический смысл, то такая «почва» у Хайдеггера определяется, наоборот, как «беспочвенность».

до самой мысли), а еще и в том, что выпутываться, строго говоря, не во что или некуда. Впереди одно Ничто – «черная семиотическая дыра», при попадании в которую у человека собственно не остается *ничего*, кроме его «последнего величия»¹.

Номадическое бытие Dasein

Трагикомическая уловка жизни состоит, однако, в том, что и с опытом «последнего величия» субъект неизменно возвращается в мир людей, примеряя социальные маски и играя соответствующие роли, *как если бы* они отвечали его сути (как если бы не было «мальчика»). Надев социальное облачение, обличие, личину, маску, за которой скрывается ничего не значащая и ускользающая пустота, *как бы* «забывая» то фундаментальное обстоятельство, что он является «заместителем Ничто», субъект совершает «вынужденную посадку» на «чужой» территории. Мотив регрессии *назад в люди* испокон веков являлся тайной за семью печатями. Возвращение платоновского философа к узникам пещеры, вочеловечивание христианского божества, обратное превращение (обмирщение) освободившихся от страстей Будды и бодхисатв – все подобные метафизические исходы строятся на признании трансцендентной сферы истинно-сущего, к которой в конечном счете должно быть подтянуто «падшее» бытие-в-мире. Человек, однажды отозвавшийся на «зов бытия», оказывается перед альтернативой: либо стать духовным пастырем, транслирующим *голос бытия*, либо действовать в роли заброшенного в глубокий тыл и хорошо законспирированного разведчика, уединенно вслушивающегося в гулкий эфир в надежде на позывные. Дело вкуса каждого отдельного исследователя – предполагать, какая из подобных альтернатив в большей степени была бы приемлема для Хайдеггера: вводя фигуру заброшенности, немецкий философ не указывает ни место, из которого оно осуществлена заброска (*Dasein* просто обнаруживает свое бытие в мире как нечто феноменологически первое), ни исход из самой ситуации заброшенности. Относительно места, из которого совершается падение *Dasein*, Хайдеггер замечает: «Падение присутствия нельзя поэтому брать и как "грехопадение" из более чистого и высшего "прасостояния". О том мы не только онтически не имеем никакого

¹ См.: Хайдеггер М. Время и бытие... – С.24.

опыта, но и онтологически никаких возможностей и путеводных нитей интерпретации»¹. То же, видимо, должно относиться и к ситуации исхода. Получается, что субъект присутствует тем же способом, каким кафкианский герой путешествует в Замок, а именно: как миссионер, не знающий точного смысла своей миссии, или разведчик, заброшенный в тыл без какого-либо задания и надеющийся получить его через связных. Все дело в том, что адрес «разведшколы» *Dasein* – это само бытие-в-мире, хотя резиденту (заброшенному) все время кажется, что он уже проходил «спецподготовку» в каком-то ином, трансцендентном, измерении.

В этой связи заслуживает внимания та весьма оригинальная интерпретация хайдеггеровской аналитики Присутствия (*Dasein*), которую предпринял А. Секацкий, предложивший с этой целью довольно необычный по строгим канонам академического дискурса аналитический инструментарий. Речь идет о *штирлице* и *матахари* (с маленькой буквы) как обобщенных фигурах особой экзистенциальной расположенности заброшенного в мир *Dasein*². Согласно автору, *Dasein* разведчика и шпиона характеризуется заброшенностью на территорию *Mitsein*, последующим внедрением в среду *das Man* на основе *легенды*, соответствующим исполнением роли, идентификация с которой достигается глубинным освоением языка, культуры и даже привычек (габитуса) «противника». Укрывшийся «в толпе» разведчик должен быть готов к смене идентичности, к кардинальному перевоплощению «собственного Я» по усредненному образу и подобию других. Настоящий «штирлиц» должен стать истинным арийцем и стопроцентным эсэсовцем – *своим среди чужих и чужим среди своих* – настолько, чтобы начать путать и тех, и других... Прислушаемся к размышлениям «штирлица».

«Двадцать лет конспиративной жизни и не единого прокола. Внедрение прошло успешно, "легенда" сработана лучше не придумаешь. Маскируясь и внедряясь, я стал лучшим из лучших в своем деле; меня ценят в рейхсканцелярии как прекрасного специалиста, порядочного человека и великолепного семьянина. Для пущей конспирации пришлось в свое время жениться, и ничего не подозревающая жена стала верным спутником жизни, родила двух чудных деток, Ганса и Фрица. Каждую неделю я выхожу на связь с Цен-

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. – С.176.

² См.: Секацкий А. Шпион и разведчик...

тром, передаю разведданные, указываю стратегические объекты, которые следует разбомбить, и лучшее время для бомбардировок. Там меня тоже ценят – присваивают очередные воинские звания и награждают орденами. Но стратегический объект "X" я в шифровках не указываю – ведь рядом дом моей тещи, а у нее часто гостят детишки. В остальном я, конечно, патриот своей страны, и напрасно наши с ней воюют»¹.

Стратегический объект «X» – это не что иное, как лакановский *objet petit a*, место пристежки или точка прикола (*point de capiton*), на которой агент *Dasein* может «проколоться». Идеальный же шпион не должен быть к чему-либо привязанным, только это обстоятельство позволяет ему легко ускользнуть с «карты значений». «...Сладость смены идентификации требует повторения. Поменяв однажды ряд важнейших экзистенциалов, определяющих человеческий удел, – имя, родину, биографию и т.д., выпутавшись из связки, которая для простого смертного завязана мертвым узлом, агент вступает в пространство свободы, знакомое лишь настоящему номаду – одинокому кочевнику, пирату, транссексуалу. Его настоящей родиной становится не какое-то конкретное отечество людей, а сама среда шпионажа: так рождается Супершпион»². Обладая «уникальным позиционным преимуществом прижизненного инобытия», идеальный разведчик не должен длительное время оставаться в статичном положении во избежание необратимых превращений в структурах *Mitsein*. Исторический опыт дипломатических и разведывательных служб показывает, что в работе с разведчиками с большим стажем необходимо делать поправку на время, ибо наступает момент, когда опыт работы, знание страны, круг знакомств из положительного фактора превращается в отрицательный, следствием чего обычно является либо затухание диверсионно-разведывательной деятельности из-за утраты ориентиров (внутренняя «явка с повинной»), либо попытки вести «двойную игру»³. Если не происходит периодической смены идентификации, то шпионологическая парадигма резидента ослабевает, затухает: меняется стиль жизни, которая постепенно обрастает повседневными привычками и многочисленными привязанностями. В результате от-

¹ Секацкий А. Шпион и разведчик... – С.167-168.

² Там же. – С.172.

³ Там же. – С.171-172.

страненное наблюдение уступает место учреждению онтических порядков. Вопрос *штирлица* «почему наши с ними воюют» свидетельствует о том, что в его системе координат – «координат отталкивания» (В.Конев)¹ – образовалась точка идеологической пристежки.

По мысли Секацкого, реальная опасность, подстерегающая Присутствие в его аутентичности (*подлинное-во-мне*), – это «проникновение семян Чужого», являющихся «агентами *Weltlauf*», которые в конечном счете захватывают и расщепляют модус субъективности. По всей видимости, речь идет о работе структур бессознательного, идеологии, языка и т.п. Это проникновение – свидетельство того, что длительное существование в чрезвычайно разреженном пространстве шпионажа трудно или почти невозможно. Это – невозможная возможность, ибо жизненный мир разъедает структуру вызова, которую уже нет сил возобновлять. Один из персонажей романа М.Кундера «Подлинность» признается: «Не забывай, я существо двуликое. Я научилась извлекать из этого кое-какие удовольствия, но поверь, что иметь два лица не так-то просто. Тут нужны постоянные усилия и самодисциплина»². Комфортно отлаженная повседневность противоречит вызову, в структуре которого пребывает экзистенциальный шпион. Время незаметно стирает улыбку с лица авгура. «Провал» *шпиона-во-мне* означает свершившееся превращение *Dasein*, его «внутреннюю явку с повинной», что на онтологическом языке Хайдеггера формулируется как *падение*. *Dasein* узнает о своей «аутентичной возможности» лишь после того, как в очередной раз промахнулось. Судьба субъекта, откликнувшегося на зов бытия – ждать каких-то других, более определенных, знаков (из «Центра») без надежды когда-нибудь удовлетворить свой запрос.

Отбросив имеющие свое значение тонкости феноменологических переходов, можно сказать, что хайдеггеровская онтология признает две альтернативные «основовозможности» Присутствия: либо его трусливое и нерешительное падение в мир *людей*, либо заступающую в смерть решимость бытия-собой. У нас нет достаточных оснований полагать, что сам Хайдеггер видел возможность совмещения этих двух горизонтов бытия, на манер той, какую пред-

¹ См.: Конев В.А. Декартовы и Дантовы координаты...

² Кундера М. Неспешность. Подлинность. Роман. – М.: Иностранная литература; БГС Пресс, 2001. – С.181.

полагаем мы, вводя принцип объективной ошибки. Хотя, в то же время, у нас нет и веских причин утверждать, что хайдеггеровская аналитика такое совмещение отрицает. Так или иначе, но основанное на согласии социальное бытие предполагает возможность и такого компромисса, в котором социальное существо, соглашаясь с той или иной ожидаемой другими ролью, в то же время сохраняет внутреннюю дистанцию по отношению к ней. Данное положение открывает путь для разработки особой стратегии социальной реконструкции «собственного Я» на основе опыта соединения номадической игры и ритуального подчинения (без претензии на снятие противоречия между ними).

Такой поворот темы требует рассмотрения особой экзистенциальной расположенности, которая характеризует одинокого кочевника, номада, разведчика или авгура, и введения особой смысловой фигуры соединяющей в себе опыт противоположного: опыт трансгрессивного ускользания за пределы социо-культурных матриц и опыт универсального социального конформизма, без которого невозможна совместная жизнь людей. В качестве таковой мы рассматриваем *улыбку авгура*. Поскольку эта смысловая фигура реализует определенное отношение к Другому, а именно подрыв (претензию на подрыв) его конститутивной роли, рассмотрение этой темы следует начать с самой ситуации устранения Другого. Если бытие авгура связано с какой-то (хотя бы частичной) редукцией определяющего воздействия Другого, то важно описать саму ситуацию существования *ego* в мире «без» и «по ту сторону» Другого.

Глава 3

Als ob как принцип реконструкции «собственного Я»

*Разве констатация, что то-то и то-то
есть он самый и больше никто, не пред-
ставляет собой допущенья, сделанного
лишь для удобства и для порядка и умыш-
ленно пренебрегающего всеми переходами?*

Т. Манн

Для того чтобы понять значение принципа объективной ошибки как принципа социальной реконструкции «собственного Я», необходимо понять значение самой деконструкции. Одностороннее противопоставление мотивов трансгрессивного ускользания и «падения в люди» чревато упрощением проблемы. Проблема же состоит в том, что открывший номадическое измерение свободы субъект существует общественным образом, в то время как опыт трансгрессивного ускользания и дезинтеграции Я в той или иной мере противоречит социальному бытию субъекта, а значит, требует реконструкции «собственного Я» на каких-то иных, ранее не принимаемых в расчет, основаниях. Для того чтобы описать механизм возможной реинтеграции субъекта, необходимо объяснить механизм его дезинтеграции, ибо, как это следует из экспериментов Г.Гарфинкеля, смысловое строение конструкторов повседневности обнаруживается именно там, где они испытывают сбой. Литературным аналогом подобного эксперимента является роман М.Турнье «Пятница или тихоокеанский лимб», в котором заброшенный в мир человек, впервые оказывается в нем не с другими, но один. Литературная форма позволила провести этот невозможный по социологическим меркам эксперимент в чистом и наиболее радикальном варианте. Нас будет интересовать то, открывает ли что-либо в устройстве «собственного Я» так называемая «пропажа Другого»?

Мир без Другого

Чистота литературного эксперимента Турнье состоит в том, что пустынный остров Робинзона – это регион бытия, который не с кем делить. Сам по себе этот факт имеет далеко идущие последствия. Утрата других, с кем можно было бы разделять мир, чревата разрушением самого этого мира. Она чревата утратой дистанции между субъектом и объектом (желания), между вещью и ее образом, между прошлым и настоящим, между миром и Я. Как комментирует это Делез, «во всех отношениях мое желание проходит через другого, и через другого оно обретает свой объект. Я не могу желать ничего, что нельзя увидеть, помыслить и чем не обладает возможный другой. Это – основа моего желания. Всегда именно другой связывает меня с объектом»¹. Несколько иначе, но близкую мысль и чуть ранее высказывал Ж.Лакан: «желание человека получает свой смысл в желании другого – не столько потому, что другой владеет ключом к желаемому объекту, сколько потому, что главный его объект – это признание со стороны другого»².

Другой не только определяет мое желание: он не позволяет мне совпасть с его объектом. Он не только опрокидывает мое сознание в прошлое, но и не дает прошлому смешиваться с настоящим. Как считает Делез, именно Другой (с большой буквы) выступает в качестве априорной структуры, организующей непрерывное поле перцептивного опыта и простирающихся в нем «горизонтальных» различий и соотношений». Другой «гарантирует границы и переходы в мире»³. «Другой управляет организацией мира в объекты и транзитивными отношениями между этими объектами»⁴. Одиночество Робинзона приводит к необратимому распаду этой абсолютной структуры Другого, следствием чего становятся перверсия и полная дезинтеграция системы «собственного Я». Записи в дневнике Робинзона отражают основные стадии этого процесса. Мы выделяем четыре.

Первая стадия – *процесс стихийного расчеловечивания*, когда Другой все еще функционирует в качестве отсутствующего Другого, в качестве структуры, которую нечем заполнить.

¹ Делез Ж. Мишель Турнье и мир без другого. – С.401.

² Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. – С.38.

³ Делез Ж. Там же. – С.401.

⁴ Там же. – С.409.

«Одиночество, в котором я находился со времени крушения "Виргинии", не есть неизбежное состояние души. Подобно разъедающей кислоте, оно действует на меня медленно, но верно: ничего не создавая, лишь необратимо разрушает. <...> Я шел по местам, где не ступала нога человека. А за моей спиной несчастные мои со товарищи медленно погружались в вечный мрак. Их голоса давно уже смолкли, когда мой только начинал уставать от одинокого своего монолога. И с той поры я в каком-то зловещем дурмане претерпел процесс расчеловечивания, которое вершило во мне страшную работу.

<...> Другие люди – вот опора моего существования... Я каждый день оцениваю то, чем был им обязан, замечая все новые и новые трещины в здании, называемом "душа"¹.

Процесс расчеловечивания приводит Робинзона в «кабанье болото», которое он делит с дикими свиньями в дни глубокой депрессии:

«Люди – его братья по разуму – поддерживали Робинзона в человеческом состоянии незаметно для него самого, и, когда они внезапно исчезли, он ощутил, что не может устоять на ногах в этой пустоте. Он кормился всякой мерзостью, уткнувшись лицом в землю. Он ходил под себя и редко отказывался от удовольствия поваляться на собственных теплых испражнениях. Он двигался все ленивее, и эти короткие перемещения всегда приводили его к болоту. Там, в теплой и влажной оболочке из тины, он словно бы освобождался от своего тела, от его надоевшей тяжести, а ядовитые болотные испарения одурманивали его вконец. Лишь его глаза, рот и нос проступали из жирной болотной ряски, среди пленок жабьей икры»².

Некоторое время герой еще пытается восстановить биографическую связь событий, цепляясь, словно утопающий, за фрагменты прошлого и все более теряющиеся в нем неясные образы. Однако расщепление структуры Другого продолжает свою «черную» работу: мир прошлых объектов, а вместе с ним и история личности постепенно приходят в забвение. «...Я – не что иное, как мои про-

¹ Турнье М. Пятница или тихоокеанский лимб. Роман. – СПб.: Амфора, 1999. – С.59-60.

² Там же. – С.42.

шлые объекты, и моя самость создана из прошлого мира, исчезновение которого произошло именно благодаря Другому. Если Другой – это возможный мир, то Я – это прошлый мир», – комментирует эту ситуацию Делез¹. Стирание личной истории приводит к пропаже субъекта.

Страх окончательно потерять себя, свой человеческий облик заставляет Робинзона выбраться из кабаньего болота, с чем связана вторая стадия – *попытка реконструкции структуры Другого*, а вместе с ним и собственного Я. Стремление восстановить утраченные позиции в мире без Другого заставляет Робинзона «включить» механизм объективной ошибки: действовать так, *как если бы* не было пропажи других. Вот почему Робинзон бросается в иступленное производство воображаемых других, заселяя ими пространство необитаемого острова и вокруг него. В отсутствие конкретных других он сам пытается выступить в их обобщенной роли. Назначив себя генерал-губернатором, он издает законы, сам же осуществляет контроль за их исполнением, осуждая «преступников» (каковым оказывается он же сам) и приводя приговор в исполнение. Он заботится о безопасности своего острова, разрабатывая средства защиты от нападения «вероятного противника». Создав некое подобие хозяйственно-экономической системы, Робинзон наращивает производство, взвалив на себя непосильное бремя всевозможных видов хозяйственной деятельности. В целях восстановления контроля над реальностью, выскочившей, как ему казалось, лишь на время из-под определяющего воздействия Другого, Робинзон досконально исследует свой остров, о чем свидетельствуют записи в его дневнике:

«Я хочу, я требую, чтобы все вокруг меня теперь было измерено, доказано, зафиксировано математически точно и рационально. Нужно будет заняться межеванием острова, составить его топографическую карту, занести эти данные в кадастр. Мне хотелось бы снабдить табличкой каждое здешнее растение, окольцевать каждую птицу, пометить клеймом каждое животное. Я не успокоюсь до тех пор, пока этот загадочный, непроницаемый остров с его скрыто бродящими соками и колдовскими чарами не будет очищен и преобразен мною в светлый и строгий дом, знакомый мне от погреба до крыши»².

¹ Делез Ж. Мишель Турнье и мир без другого. – С.407.

² Турнье М. Указ. Соч. – С.74.

Однако контроль над реальностью с целью восстановления в правах прошлого мира требуют реконструкции еще одного условия – математического контроля над временем. Робинзон решает эту проблему путем возобновления летоисчисления и изготовления хронометра – клепсидры (наполняемой водой бутылки, размеренным всплеском капель сообщающей регулярность всей жизни на острове). Отныне время перестает казаться Робинзону всепоглощающей «мрачной бездной», напротив, оно становится свидетельством «душевной мощи одного-единственного человека», приручившего его само и вместе с ним завершившего покорение острова:

«Отныне сплю я или бодрствую, пишу или готовлю пищу, время мое размечено этим звуком «кап-кап» – автоматическим, неизменным, неуправляемым, неподкупным, точным, выверенным. О, какое пиршество духа для меня все эти эпитеты – свидетельство славных побед над силами зла!»¹.

Между тем все эти факторы фиксации идентичности: труд, управление, экономика и право, уместные в нормальном сообществе, – на острове Робинзона (в мире без Другого) уже не имеют значения. Попытка реконструкции собственного *Я* терпит фиаско. Восстановление дезинтегрированной структуры Другого без *конкретного другого*, который бы заполнил и реализовал ее, оказывается невозможным. Пятница появляется слишком поздно, когда Робинзон уже пережил необратимый распад задаваемого Другим порядка, а вместе с ним и собственного *Я*. К тому же «обломки» этого *Я* с определенного момента начинают чинить препятствие той второй, «нелегальной» жизни, к которой Робинзон пристращается, вступив в интимную связь с островом. Его одолевает соблазн реинтеграции, о котором Ж.Лакан писал: «Но даже когда идентификация собственного *Я* уже произошла, всякая новая реидентификация субъекта вновь приведет к возникновению тревоги – тревоги в смысле искушения, головокружительного соблазна, пропажи субъекта, вновь оказывающегося на самом примитивном уровне»².

Речь идет о третьей – *перверсивной стадии*, начавшейся для Робинзона со времени сложения с себя полномочий генерал-

¹ Там же.

² Лакан Ж. Семинары. Книга I. – С.93.

губернатора и первой остановки клепсидры. С этого момента он втягивается в иное измерение, иную жизнь – жизнь извращенца, совокупляющегося с островом и его стихиями и достигающего в этом такой степени соития, когда утрачивается отличие себя от острова. Робинзон становится мистическим телом и сознанием Сперанцы. И тогда сфабрикованный экономической деятельностью Другой, благодаря которому Робинзон все еще удерживал границу между собой как субъектом целенаправленной деятельности и островом как объектом хозяйственных преобразований и смысловых инвестиций, оказывается помехой к этому соитию. Вовлечение Робинзона в сексуальные отношения с островными стихиями в конечном счете подрывает главный принцип существования его хозяйственной империи: Сперанца больше не воспринимается как бездушный остров, как материальная система для всевозможных преобразований – она становится женой Робинзона, его матерью и возлюбленной. Появление Пятницы на острове лишь ускоряет этот процесс перверсии, но оно же и заканчивает его тем, что освобождает для Робинзона новую перспективу – перспективу «великого здоровья» (Ж.Делез).

Эта перспектива открывается с момента учиненного Пятницей взрыва на пороховом складе, уничтожившего последние основания уже подорванной хозяйственной системы. Вхождение в эту четвертую стадию – *стадию «великого здоровья»* – освобождает Робинзона от самой альтернативы нормы и извращения, превращая норму в симулякр, соединяя островитянина с природными стихиями и восстанавливая в нем его первоначальную невинность. «Мир не ввергается в беспорядок из-за отсутствия другого; наоборот, оказывается, что именно великолепный двойник мира был скрыт за присутствием другого. В этом и состоит открытие Робинзона: открытие поверхности, потусторонних стихий, Иного, чем Другой»¹. Эта четвертая стадия связана с открытием нового измерения – *бытия по ту сторону Другого*.

Однако *по ту сторону* здесь еще не говорит об опыте трансгрессии, ибо последняя должна определяться по отношению к границе и норме. Четвертая стадия жизни Робинзона на острове, напротив, характеризуется безбрежностью и связана с утратой тех рубежей, которые имело бы смысл переступить. И если трансгрессия есть вектор движения путника, номада, то стадия «великого здоро-

¹ Делез Ж. Мишель Турнье и мир без другого. – С.418.

вья» не знает движения, развития, пути. Робинзон оказывается в самом конце «людской тропы» (Парменид)¹, не свернув при этом на какой-то особенный *путь*. В направлении поиска возможных путей (а именно этого требуют обстоятельства постмодернистской распутицы) нас будет интересовать принципиально иная ситуация: та, в которой «пропажа» Другого происходит не в отсутствие, а напротив, на фоне присутствия конкретных других.

По ту сторону Другого

Речь идет о ситуации, когда бытие по ту сторону Другого имеет место в мире, населенном другими. Частично она уже была описана нами в связи с анализом экзистенциальной расположенности шпиона и разведчика. Шпион, совершающий диверсионную деятельность в мире конкретных других, в известном смысле пребывает в измерении «по ту сторону Другого». Однако при этом еще остается проблематичным сам статус Другого. В самом деле, каким оказывается Другой в шпионологической размерности субъекта? Каков характер их коммуникации?

Принцип коммуникации субъекта с другими, находящимися «по ту сторону», можно усмотреть в философии «воина», изложенной К.Кастанедой как «путь знания индейцев яки» на основании изучения им духовного опыта древней толтекской культуры мексиканского племени шаманов (бруху). При всей сомнительности сообщаемых Кастанедой этнографических и биографических сведений, нас интересует, прежде всего, смысловое содержание этого учения, *как если бы* оно имело место в исторической действительности и обладало биографической достоверностью. Нас интересует смысловой потенциал, а не «реальная» подоплека этого учения, претензия на которую может быть фиктивным (жанровым) ходом автора. Здесь мы поступаем в полном соответствии с принципом объективной ошибки: принимая «всерьез» изложенное Кастанедой учение мы полагаем, что возможна ошибка, но мы должны и будем «ей» верить. Независимо от манифестируемой достоверности, в

¹ У Парменида «людская тропа» – означающее мира повседневности. См.: Фрагменты ранних греческих философов. – Ч.1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. – С.283.

«учении Дона Хуана»¹ содержится ряд глубоких смысловых фигур и интересных наблюдений, анализ которых мог бы существенно расширить и обогатить духовный опыт Европы. Прежде всего это касается принципа существования «по ту сторону Другого», который характеризует «внутреннюю философию» «воина» и имплицитно содержится в ряде аспектов учения, имеющего на первый взгляд чисто мистический характер.

В общем виде «путь воинов» *яки* можно определить как путь радикальной деконструкции привычного образа мира с целью выхода в непостижимое измерение *нагваля*. Представление о *тонале* и *нагвале* (двух измерениях человеческого присутствия в мире) представляет собой узловой момент мистического учения, которое Кастанеда передает со слов своего учителя Дона Хуана. Если попытаться концептуализировать эти представления, то *тональ* выражает образ мира и человека в его повседневном аспекте (что отчасти коррелирует с лакановским понятием символического порядка), в то время как *нагваль* означает, напротив, неповседневную, мистическую и несимволизируемую сущность мира и человека (изнанку символического универсума, аналогичную лакановскому измерению Реального). Отношение между ними составляет наиболее важный аспект «пути воина». Средством вхождения в *нагваль* является деконструкция привычной картины мира. Условием же этого, как это ни парадоксально, оказывается *реконструкция тоналя*.

Этот парадокс: *реконструкция* с целью *деконструкции* – имеет принципиальное значение для понимания принципа существования «по ту сторону Другого». Дело в том, что «путь воина» пролегает в социальном измерении, хотя и простирается за его пределы: это путь трансгрессии за границы символического универсума, притом что последний *как бы* восстанавливается в своих правах.

Для того чтобы понять значение этой условности, необходимо раскрыть смысл учения о *тонале*. Для этого приведем несколько выдержек из наставлений Дона Хуана: «*тональ* – это все, что мы знаем о нас самих и о нашем мире», «это то, что мы способны видеть глазами»; «*тональ* создает законы, по которым он воспринимает мир, значит, в каком-то смысле, он творит мир», «это организатор мира», «на его плечах покоится задача создания мирового по-

¹ Дон Хуан – наставник Кастанеды, гуру, от имени которого автор излагает учение толтекских магов.

рядка из хаоса»; «*тональ* – это хранитель, который охраняет нечто бесценное – само наше существование»; «*тональ* начинается с рождения и заканчивается смертью»¹.

«Он улыбнулся и подмигнул мне.

– Теперь я использую твои собственные слова, – сказал он, – *тональ* – это социальное лицо»².

Таким образом, *тональ* – это символически определенное измерение мира, которое, однако, «воин» должен покинуть в конце своего пути, полностью войдя в *нагваль* – мистическую сущность мира и самого себя. Но прежде чем это произойдет, он должен овладеть сущностью *тоналя* или, как образно говорит Дон Хуан, освоить «остров *тоналя*», то есть свое социальное бытие. Поскольку большая часть времени «воина» проходит в социальном окружении, его искусство заключается в эффективном овладении всеми необходимыми формами социальной коммуникации. Одна из максим учения Дона Хуана состоит в том, что «воин» должен быть общительным. Соответственно, «путь воина» предлагает такой тип деконструкции, который *не разрушает, а, напротив, развивает в субъекте его «социальное Я»*. Это парадокс, ибо получается, что «воин» порывает с обществом, не порывая. Он «свой среди чужих» и должен принять это как вызов.

При том, что сочинения Кастанеды включают в себя множество мистификаций (мистификация сама по себе является ключевым элементом в стратегии «воина»), за ними просвечивает одна очень простая и здравая мысль: трансгрессия за пределы социального порядка достигается его освоением; «воин» – это, прежде всего, *социально успешное и эффективное публичное существо*. Для того, чтобы оставаться *своим среди чужих*, он должен приобрести чрезвычайно подвижную ролевую идентичность, чтобы, «не принадлежа» социуму, уметь при необходимости укрыться и раствориться в нем подобно резиденту, шпиону, разведчику. Чтобы оставаться неуязвимым в ведении двойной игры, бруху должен стать гениальным притворщиком. Максиму этой стратегии Дон Хуан формулирует следующим образом: «Он принимает, не принимая, и отбрасывает,

¹ Кастанеда К. Сказки о силе. – С.123-127.

² Там же. – С.123.

не отбрасывая»¹. При этом у «воина» нет никакой позитивно очерченной программы действий, равно как и четкого представления о конечной цели трансгрессии: он действует по обстоятельствам. Его единственный «метод» – это сокрытие под онтическими масками той ужасающей бездны («семиотической дыры»), к которой обращено его стремящееся к безупречности сознание.

Речь, таким образом, идет о расщепленном сознании, которое само готово признать эту расщепленность как факт. Характеризуя ее, Дон Хуан замечает: «Секрет воина в том, что он верит, не веря. <...> Воин не верит, воин должен верить»². Это значит, что «воин» разрывает узы других, не разрывая, отбрасывает, не отбрасывая. В этом смысле бруху и Робинзон живут на разных островах. *Сперанца* – остров, изъятый из структуры Другого. *Тональ* – остров, затерянный среди других: «Все, что мы знаем о нас самих и о нашем мире, находится на этом острове *тоналя*»³. «Наш изъян – в упорном стремлении оставаться на своем монотонном, скучном и удобном острове. Наш *тональ* – это обыватель, а он не должен быть таким»⁴. Задача «воина» состоит в том, чтобы навести порядок на этом острове – «укрепить *тональ*»: в этом его безупречность.

«Просрочка Другого», которая случилась с Робинзоном на необитаемом острове в терминах учения индейцев яки должна означать произвольное «сжатие *тоналя*» – свертывание символического универсума, коллапсирование его в «черной дыре» семиотической катастрофы. «Воин» намеренно практикует это «сжатие», но так, чтобы контролировать последующее восстановление *тоналя*: «Проблема здесь в том, чтобы не позволить *тоналю* сжаться совсем в ничто. <...> Воин должен бороться, как демон, для того, чтобы сжать свой *тональ*. Но в тот самый момент, когда его *тональ* сжимается, воин должен повернуть всю эту битву и направить ее на прекращение сжатия»⁵.

Предостережение Дона Хуана относительно того, что необходимо защищать свой *тональ* перед неконтролируемым «входом в *нагваль*» (в неподдающееся символизации ужасающее измерение Реального), имеет целью предотвратить возможность сумасшествия

¹ Кастанеда К. Сказки о силе. – С.56.

² Там же. – С.111.

³ Там же. – С.127.

⁴ Там же. – С.160-161.

⁵ Там же. – С.179-180.

или необратимой перверсии, как это имело место в случае с Робинзоном¹. Это предостережение подчеркивает то, какое значение в системе представлений «воина» придается *стабилизации мира других*.

Ясно, что всякое «потакание» Другому, в системе представлений «воина» на самом деле – лишь видимость. Это «потакание» носит характер двойной игры, которая в его внутренней философии носит название «контролируемой глупости». Символическим выражением такого отношения к Другому является *улыбка авгура*. Августы – прорицатели, которые не могли без улыбки смотреть друг на друга во время гаданий, ибо не верили в них. В рассказах Кастанеды есть один эпизод, где он повествует о католическом священнике, который, будучи убежденным безбожником, ходил на службу, выслушивал исповедальников и сквозь добросердечные слезы христианина улыбался яростной улыбкой авгура. Мотивом такой двойной игры является стремление «воина» удержать себя в *структуре вызова*, что требует совершения нестандартных и, как правило, альтернативных по отношению к повседневности действий, что, кстати, снимает с «воина» возможное подозрение в корыстных целях и тем более в использовании двойных стандартов, ибо вызов стандартному как таковому составляет суть его житейской игры.

Итак, «Путь воина» – это путь авгура, совершаемый в мире других, путь, подчиненный стратегии непрерывного ускользания от их объективирующего контроля. Так же, как и разведчик или авгур (сам себе хитрый), «воин» вводит других в заблуждение посредством маски, легенды и созданной вокруг себя непроницаемой завесы секретности. *Modus vivendi* «воина», разведчика и авгура один и тот же – это способ существования в двух параллельных измерениях: в мире других и в мире по ту сторону Другого, где других «держат за дураков». Принимая и деля этот мир с другими, авгур, так же, как и другие, является в нем актером, но не «загнанным жизнью фабрикатом впечатлений», как выразился И.Гофман, характеризуя социальный статус человека². Ибо, редуцируя этот мир за скобки, он попадает в измерение свободы, являющейся его единственной целью и наградой. В этом его стратегическая альтернатива. Но даже к

¹ Дон Хуан предлагает альтернативу самой альтернативе рассудочности и сумасшествия, вводя понятие «контролируемой глупости».

² Гофман И. Указ. соч. – С.299.

такой награде настоящий авгур должен относиться, как и положено страннику, задержавшемуся между двух миров, – с улыбкой авгура.

Поскольку сама эта улыбка содержит в себе одновременно и некоторое признание, и некоторое опровержение признанного, необходимо рассмотреть, что она собой являет как специфическая конstellляция черт?

Правило авгура

«Улыбка авгура» – есть означающее особого физиогномического жеста, отличного от лукавой насмешки, виноватой ухмылки, улыбки простодушия, выражений счастья или веселья – словом, того, что может быть более или менее однозначно интерпретировано. В ней есть что-то едва уловимое, что-то «джокондовское», или, наоборот, знаменитая «улыбка Джоконды» может служить наглядным воплощением «улыбки авгура». Что же такое эта улыбка как некая фигура значения?

Как таковая она двусмысленна, ибо, с одной стороны, высмеивает наивного простака, а с другой – адресована «своему» – соратнику по цеху, *посвященному*. Для того чтобы понять, что эта улыбка есть улыбка *авгура*, необходимо в определенной мере быть посвященным в его «внутреннюю философию». Немаловажно, что, улыбаясь, авгуры отвечали чему-то в себе – некой высшей инстанции. Возможно, что улыбка авгура – это жест извинения перед этой высшей инстанцией в себе за позор разыгрываемого перед другими светопреставления. В этом смысле она является жестом трансгрессии – «жестом, обращенным на предел», – так как ее действительным адресатом является нечто такое, что опознано как такая инстанция, которая все *время* ускользает от объективирующего представления к какому-то пределу.

Вместе с тем, улыбка авгура – это символическое выражение особой семиотической ситуации, которая заключается в том, что авгур давно не верит в таинство знака (в широком контексте – в тождество означающего и означаемого), но, идя навстречу общественным ожиданиям, с улыбкой продолжает действовать так, *как если бы* верил, *как если бы* означающее имело строго соответствующее ему означаемое, *как если бы* трещины, проблемы, «мальчика» в действительности не было. Правило авгура и соответствующий ему *modus agendi* могут быть сформулированы следующим образом: я

знаю, что не владею истиной, но буду действовать так, как если бы ею владел. Это правило характеризует не только отношение к истине и способ ее определения, но и то, как субъект конституирует свое присутствие в мире. Оно высказывается «простым» физиогномическим жестом – улыбкой¹.

В широком смысле улыбка авгура может быть понята как метафора существования субъекта в социальном пространстве, где взаимодействия с людьми строятся на предположении (естественной установке), что истина существует, находится где-то рядом, кем-то высказывалась, высказывается и, если не сегодня, то завтра наверняка будет оглашена. Авгур знает о том, что истины не существует, и поэтому в отличие от заурядного обманщика, якобы знающего, в чем состоит истина, а в чем обман, удерживает дистанцию между ролью-маской и тем, что она предположительно прикрывает, т.е. измерением Реального². Сказать, что авгур *знает* то, что находится под маской, знает и свободно сравнивает некое подлинное измерение и разыгрываемую для других «фальшивую» роль – значит неоправданно поместить его в место пребывания истины. Но как раз последнее в данном случае отрицается. Авгурианский принцип отношения к истине предполагает лишь симуляцию, ношение маски и «ложное исполнение» (в смысле Гофмана). Мистификация и ложный перформанс составляют суть его житейской игры.

Таким образом, первостепенное значение в констелляции черт, характеризующих улыбку авгура, составляют черты маски. Авгур надевает маску идентичности в тот момент, когда идентичности уже нет; сохраняя дистанцию по отношению к маске, он носит ее так, как *если бы* она была его лицом. Маска в случае авгура – это суть, приросшая к лицу и тем самым вышедшая на поверхность.

¹ В типологии «эпистемологических ориентаций» Т.В.Филатова «правило» авгура сформулировано следующим образом: «Истина не существует, но я обладаю ей». – Филатов Т.В. О природе философского знания // *Философия культуры* 97. – Самара: Самарский университет, 1997. – С.62. Наша формулировка отличается одной немаловажной деталью, а именно, наличием условного оператора «как если бы», который переводит отношение к истине в модус *как если бы* обладания. С учетом этой конкретизации мы предлагаем следующую модификацию «правила»: «Истина не существует, но я обладаю ей, как если бы она существовала, и я ею владел».

² Понятие Реального здесь употребляется в лакановском смысле.

Она олицетворяет поверхность той бездны, той «дыры», в которую неумолимо проваливаются оторвавшиеся от своих значений знаки и обломки смыслов. В конечном счете, она скрывает лишь то, что под ней ничего нет, или есть само Ничто, что одно и то же. Улыбка авгура – образ бездны, отразившейся на его лице. В направлении этой ничтожащей пустоты и осуществляется трансгрессия. Трансгрессивный опыт позволяет авгуру легко отождествиться с любой ролью-маской и в то же время сохранить дистанцию по отношению к ней. Свидетельством этой дистанции является проступающая на поверхности лица улыбка.

Такой разновидности трансгрессии можно дать условное обозначение *трансгрессии под маской*. Однако следует заметить, что опыт маски – не всегда опыт трансгрессии. Маска может стать даже фактором регрессии, если сама она воспринимается всерьез, если по отношению к ней не возникает задаваемая принципом *als ob* дистанция. Это происходит в тех случаях, когда личина срастается с лицом, конституируя новую идентичность. Такое приключается с героем романа К.Абэ «Чужое лицо», в котором инженер-химик в ходе неудачно проведенного эксперимента в буквальном смысле, т.е. физически, теряет свое лицо. Коллизия героя начинается с острого переживания «черной» «невротической дыры» на месте утраченного лица – события, несущего черты радикальной смысловой катастрофы.

«Внезапно на моем лице разверзлась глубокая дыра. Она была такой глубокой, что в ней, казалось, могло легко поместиться все мое тело и еще место бы осталось. Откуда-то засочилась жидкость, похожая на гной из гнилого зуба, и застучала каплями. Сопровождающее этот звук зловоние, наполнившее комнату, ползло, будто полчища тараканов, отовсюду: из обивки стульев, из шкафа, из водопроводного крана, из выцветшего, засиженного мухами абажура. У меня возникло непреодолимое желание заткнуть на лице все дыры»¹.

В последующем, отвечая этому желанию, герой изготавливает маску, с помощью которой пытается произвести реконструкцию распадающейся идентичности. Однако эта реконструкция, этот путь маски осуществляется без учета принципа *als ob*, ибо с самого на-

¹ Абэ К. Избранное. – М.: Правда, 1988. – С.30.

чала предполагает устранение дистанции между лицом и маской¹. Изменение наличных черт маски, с одной стороны, и утрата дистанции по отношению к ней – с другой, приводят к весьма неожиданному финалу: реконструированное лицо (выдвинутый подбородок, сдвинутые брови, волевые черты) в итоге оказывается маской преступника. Маска, призванная разорвать биографическую связанность личности героя, завязывает новый тугой узел в его судьбе. «Волевое лицо» толкает на преступление – насилие и убийство, акт, формально являющийся нарушением границ, но не связанный с опытом трансгрессии, ибо действия героя и его мотивы подчинены совершенно иной стратегии – стратегии личностного успеха с ее ставкой на общественное признание². Эффектом маски оказывается регрессия.

Иное дело с авгуром. Он принимает роль, не принимая. Его цинически сценическая улыбка олицетворяет собой готовность пережить любую «смысловую катастрофу» и существовать в разрывах «черных семиотических дыр», периодически образующихся в символическом универсуме. Улыбка авгура – не что иное, как артикулированное сокрытие этих дыр, и в то же время – акт, являющий присутствие призраков на сцене. Она являет собой готовности жить в мире фиктивных персонажей, симулякров. Она – метафора самой метафоры, если последнюю понимать как знак отсутствия в присутствующем, артикуляцию нехватки или неполноты бытия³. Улыбка авгура являет, таким образом, фигуру *трагикомического конформизма*, образованную, с одной стороны, признанием определенных социальных ролей, их комическим исполнением, а с другой, – отчуждением от этих ролей, что обусловлено ясным и глубоко трагичным сознанием глубокой трещины, расслаивающей любое тождество, любую идентичность.

Данное размышление мы могли бы подытожить следующим заключением: стратегия поведения авгура, номада и разведчика отвечает принципу объективной ошибки (*als ob*), который становится определенным *modus vivendi*, способом символического выживания в мире, однажды подавшем знак своей онтологической нехватки.

¹ Герой испытывает физические и «психологические» возможности маски в различных экстремальных условиях и ситуациях.

² Одним из мотивов косметических изменений и создания *чужого лица* являлось стремление героя нравиться женщинам.

³ Перспективы метафизики... – С.124-154.

Иными словами, авгурианское *как если бы* выражает стихию существования отмеченного нехваткой субъекта, признающего условность связей между знаком и значением, значением и предметом, лицом и имиджем, и в то же время готового жить в мире симулякров, играть по чужим правилам, спасая уголок приватной жизни, некое внутреннее пространство укрытия, в направлении которого осуществляется жест трансгрессии. Неоднократное употребление нами этого постмодернистского концепта требует его соотнесения с принципом реконструкции на основе *als ob* и фигурой авгура как некой экзистенциальной универсалией. В каком смысле принцип объективной ошибки связан с опытом трансгрессии, и как он его реализует? При первом знакомстве с этим постмодернистским концептом создается впечатление, что трансгрессивное как таковое, по своей природе, требует скандала, живет в насыщенной экзальтацией атмосфере эпатажа, стихии бунта, мятежа, преступления. Не возникает ли здесь противоречия с требованием определенного рода конформизма, которое содержит в себе признание объективной ошибки?

Трансгрессия под маской

Термин «трансгрессия» (от латинского *transgressio* – переход, переправа, перестановка, нарушение) возникает в языке постмодернизма для обозначения особого акта – акта переступания границ, связанного с преодолением социальных кодов, законов, норм правил, где переступание (преступление) – это прорыв за пределы наличествующей системы смыслов и значений в область, для которой уже нет определений, и в которой трансгрессирующий субъект «сам себе предел». По определению Фуко, «трансгрессия – это жест, который обращен на предел»¹. Направление этого жеста определено желанием субъекта ускользнуть за жесткие границы порабощающих структур – языка, психики, социума.

Следует отметить, что сама эта тема не является ни открытием, ни прерогативой постмодернистской мысли. Как таковую ее можно встретить у столь «модернистского» философа, каковым принято считать М.Хайдеггера, хотя он и не пользовался термином «трансгрессия». В самом деле, что такое *заступание в собственную бы-*

¹ Фуко М. О трансгрессии. – С.117.

тийную возможность – в совесть или в смерть, как не трансгрессия? У Хайдеггера тема заступания (за границу) сопряжена с поиском *Dasein* своих аутентичных форм бытия, от которых оно, как *бытие-в-мире*, изначально отсечено, и формулируется как проблема его ускользания за пределы онтических порядков, в частности, обыденной системы представлений и анонимного поля языка. Основная трудность, с которой сталкивается хайдеггеровское понимание трансгрессии, – это причина «уклонения» *Dasein* от своих аутентичных возможностей, причина их «забвения» и «бегства прочь от себя». *Падение Dasein в люди* – это одна из ярчайших констатаций «Бытия и времени», ждущая своего объяснения. В самом деле, каковы резоны регрессии *Dasein* «назад» в форму анонимного *Man*? И почему тот модус, в котором оно, согласно Хайдеггеру, «преимущественно и большей частью держится»¹, не является его собственным? Почему «предпочтительным» оказывается существование в несобственности и неподлинности? В поисках удовлетворительного ответа, мы наталкиваемся лишь на одно не раскрытое Хайдеггером указание: «не-самим-собой-бытие функционирует как позитивная возможность сущего»².

К смыслу этой фразы мы еще вернемся, пока же отметим, что основная трудность, с которой столкнулась постмодернистская мысль – это проблема фиксации границ и поиска языка для выражения опыта трансгрессии. В самом деле, переступанием какой черты определяется трансгрессия, и, главное, как об этом опыте *говорить*?

Проблема языкового выражения возникла не на пустом месте, ибо постмодернистская критика языка и дискурса запретила субъекту трансгрессии говорить – говорить, пользуясь языком как системой знаков, имеющих определенное значение. Причиной этого запрета являлось утверждение о неадекватности наличных языковых средств для выражения такого рода опыта. Трансгрессивное, как сообщает М.Фуко, само по себе способно вызвать батаевское «замешательство слова», или нечто вроде «обморока говорящего субъекта»³. В связи с этим, возникает задача выработки особого – «недискурсивного языка <...>, который далеко еще не сложился,

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. – С.117.

² Там же. – С.176.

³ Фуко М. О трансгрессии. – С.130.

даже не овладел собой»¹, с помощью которого можно было бы осуществить *выход из языка* за его собственные пределы в область, где он достигает своего изнеможения. Общий вывод: «трансгрессивному еще только предстоит найти язык, который будет для него тем же, чем была диалектика для противоречия»².

Мысль Хайдеггера, напротив, не требует каких-либо действий в обход языка и не направлена на поиск средств его обмана. Она имеет цель превратить язык в своего союзника и основана на доверии к языку как *событию – сказу*, помещенному в «сбывающееся существо языка»³. При этом само доверие варьируется от призыва «дать вещам слово» до готовности привести экзистенцию к состоянию молчаливой отрешенности. Мы же хотим сказать, что трансгрессирующему субъекту и не нужен какой-то особый язык – достаточно надеть маску. Маска и есть его подлинный язык. Поэтому и не обязательно молчать. Мнение о том, что «говорение ориентирует говорящих "в круг" социального, молчание – "из круга", по разные стороны социального и повседневного"»,⁴ в целом верно. Однако оно не учитывает возможности особого типа говорения «из круга», парадоксально нацеленного «в круг». Вопреки хайдеггеровскому мнению относительно того, что подлинное бытие-собой феноменально раскрывается лишь в молчании, мы полагаем, что подобной почвой может быть и нарочитое (пародирующее себя) говорение, когда последнее – маска, скрывающая под манифестацией онтических черт улыбку авгура. Маска позволяет говорить и говорить то, что от нее ожидают другие, не идентифицируясь при этом со сказанным и порождаемым в других эффектом. Она дает возможность осуществлять трансгрессию, не нарушая закон и не преступая нормы. Она дает шанс осуществить ее, оставаясь незамеченным, находясь в толпе людей, в толще событий или археологических массивах языка, не присваивая никакой символической выгоды от «героического» противостояния. Роль такой маски может выполнять равным образом и безличное «мы», и нарочитое я-говорение. Кто скажет, переступанием какой черты в конечном счете осуществля-

¹ Фуко М. О трансгрессии. – С.121.

² Там же.

³ См.: Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и Бытие...

⁴ Богданов К.А. Очерки по антропологии молчания. Homo Tences. – СПб.: РХГИ, 1997. – С.252.

ется трансгрессия? Настоящий трансгрессор – это шпион, не обнаруженный при переходе границы.

Если бы Хайдеггер задумал описывать трансгрессию, то для него она имела бы строго определенный вектор – «возвращение себя назад из людей»¹. Соответственно «падение в люди» должно было бы рассматриваться как регрессия. Трансгрессия же, как акт ускользания за пределы наличного, сама в свою очередь должна ускользнуть от того определяющего воздействия, которое ей (как акту) сообщает известность тех границ, которые субъект трансгрессии покидает. «Возвращение себя назад из людей» – дело сомнительное, если оно превращается в событие слишком заметное для самих людей, тем паче, если оно подчеркнуто манифестируется.

Мы же предлагаем такое понимание трансгрессии, когда *скрывающийся от толпы скрывается в толпе*, когда ожидаемые другими слова и действия производятся с улыбкой авгура, с трезвым осознанием того, что структура (идеологии, психики, языка, текста) «ловит» нас раньше, чем мы успели это понять. И если для Хайдеггера трансгрессия имела бы смысл выхода *из людей*, а для Фуко означала выход за границы языка, то мы предполагаем возможность трансгрессии в противоположном направлении – *назад в люди* и, соответственно, *назад в язык*. При этом трансгрессия *в обратном направлении* не есть *падение* или регрессия. Это такое ускользающее движение на встречных курсах, когда субъект не отвечает на интерpellацию именно тем, что *отвечает*. Отвечает соответственно той форме запроса, которая характерна для субъектов социального взаимодействия: предположительно знающих, обладающих общим запасом знания, разделяющих мир в естественной установке, предполагающих непосредственное тождество означающего и означаемого и т.п. Трансгрессирующий субъект отвечает, руководствуясь правилом авгура: *ты видишь во мне прорицателя, что же, я буду им*. Иными словами, речь идет о таком статусе субъекта, когда последний отвечает ожиданиям людей, не будучи по существу «человеком людей». Хайдеггеровское же *падение в люди* оказывается регрессией, что исключает возможность особой стратегии – стратегии *игры на людях*. Философия Хайдеггера серьезна и как та-

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. – С.268.

ковая не знает игры¹. Между тем стоило бы говорить о таком особом экзистенциальном расположении, которое характеризует странника, номада, кочевника, актера, разведчика, авгура и т.п., каждый из которых имеет свое «внутреннее кочевье», свой «пароль», свою «секретную явку», пребывая в глубоком «тылу» *людей*, оставаясь при этом мало отличимым от них, а потому незамеченным, неузнанным и неразоблаченным лицедеем. Вопрос, таким образом, ставится о возможности трансгрессии без шумной модернистской манифестации (которая, по всей видимости, является формой потакания себе), а также и без экзальтированного анонсирования готовности ниспровержения всех норм, законов и правил. Эпатаж – не трансгрессия, хотя внешне напоминает трансгрессию. Принцип объективной ошибки, таким образом, позволяет выдвинуть такое понятие трансгрессии, при котором сам акт переступания границ открыто не манифестируется, напротив, предполагается симуляция значимости и устойчивости этих границ (в модусе «как если бы»). Ибо экзальтированное ниспровержение норм и правил, характерное для большинства модернистских манифестов, свидетельствует о сильной зависимости от этих границ.

¹ Отнюдь не случайно, что в хайдеггеровской аналитике нет ни одного «игрового» экзистенциала.