

ЛАНДШАФТЫ ТЕЛЕСНОСТИ: К СИМВОЛИЧЕСКОЙ АРХЕОЛОГИИ ТЕЛА¹

К.А. Очеретяный
Институт философии
Санкт-Петербургского государственного университета

В своем творчестве В.А. Подорога показывает как осуществляется организация смыслового и экзистенциального ландшафта — условия открытости мысли, встречи с собой и с другим. Особенностью этих ландшафтов является то, что в их построении наряду с дискурсивными элементами, важную роль играют элементы недискурсивные. Отсюда созвучные автору данного текста вопросы В.А. Подороги о внепонятийных истоках смыслах, о том как возможно мыслить принципиально сопротивляющиеся мысли (в особенности, тело, которое и задает нашей мысли горизонт, до того как мысль успела сбыться). В данном тексте речь ведется о все тех же недискурсивных элементах в построении смысловых ландшафтов, определяющих зоны видимого и невидимого, но топология смысла дополняется здесь символической археологией и оптикой медиафилософии. Автор, чей основной метод принадлежит медиафилософии, а интерес — исследованию культурной семиотике тела, убежден, что роль недискурсивных элементов в организации жизненных миров должна быть оставлена самым разнообразным машинам, инструментам, артефактам, гаджетам. В тексте пойдет речь о том, как в нашем современном мире мы приходим к делегированным медиакультурой образам телесности. Основная интуиция: человек — единственное существо с двумя телами — органическим и неорганическим. Первое — перестало эволюционировать, но последнее — подвергается символической модификации: семиотической, технической, иконической. В нижеуказанных смысловых ландшафтах обнаруживаются условия для проецирования тела в историческую размерность: мир, понятый как слово, мир, понятый как письмо, мир, понятый как книга, мир, понятый как картина, затем как технический образ и как развертывание этих образов, как медиареальность — все перечисленные ландшафтные миры рождали свой тип телесности. О возможности мышления тела в указанных ландшафтах и ведется рассуждение.

Швейцарский теолог Шарль Луи Секретан, рассуждая о мирном существовании животных в Эдеме в дни, предшествовавшие грехопадению, выдвинул следующий парадокс: если животные существовали мирно, значит, им было не за что бороться друг с другом; они не поедали друг друга, были травоядными, а корней плодов и трав в райском саду было вдоволь.

¹ Текст написан при финансовой поддержке гранта РФФИ 16-18-10162 «Новый тип рациональности в эпоху медиального поворота».

Но если все они были травоядными, то и нынешние хищники, например тигры, обходились без мяса. Следует примечательный вывод: тогда «тигры необходимо должны были бы иметь совсем другой пищеварительный аппарат, чем теперешние представители кошачьей породы, и уже не были бы тиграми» [Секретан 1900: 312]. То были тигры, обладающие иной сутью бытия, иной «тигриностью» — не той, которую мы знаем отсюда, по эту сторону от совершившегося грехопадения. Тигр, которого знаем мы — продукт «искажения» природы, следы этого искажения обнаруживаются в его соматической конфигурации: угрожающий вид, рык, грозный оскал — все это семиотика свершившейся катастрофы; по ту сторону грехопадения мы слышали бы рык тигра не как свидетельство гнева, но как эхо мировой боли. Тем не менее и «по эту сторону» мы легко можем представить себе силу вселенского искажения, если изобразим ее как взрывную волну, необратимо трансформирующую действительность: тогда тигр, как и другие «жертвы», остаются на «перефирии» взрыва, в то время как человек, — агрессор и проводник зла в мир, — пребывает в его эпицентре. Тела животных задеты ударной волной. Они несут на себе свидетельство движения негативного, как морская раковина несет на себе след волны, выбросившей ее на берег. И как раковина все еще принадлежит морю, тела животных все еще принадлежат (пусть и «искаженной») природе. Что касается тела человека, то оно претерпевает стремительную денатурализацию и получает доступ к иным расширениям: неорганическому, семиотическому, техническому. Животные в этом смысле «только» тела — соматические автоматы. Человек же чей соматический ресурс открыт недифференцированным возможностям — хронически лишен тела. В.А. Подорога пишет: «Широко признано сегодня терапевтическое значение реконструкции образа тела в клинике шизофрении. Панков был одним из первых психиатров, который попытался на богатом экспериментальном материале описать феномены диссоциированного, или пустого, тела, возникающие при хронических психозах. Представьте себе (что сделать, вероятно, почти невозможно), что вы не можете вернуться в свое тело. Что-то произошло, вы испытали сильное потрясение, шок, несчастье и т. п. и ваш образ тела разрушился, вы не можете найти «путь домой», т. е. вы не можете вернуться к себе, «войти» в собственный телесный образ. Вы как бы оказались за его границами, вы утратили тело. Вы — здесь, тело — там, и оно опустошено вашим отсутствием» [Подорога 1995: 26]. Возможность заблудиться в лабиринте телесных образов как перманентно угрожающий человеческому существу психосоматический сбой, остается актуальна лишь потому, что материя человеческого тела онтологически открыта, т. е. принципиально кодифицируема в различных регистрах семиозиса. Доступный человеку избыток соматического ресурса по отношению к возможным формам объективации резко контрастирует с монолитными формами представителей мира животных. Другие существа — «центричны», в том смысле, что центр их органического тела является одновременно их существенным центром, они укоренены в природном мире. Человек позиционально «эксцентричен», поскольку центр его органического тела не является средоточием его существа. Поэтому даже не имея возможности отметить физиологические изменения тела человека при переходе от природы к культуре, мы можем указать на радикальное изменение — открытие символического измерения телесности. Незащищенность, неуверенность, падшость [Топоров 1987: 121] нового положения в космосе требует компенсации. На заре истории вытесненный в семиосферу человек облекается для защиты от «болезненных воздействий» новой среды в неорганическую плоть города как в свою новую кожу.

Город — не только физический ландшафт обитания человека, но и условие бытия, экзистенциальный, символический и семиотический горизонт его жизненного мира. Анатомическая кожа являлась границей внешнего и внутреннего, город как символическая кожа человека стал границей природы и культуры. Этой границей обозначилось место встречи человека с собой. Умберто Эко рассуждает о технике памяти как способе отвоевывания человеком себя

из забвения: «Мнемотехническая система выстраивает на уровне выражения систему loci (именно «мест», пространственных положений, как, например, комнаты в здании или дома, улицы, площади в городе), где содержатся образы, принадлежащие к одному и тому же иконографическому полю и принимающие на себя функцию лексических единиц; а на уровне содержания размещает res memorandae, то есть предметы, которые следует запомнить, тоже представленные в логико-понятийной системе. В таком смысле мнемотехническая система есть система семиотическая» [Эко 2007: 176]. Но если говорить о технике памяти в более универсальном смысле как об анамнезе, способе введения себя в настоящее, в актуальное время-бытие как в подлинную действительность, то город как место обитания человека на протяжении всей истории отражает форму знания человеком самого себя. Широкие улицы, удобные дома, сложные системы водостока, все это есть как бы моменты неорганического тела человека — архив человеческого, выражение души в пространстве материальной семиотики и окаменелой иконографии. Можно говорить об агрегатных состояниях смысла в той же мере, что говорят об агрегатных состояниях вещества. В жмущихся друг к другу домах, в переплетении улиц «застыл» тот же смысл, который «разогрет» повседневными заботами, злобой дня, иначе говоря, общением людей. Город, понятый как организованный средствами архитектуры порядок пространства — это расширение человека, его неорганическое тело, но город как пространство историй, как развернутый по правилам символического порядка экзистенциальный ландшафт — это смысловой портрет человека. Когда Аристотель напишет, что город-государство (полис) есть продукт общения людей, предпринятого ради блага [Аристотель 1983: 376] (Политика 1252a), он отчетливо обозначит константу греческого мышления. Древний грек живет в полисе не как в пространстве домов и улиц, а как в сумме историй, пронизывающих и связывающих в единое целое жизни людей. Человеческое бытие это порядок слов даже в большей степени, чем порядок вещей. Греческая мысль, видевшая в «речи, несущей смысл» (Логос) отражение мирового порядка, полагала, что Космос как Разум, выраженный в разрозненных вещах, душа человека должна заново собрать и удержать в Слове.

Слово выступает медиумом человеческого сообщества: в слове выражается жизнь человека, в слове осуществляется общение людей друг с другом, в слове обнаруживается смысловая структура мироздания. Представление о жизненном мире человека как пространстве устной коммуникации, играло столь существенную роль в самосознании классической античности, что Сократ в платоновском диалоге «Федр» вовсе не видит необходимости покидать город, поскольку в отличие от его жителей деревья и камни, не рассказывают историй, ничему не учат [Платон 1993: 138], а Аристотель замечает, что вне полиса может жить лишь бог или зверь, на том основании, что человек по природе своей существо общественное — он самодостаточен, т. е. поистине есть человек, не когда ведет одинокую жизнь, а когда живет в общении «с родителями и детьми, женой и вообще всеми близкими и согражданами» [Аристотель 1983a: 63]. Таким образом, проводится четкое различие между нашим представлением о человеке и античным. Например для нас тело человека выступает как бы границей, охватывающей бытие человека и выражающую его индивидуальность. Для Аристотеля же «тело человека» это «коллективное тело» человеческого сообщества, создающегося в устном общении. Именно здесь в историях, прениях, толках, размолвках, молве человек способен уяснить смысл (логос) человеческого существа, направить себя на него, воплотить его в себе. Поэтому «физическое» тело человека в «антропологии» платоновского «Тимея», выглядит лишь как основание для «говорящей головы» [Платон 1994: 447]. Туловище, ноги и руки здесь как бы «несут» голову, круглую по подобию Вселенной и наделенную разумной речью, в той же мере в какой сама Вселенная наделена смыслом. Согласно Платону подлинная речь должна жить своей жизнью, т. е., в конечном счете, речь должна обладать собственным телом и быть живым существом: «всякая речь должна быть составлена, словно живое существо, — у нее

должно быть тело с головой и ногами, причем туловище и конечности должны подходить друг другу и соответствовать целому» [Платон 1993: 174]. Для античности это не просто метафора, но сама суть речи: голос, могущий порождать смысл, отражать гармонию космического логоса дан свободному, господину, т. е. тому, кто жив и еще ответственен за свою жизнь, ведь раб — не более чем жертва объективации: его голос лишился смысла; «говорящее орудие» — он предназначен для подневольного труда, для достижения чужих целей, его голос — сумма помех, побочное звуковое сопровождение как стук молотка или скрип колеса. Парадокс: тело в его символично-культурном статусе античности было создано голосом.

Риторика — игра свободных, путеводная нить политического признания, а значит и способ дистилляции человеческого в человеке. Поэтому «Аристотель говорит, что у животных есть своего рода язык, но нет речи» [Бибихин 2011: 139], а «пользование словом более присуще человеку, чем пользование телом» [Аристотель 1978: 18]. Речь, осмысленный голос — это действительное тело, в котором воплощается субъект знания, политики, свободы, неудивительно, что и процесс мышления, в соответствии с такой установкой изображается как беседа души самой с собой. Речь, записанная и не проговоренная утрачивает последнюю претензию на смысл: в нее невозможно войти, подчинить себя ей, а ее себе; если ее нельзя пропустить через свое тело, пережить телесно, то она остается смыслонепроницаемой. Дальний отзвук этой мысли находим в конце романа «В сторону Свана», когда Жильберта — девочка, в которую влюблен рассказчик, произносит его имя. В описании М. Пруста имя как высшая смысловая явленность слова открывает истину пола как высшей аффективной явленности тела. «Я мог различить впечатление, будто я сам одно мгновение побывал на устах Жильберты, голый, лишенный всех социальных качеств, принадлежавших, кроме меня, также и другим ее товарищам, или, когда она произносила мою фамилию, также и моим родным, качеств, от которых губы ее... — как-будто очистили меня, которые они как бы совлекли с меня, вроде того, как мы снимаем кожуру с плода, желая съесть одну только его мякоть» [Пруст 1992: 443]. Для античности, как и для Пруста (пусть он и «реставрировал» свое тело, через письмо, т. е. через письменное, а не через устное слово) слово остается словом, если оно «обжито» телом, если оно подразумевает символично-физиологическую размерность: тело обеспечивает бытием слово, слова утверждают истину тела. «Греческое тело — универсальный знак космоса, в свою очередь космос продукт формирования скульптурной мощи греческой телесности. Тело греческого атлета не имеет внутреннего, в нем нет того особого телесного слоя, который мы, используя протохристианский словарь, называем плотью» [Подорога 1995а: 66]. Можно добавить, что «внутреннее» греческого тела вынесенное вовне в пространство публичного — это голос, его «плоть» здесь еще не дана как в христианстве в форме внутреннего переживания, неререфлектирована в себя, она как предельная аффектация тела остается внешней себе: для того, чтобы испытать внутреннее напряжение тела его нужно проговорить, в свою очередь волнение тела также лечится заговорами. Если Аристотель пишет, что «диалектик определил бы гнев как стремление отомстить за оскорбление или что-нибудь в этом роде; рассуждающий же о природе — как кипение крови или жара около сердца» [Аристотель 1976: 374], то это свидетельство позднего времени. Для Гомера эти регистры едины. Одиссей созерцая вакханалию женихов в собственном доме, ударяет себя в грудь и говорит: «Сердце, смирись; ты гнуснейшее вытерпеть силу имело...» [Гомер 2000: 230] Аффект несущественен или даже не существует если не находит выход вовне, но то, что касается переживания, остается справедливо и для мышления. Современного читателя в крайней степени удивляет то место в «Истории» Геродота, где описывается как будущий персидский царь Кир, получает секретное послание, переданное с охотником и скрытое в туловище пойманного им зайца. Понимая, что содержание послания может стоить ему жизни, если о нем узнает кто-то еще, Кир предпринимает все меры предосторожности, ограждает себя от воз-

можных свидетелей, уединяется в тайном помещении и тем не менее читает секретное послание, вслух! Для современника Геродота, очевидно, что Кир просто не мог прочесть письмо «про себя», неозвученная мысль не обрела бы смысл. Кир просто не понял бы письмо, не проговорив его [Геродот 1972: 51–52]. Спустя почти 1000 лет после смерти Геродота молодого Августина Аврелия будущего отца христианской церкви все еще несказанно удивляет способность Амвросия, епископа Медиоланского, читать, не шевеля губами и не произнося читаемого вслух [Августин 2013: 74–75]. Будучи подлинным наследником античной культуры, Августин очевидно не способен так читать, ведь чтение для него это подлинная беседа, а неозвученное слово не более чем невыраженная мысль.

Эпоха устного слова, заканчивается там, где начинается эпоха письма, что немедленно сказывается и на способе понимания тела, и на способах организации символично-смыслового ландшафта и на режимах конституирования жизненного мира человека. В античной традиции город истолковывается двояко. Платон понимает его, прежде всего, как «внутренний град» или «внутренний порядок», Аристотель как выражение нравов людей, вступающих в общение. Однако и тот и другой согласны в том, что совершенный порядок должен быть легко обозримым, человекоразмерным, адекватным телесному присутствию. Для Платона действительный полис есть зеркало, дающее увеличенный, но неискаженный образ душевного строя [Платон 1994а: 129]. Для Аристотеля совершенное государство также должно быть развернуто в пространстве, принципиально поддающемся обозрению [Аристотель 1983: 598]. Иными словами, как строй души («внутренне тело»), так и его пространственное выражение («внешнее тело»), должны легко поддаваться обзору, в противном же случае такую душу и такое государство уже нельзя назвать ни прекрасными, ни даже действительными. Тем не менее, уже ученик Аристотеля — Александр Македонский навсегда изменил вместе со строем античной души и представление о государстве, его должном масштабе и способе организации. Государство перестало быть городом, душа перестала быть обозримой, античный мир, вступая эллинистическую эпоху, погружается во тьму новых многосложных и запутанных отношений — отношений началья и подчинения, воинской дисциплины и бюрократической организованности, дальних коммуникаций и непрямого воздействия. Голос утрачивает свое значения, его воздействие оказывается ничтожным в стремительно расширившемся мире, зато новой силой наделяется письмо, высвободившееся из под давнего пренебрежения. Именно письмо будет ответственно за возникновение нового типа душевно-духовной консолидации, нового формата символической телесности.

Прежде всего необходимо отметить, что изменение в восприятии письма напрямую зависело от изменения в понимании свободы. «Для грека быть свободным и впрямь значит иметь «свободное тело», не оскверненное пыткой и побоями, не обезображенное неестественными позами, какие заставляет надолго принимать всякий «рабский» труд» [Аверинцев 2004: 200]. С точки зрения грека классического периода письмо и чтение делают людей рабами не только в том смысле, что они ослабляют их память, не дают критериев для определения степени понимания прочитанного, и скорее ограничивают прибегающего к письму и чтению, чем развивают его. Письмо делает человека рабом в буквальном физическом, если не сказать физиологическом смысле. Оно портит осанку, разрушая телесную красоту и препятствуя рассмотрению стоящего за ней нравственного порядка, портит зрение, в конечном счете, портит самого человека. Принадлежности для письма, технические условия его исполнения оставляет на свободном теле меты рабства стигматизируют и тем самым специализируют человека лишая его доли в общем деле управления государством. Ведь всякий специалист, будучи восприимчив к особенному, становится слеп к всеобщему. Грек классического периода чувствовал себя ответственным за «сферу всеобщего». За поддержание справедливости, царившей в полисе, он отвечал также как и за ее поприще. Даже упадок государственной

жизни, ее извращение вменялось в вину всем гражданам как равноправным участником «общего дела». Упадок полиса, рост македонского влияния, образование империи, ее расширение, возвеличивание и обожествление императора, все это последовательно приводит к тому, что человек начинает чувствовать себя затерянным в случайных перипетиях стремительно расширившегося мира. Меняется понимание свободы. Грек эллинистического периода уже не равноправный руководитель, но отчаявшийся обыватель, он больше не принадлежит самому себе, его свобода становится абстрактной свободой, не свободой действительного существа, а свободой одного лишь только сознания. От эллинистического периода до римской экспансии и далее утверждается тип «маленького человека» — немого свидетеля игры государственных сил. Такой человек удаляется из внешнего мира в мир внутренний, замыкает себя в сфере переживания. Аристотелевский человек — политик, обозревающий полис с акрополя, а сам полис прекрасен, — и более того может существовать не впадая в патологические вырожденческие формы, — лишь поскольку он остается легко обозримым. Замкнувший себя в сфере переживания грек «смутного времени» скорее мистик. Он чувствует себя в междумирье — вселенский пожар уже уничтожил старое, но ростков нового еще нет — только животная первобытность и божественное одиночество. Благодаря новому мироощущению старый аристотелевский мотив прекрасного как легко обозримого, паноптической модели жизненного мира, получает радикальное преобразование в мистическом ключе. Так во II-м веке нашей эры в сирийской Апамеи неопифагореец Нумений, предшественник неоплатонизма «сравнивает созерцающего человека с наблюдателем на возвышенности, который осматривает пустое море и внезапно замечает одинокую крошечную лодку: «Подобным образом, — говорит он, — каждый должен удалиться от чувственных вещей и вступить в особую связь с Благом, в котором нет ни человека, ни любого другого существа, ни большого или малого тела, но только некое божественное одиночество, которое поистине невозможно ни охарактеризовать, ни описать, в котором и убежище, и приют, и величие Блага» [Доддс 2003: 155]. На материально-вещественном уровне ощущение вселенского одиночества, пришедшее на смену чувству космической собранности находит отражение в новом облике города. Появляются мегаполисы, полисы, не поддающиеся обозрению, полисы в которых живут незнакомые друг другу люди, порой говорящие на разных языках, придерживающихся разных традиций — целое множество возможных миров, не объединенных никакой внутренней связью.

«Гиппократ, врач с Коса, систематизировал причины, могущие объяснить различия между народами. В своем трактате «О воздухе, воде и местности» он соотносит телосложение и характер жителей с климатом страны, где они обитают, с ее водами, почвами, сменой времен года» [Куле 1004: 191]. Если для Гиппократа люди в своих нравах и характерах «проговаривали» истину топоса, то в условиях разрыва «пифагоровых жил» (А. Драгомощенко) старого символического ландшафта воцаряется молчание: тело, избавленное от отягощающих его значений, становится внутренне-пустым, оно ничего не выражает поскольку топос через него больше не говорит; теперь становится очевидно, что общий топос — больше не единство территории, но единство душ, голосу же новой души, требуется новое тело — тело мобильное, способное преодолевать циклопические расстояния нового мира. Голос больше не является способом представления «внутреннего» (аффективного, рефлексивного) тела во вне, античная душа начинает обживать новое тело — тело письма. Человеческое существо реконструируется на основании письменного слова. Образовавший после распада традиционных семиотических связей вакуум становится условием развертывания личностного измерения. Схема как абстрактное знание общего теперь ориентирует в экзистенциальных измерениях лучше, чем знание конкретных элементов бытия, карта замещает территорию, город, теряя статус государства, превращается лишь в точку на карте. Однако между этими точками начинают циркулировать потоки писем.

Несмотря на то, что античность издревле знакома с письмом, а первые упоминания о письме находят еще у Гомера, только в ее поздние века, когда жители одного города стали абсолютно чужими друг другу, не имели более доли в общем деле, не имели даже самого общего дела, письмо позволило им почувствовать себя включенными в живую коммуникацию. Потоки писем как бы скрепляют кольцом коммуникации стремящийся к распаду мир античного человека: мир воскресает в знаке и утверждается через знак. Даже не участвующие в переписке, ощущают себя затронутыми этим процессом: формально-стилистическое содержание писем определяется риторикой (системой общих мест), а значит потеря различий между подлинными и литературными письмами неминуема. В свою очередь стирание границ частного и публичного в письме приведет к возникновению нового адресата: письма будут писать скорее для всех, нежели для кого-то, они станут достоянием самой широкой публики и даже, несмотря на то, что в письмах описываются будничные проблемы человека, его тревоги, страхи и сомнения, бытовые мелочи, именно эти мелочи теперь интересны, именно оживает целое, ведь «целым» теперь является мир переживаний, внутренний мир человека, близкий и понятный в отличие от мира внешнего, где неведомые силы преследуют неведомые цели. Неудивительным должен теперь показаться интерес данной эпохи к феномену теургии. Здесь перед нами открывается еще один значимый момент увлеченности письмом, а именно момент понимания письма как метафоры мира, момент магического истолкования мира при сопутствующей мистификации письма. Письмо использовалось для запечатления внутренней жизни человека, его переживаний, но веяния востока и нарастающие мистические настроения подвигают к искушению определить жизнь мира как послание человеку, пусть даже это послание и написано на недоступном ему языке. Действительно, если внутренний мир в отличие от мира внешнего близок и понятен, почему бы сам внешний мир не представить как внутренний мир Божественного Творца? Если стать причастным этому миру, тогда вещи и события превратятся в знаки и символы, их можно будет читать, мир станет как и прежде ясным и отчетливым. Старый мир был кроен по мерке человека, был ему домом. Новый мир утратил человекообразность, превратил человека в бесприютного скитальца, обрек его на блуждание. Но что если у человека все еще остается шанс вернуть способность ориентироваться в мире, даже если для этого человеку необходимо стать причастным боже-ству? Именно в действии в боге и через бога состоит смысл теургии. Если мир — это продукт Творца-Демииурга, то в магическом богодействии индивидуальная душа стремится выйти за рамки своих границ, слиться с Демииургом, проникнуть в его замысел. В платоновском $\mu\epsilon\theta\epsilon\zeta\iota\varsigma$ (приобщение) выражалось отношение между вещью и идеей. Вещь как бы участвовала, в идее приобретая ее свойства, как свободный грек в полисе платоновских времен участвовал в общем деле полиса, проникаясь идеей общего блага. Эллинистический, а затем и римский мир лишил человека возможности прямого участия в деле управления государством, в деле вынесения вердикта по вопросу о справедливом и несправедливом, теперь человек не судит, но судим, даже как бы заранее осужден неизвестными ему силами. В этом мире подчинения и иерархии (священноначалия) приобщение приобретает иной смысл. Философ и теург Ямвлих из Халкиды показал, что каждая самобытная вещь существует двумя способами: сама по себе, как нечто «неприобщимое», а также как «приобщимое» в том, что к ней приобщается. Первый способ бытия, просвечивает во втором, каждый нижестоящий уровень реальности может раскрыть вышестоящий. Бюрократия как система связующая Империю в единое целое, находит свой эталон и прототип в указанной иерархии мира, где реальности связаны друг с другом, где низшее подчинено высшему, а значит может открыть к нему путь как к своему началу и управителю. Согласно Ямвлиху теургия позволяет изменить перспективу взгляда, помогает взойти по лестнице совершенств, от наименее действительного к наиболее действительному, помогает обозреть мир не с точки зрения отдельной, отделенной и затеря-

ной души, но с точки зрения мировой души. При этом на каждом этапе восхождения в игру вступают знаковые системы: сначала вещи превращаются в знаки реальностей более высокого порядка, затем те знаки превращаются в знаки других знаков, сложная сеть переадресаций позволяет прочесть цельное сообщение только по мере восхождения, каждая ступень иерархии отмечена следом истины — она раскрывает смысл ступени предшествующей и указывает путь к ступени высшей. Развитая система теургии, ее различные варианты, станут путем к раскрытию смыслового горизонта мира и будут представлять коммуникацию с божествами и духами как посвящение в мировую тайну, в том же смысле в каком обмен посланиями между «земными» адресатами являлся посвящением в коммерческую, военную, дипломатическую, любовную тайну.

Циркуляция писем-посланий, формирующая новое сообщество, не по принципу территориального соседства тел и сожительства в городе, а по принципу единства душ и гражданства в истине, сказалась и на понимании физического тела человека. Тело гражданина классического полиса публично, его осанка выражала решительность в деле рдения о добродетели, в его физической красоте сквозит нравственное совершенство. Случай Алкивиада исключение подтверждающее общее правило: не будучи справедливым, казаться им — высший вид несправедливости. В эпоху размытия старых границ и ухода в сферу внутреннего переживания, физическое тело уже ничего не говорит взгляду, душа как бы не решается, проявиться в нем, зато в теле письма она смело развертывает всю интимную полноту собственных переживаний. Поскольку высшие формы проявления души теперь не находят выражения в пространстве органического тела, а принадлежат письму как неорганическому телу, как лучшему проводнику аффективных или ментальных состояний, нежели тело биологическое — природное тело начинает восприниматься как зловредный рудимент. Люди «соревновались друг с другом, изопряясь в оскорблениях телу: оно — «прах и кровь», «зловонноеместилище нечистот»; человек погружен в него, как в ванну с грязной водой. Плотин, кажется, вообще стеснялся, что имеет тело; св. Антоний краснел каждый раз, когда ел или удовлетворял другие потребности тела» [Доддс 2003: 59].

Стоит отметить, что в новом символическом универсуме пространственное единство мира подменяется единством мира во времени (единством ожидания), а смысловое единство уступает единству переживания: мир как целое приобретает оттенки откровения, а ожидание благовестия становится ключевой интонацией в способе понимания этого мира. Но если язычники видят благовестие в избавление от физического тела и переводе души в форму чистое сообщение для доставки в божественные миры, то радикальное новшество привнесённой христианством благой вести состоит в том, что человеку не нужно оставлять своего тела ради теургийного слияния с неким божеством, не нужно прозревать его уме тайны Вселенной, напротив, сам Бог является человеку в теле. Письмо, возведенное в светский культ, неизбежно тяготело быть мессианским посланием, истолковывающим будущее и меняющим взгляд на прошлое. Но если мистагогия и теургия поздней античности стремилась превратить мир в полифонию смыслов и игру сложных символик, т. е. в развернутое послание, которое человек прочтет тем лучше, чем в больше степени освоит его «избавившись» от ограничений своего органического тела, то христианство идет дальше, признавая, что не телесное должно стать духовно-информационным, не плоть должна стать словом, но духовно-информационное должно стать телесным. Если Вселенная представляет собой иерархический порядок откровений, где каждая низшая реальность выступает знаком высшей, то неужели тело человека, традиционно воспринимавшееся как микрокосм, не содержит в себе никакого послания? Как раз в нем как наиболее совершенном подобии мира должна содержаться тайна мироздания. Для этого тело должно быть развернутым посланием, а послание — телом человека. Христианство говорит, что такое послание воплотилось, было развернуто на кресте в

распятии Христа и обрело значение благой вести в его воскресении. Мир письма, сменивший мир слова, теперь сам сменяется миром книги или, иначе говоря, мир перестает быть тайнописью, секретным посланием и становится откровением — открытой книгой. Читатель обратившейся к девятнадцатой песни «Одиссеи» найдет примечательную сцену — неузнанный Пенелопой Одиссей как чужеземец снискал ее расположение, она велит оказать ему знаки гостеприимного внимания. Старуха-служанка Евриклея принимается мыть ноги Одиссею и начинает горький рассказ о пропавшем без вести господине. Внезапно рука Евриклеи нащупывает рубец на ноге Одиссея, она знает этот рубец, знает, где он получен и кому принадлежит, она поднимает глаза и видит перед собой «пропавшего» господина [Ауэрбах 1976: 23]. Одиссей узнается мгновенно по отличающей его тело особенности: его тело здесь как бы архив прошлого, где нужный знак указывает на характерный эпизод в биографии, а связь этих знаков является индексом признанности. Подобно тому как Евриклея признает Одиссея по рубцу на ноге, апостол Фома узнает Христа по ране от гвоздей. Евриклея читает весть о возвращении Одиссея ощупью как соматико-травматический шрифт Брайля, апостол Фома на ощупь знакомится со Словом, ставшим плотью. «Видеть — это быть вблизи, иметь возможность ощупывать, трогать, тренировать, пренебрегая другими видами дистанций» [Подорога 1995а: 66]. Чтение на ощупь здесь не удел того, кто слеп к самим вещам, а скорее того, кто еще только учится видеть. В сиянии откровения померкли старые краски, отцвели ветхие смыслы, видеть заново можно научиться если найдется тот, кто уже является обитателем нового мира. Христос превращает свое тело в азбуку нового мира.

Следует сделать одно важное замечание. Мы сказали, что тело Христа — азбука нового мира. Что же это значит? Для объяснения обратимся к простому эмпирическому примеру. Когда ремесленник в совершенстве владеет своим ремеслом, его инструмент становится как бы органическим дополнением его душевно-телесного существа — тело не просто получает еще один «орган», сам способ организации тела меняется, постепенно оформляется телесная схема, предельно соответствующая среде, в которой приходится действовать, чье сопротивление — преодолевать. Для того чтобы освоить ремесло необходимо внимательное наблюдение за телом ремесленника, вживание в его тело, в его кожу. Но если ремеслом становится искусство жить, а делом жизни — дело спасения, то, несомненно, и здесь нужно подражать мастеру. «Овладей собственным телом — и тьма вещей обретет порядок» [Философы... 2004: 34]. Иоанн Златоуст, комментируя Евангелие от Иоанна, замечает, что внимать нужно вовсе не Иоанну, а тому, что он видел, тому, что описал: «Итак, будем внимать не рыбарю, не сыну Зеведееву, но тому, кто ведает глубины Божии, то есть Духу, движущему эту лиру. Он ничего человеческого не будет говорить нам, но все, что ни скажет, будет из глубины Духа, из тех тайн, которых даже и Ангелы не знали прежде, нежели они совершились» [Златоуст 2010: 7]. Нам кажется удивительным, но Златоуст отмечает, что и ангелы ничего не знали о вочеловечивании Бога, о пришествии Христа, до того, как это было описано Иоанном. «И Ангелы вместе с нами чрез глас Иоанна и чрез нас научились тому, что мы познали. Это открыл другой Апостол, когда сказал: да скажется ныне Началом и Блаstem на Небесных Церковию многообразная премудрость Божия (Еф. 3, 10). Итак, если и Начала, и Власти, и Херувимы, и Серафимы познали это чрез Церковь, то очевидно, что и они с великим тщанием занимались этим поучением. Таким образом, мы и тем уже не мало почтены, что Ангелы вместе с нами научились тому, чего прежде не знали» [Там же]. Ангел (ἄγγελος) в буквальном переводе — «вестник». Как же ангелы не знали о сошествии Бога, если они вестники? Вестниками кого и чего они являются в том случае если по-настоящему благою весть они, по словам Златоуста, узнают из описания людей — свидетелей Христа? Можно только предположить, что жизнь Христа принципиально неизвестна ангелам, ведь они принадлежат еще старому миру — миру устной коммуникации. Бог говорит через них по ту сторону воплощения, описать свою

жизнь «по эту сторону» с их помощью он не может. Для ее фиксации нужна не речь, но запись — авторитетный текст; нужны свидетели составляющие эту запись, свидетели, которые ориентировались на тщательную регистрацию «жизни во плоти». Тело Христа было азбукой нового мира, его жизнь во плоти — текстом этого мира, записи этого текста стали книгой, вводящий в мир и ведущей сквозь мир к спасению. Здесь рождается метафора мира как книги, которая спустя века получит развитие в представление о двух книгах, во взаимных переключках научающих ориентироваться в мире. На исходе этой традиции мы найдем ее краткое резюме у Фрэнсиса Бэкона. «Для того чтобы мы не впали в заблуждение», — пишет Бэкон, — Спаситель «дал нам две книги: книгу Писания, в которой раскрывается воля божья, а затем — книгу природы, раскрывающую его могущество. Из этих двух книг вторая является как бы ключом к первой» [Бэкон 1971: 122]. Поразительно, что Бэкон меняет акценты: уже не Евангелие является ключом к познанию книги природы, но Великая книга природы является ключом к познанию Евангелия. Немногим раньше эту догму удастся увидеть как универсальную истину Леонардо да Винчи, которого мучает неопределенность намерения, таящаяся в человеческом теле, который хочет совместить свои технические, анатомические знания и интуицию художника для того, чтобы понять, что говорит нам тело, как заставить этот текст тела быть прозрачным для любого, пусть даже самого «чистого» — нескованного наслоениями опыта и не искушенного знаниями человеческой природы — взгляда.

Воплощение Бога — жизнь Христа, фиксировалась в текстах свидетелей, и обретала значение путеводителя к спасению. Через эти тексты, читатель мог обрести правила ориентации в мире, телесно ощутить богоприсутствие, встроить себя в мир и выйти за его границы. Леонардо чуть ранее Бэкона чувствует в себе силу перевернуть эти отношения: прежде, чем перейти к истине Творца, нужно познать истину его творения и поскольку мы сами часть творения, принадлежим природе, мы можем начать расшифровку ее кода с себя, со своей анатомии. Для нас анатомия — это, прежде всего, знание о телесной конституции, о форме строения внутренних органов, их расположения и действия, но для Леонардо — это знание о той форме представления тела, будучи включенной в которую тело выдает свою тайну, свое сокровенное-внутреннее. Анатомия тела для Леонардо — открытая книга, а физиология носит не столько соматический, сколько символический характер — это не знание конституции, но знание о способах овнешнения внутренних интенций. Леонардо действительно знает тела, склонные к насилию (к убийству или резне, к жестокости или бегству), и видит свою задачу в том, чтобы распространить это знание универсальным образом, обусловив его предельно внешними механизмами объективации. Отсюда модель идеального города. Если в XVI века Бэкон хочет читать Евангелие через книгу природы, то в XV веке Леонардо хочет читать тело человека как книгу природы, толкуя и соотнося ее с раскрытой книгой урбанистического искусства — книгой города. Идеальный город Леонардо — это одновременно и экзистенциальный ландшафт, преследующий политико-полицейские функции и искусственный урбанистический ландшафт, претендующий на выявление природы человека. Как вскрыть тайну намерения в момент его зарождения? Как овнешнить его интенцию? Например, предупредить готовящееся убийство? Очень просто: нужно сделать эту интенцию прозрачной, осветив в подробностях те детали, которые при отсутствии механизмов внешнего акцентирования доступны только опытному взгляду анатома или художника. Как осветить эти детали? Опять же буквально: необходимо наладить систему освещения, организовав единый источник света или распространив свет (от Солнца или Луны) посредством естественной системы зеркал — водных каналов. Площадь — пространство, вода, прозрачность и чистота — пункты переплетения индивидуальной и общественной заботы, или, точнее, индивидуальной и коллективной заботы о теле — средства противодействия физиологическим и социальным болезням. Душа становится здесь моральным излучением тела, а тело — картой ментальных состояний, инди-

катором силы желания и репрезентативным медиумом, фиксирующим «броски» чувственно-напряжения. Леонардо хочет познать природу тела, увидеть ее как открытую книгу, Бэкон говорит уже обо всей природе как книге, которую нужно уметь читать, и которая до сих пор не была понята, но наиболее существенное замечание принадлежит Галилею, который утверждает, что книга природы написана языком математики. Определяющий смысловой сдвиг теперь проходит даже не по линии размежевания двух книг — книги, отражающей божью волю и книги, отражающей божье могущество, а по линии размежевания вещей и знаков. Начинается Новое время.

Истина вещей теперь заключена не в них самих, а в тех знаках, изнанкой которых они являются. Вещи случайны и преходящи, математические знаки и их отношения фиксируют универсальный порядок, неполноценным выражением, которых служит случайное бытие единичных эмпирических вещей. Книга мира захлопнулась — простецу не знающему аналитического языка математики больше нет входа в этот мир, он вне природы — в плену иллюзий. В этом подлинный смысл трагедии Дон Кихота: тот, кто читал мир как книгу, вдруг понял, что язык этой книги перестал быть ему известным, привычные знаки перепутались и не дают более понять сути написанного, не зная нового «аналитического» языка он оказался вне книги природы, вне природы как открытой книги, вне природы вообще, в том числе и вне своей природы, вне своего тела — он тот, кто не живет в своем теле, т. е. сумасшедший. Дуализм души и тела открывается не Декартом, а Дон Кихотом. Поскольку мир стал книгой написанной на языке математики, т. е. даже не книгой содержащий текст, а книгой — суммой формул, способов упорядочивания сущего, постольку он близок к тому, чтобы вообще перестать быть книгой и стать аналитико-таксономической картиной. Известно, что обращаясь к новоевропейской живописи, мы обнаруживаем ее принципиальную основу в математике. Менее известно, что новоевропейская живопись кажется реалистичной лишь поскольку ее реализм — сам является продуктом калькулирующего рассудка и технократической воли: смысл подобия заключен здесь не в том, что предмет изображенный подобен предмету изображаемому, смысл подобия коренится в самой модели сознания, приговоренного к математическому видению мира. Смотрим ли мы на картину или в окно — в нашем сознании работает все та же аналитическая машина, упаковывающая сущее по правилам прямой перспективы, подчиняющая многообразие форм единству функций. Калькирование здесь состоит в калькуляции. Техника, через сочетание с эпистемологическим запросом Нового времени, превращается сначала в инструмент перевода стихийной природы в набор подконтрольных факторов, а затем в техницированный способ организации мышления и процессов жизни, получающий свое крайнее выражение в явлениях специализации и автоматизма, а свой материально-объективированный коррелят в промышленных и общественных автоматах.

Однако негативом аналитической картины мира является фантастическая картина мира — если мир существует как порядок знаков, то по мере своего усложнения рациональный эпистемологический порядок переходит в противоположность — превращается в некодифицируемый беспорядок эстетического, где знак утрачивает утилитарное измерение. С точки зрения рационализации картины мира природа (в том числе и человеческая) подлежит упорядочиванию: тело человека, как потенциальную деталь социальной машины, подключают к «графоидальному аппарату» (М. Вебер), который испещряет его социальными метками, культурными маркерами, образами поведения. Но уже рациональный порядок Нового времени как способ автоматизации повседневности имел своей внеположностью семиотический порядок моды — пространство свободной игры знаков. На исходе Нового времени, а именно в XIX веке наблюдения проводимые над телом в рамках экспериментальной физиологии привели к первым опытам по созданию и техническому воспроизведению визуальных иллюзий, которые будут известны нашему веку под именем кинематографа и дадут далеко

идущие следствия. Стремление к математизации сущего, реконструкции физических сил через их анализ, измерение и последующий вторичный синтез, осуществлялось для максимальной актуализации природного потенциала, но обернулось конституированием нового пространства — пространства воображения. В координатах этого пространства, «телесность» все более удаляется от «естества» перерождаясь впоследствии в «цифре».

В своих истоках новоевропейская форма разума определяется через латинское *ratio* в широком поле значений присущем этому слову. *Ratio* — это и «размышление», и «принятие во внимание», и «счет», и «подсчет», и «порядок». В современном понятии «рациональности» слышатся не все эти оттенки. Поскольку «рациональность» как критерий, определяющей меру разумности, возникает одновременно с проектами по укрощению и подчинению природы на первый план выходят значения, связанные с предвосхищением результата, планированием, расчетливого упорядочивания предпринимаемых действий. Рациональность становится моделью разума, ориентированного на поиски наиболее выгодных и наиболее эффективных возможностей: в науке, в производстве, в коммерции. Как следствие рациональность как расчетливая и эффективная форма разума овеществляется в технических машинах, берущих на себя задачи калькуляции, планирования, исполнения. Человеку все больше отводится роль наблюдателя — того, кто следит за показателями на экранах, кто принимает символы, индикаторы и графики мониторов за объективную реальность, за то, что действительно есть. Сознание, понявшее себя как рациональность, сконструированная по правилам математики становится «калькулирующим рассудком» (М. Хайдеггер), а реальность — аналитической картиной мира (впоследствии — цифровой реальностью). Эстетика здесь «смысловых вывих» технологии, поскольку технология отказывается от своего частного «только технического» статуса и становится формой существования. Технически сконструированные образы начинают обживать жизненный мир человека, вторгаться в его тело. «Так как пища образов это взгляд, а взгляд это жест тела, мы преобразуем тело в пищу мира образов» [Контрера 2013: 294]. Неотвратимо возникают ситуации, когда модельная внешность «стигматизирует» телесность, когда к пластическому хирургу приносят собственные фотографии, откорректированные на компьютере и просят воссоздать «физическое» тело по фото-образцу, когда в цифровой кинофильм помещают давно умершего актера, принуждая его играть роль наравне с живыми, когда спортивные зрелища не столько дублируются компьютерными играми, сколько воспроизводятся по моделям, представленным в компьютерных играх. Наступает время человека дигитальной эпохи, время, когда человек стремится обрести свою кожу в электронных медиа [Слоттердаик 2005: 21].

Августин. 2013. *Исповедь*. — СПб: Наука.

Аверинцев С.С. 2004. *Поэтика ранневизантийской литературы*. — СПб.: Азбука-классика.

Аристотель. 1983а. Никомахова этика. — *Аристотель. Сочинения: в 4 т., т. 4*. — М.: Наука.

Аристотель. 1976. О душе. — *Аристотель. Сочинения: в 4 т., т. 1*. — М.: Мысль.

Аристотель. 1983. Политика. — *Аристотель. Сочинения: в 4 т., т. 4*. — М.: Наука.

Аристотель. 1978. Риторика. — *Античные риторики*. — М.

Ауэрбах Э. 1976. Мимесис. *Изображение действительности в западноевропейской литературе*. — М.: Прогресс.

Бибихин В.В. 2011. *Лес*. — СПб.: Наука.

- Бэкон Ф. 1971. Великое восстановление наук. — *Собрание сочинений: в 2 т., т. 1.* — М.: Мысль.
- Геродот. 1972. *История в девяти книгах.* — Ленинград: Наука.
- Гомер. 2000. *Одиссея.* — М.: Наука.
- Доддс Э.Р. 2003. *Язычник и христианин в Смутное время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина.* — СПб.: Гуманитарная академия.
- Златоуст Иоанн. 2010. *Толкование на Евангелие от Иоанна: Сибирская Благовонница.* — М.
- Контрера М.С. 2013. Медиафера и кризис чувственности. — *Антология медиафилософии.* — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии.
- Куле К. 2004. *СМИ в древней Греции: сочинения, речи, разыскания, путешествия.* — М.: Новое литературное обозрение.
- Платон. 1994а. Государство. — *Платон. Собрание сочинений в 4 т., т. 3.* — М.: Мысль.
- Платон. Тимей. 1994. — *Платон. Собрание сочинений: в 4 т., т. 4.* — М.: Мысль.
- Платон. 1993. Федр. — *Платон. Собрание сочинений: в 4 т., т. 2.* — М.: Мысль.
- Подорога В.А. 1995а. *Выражение и смысл. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX века.* — М.: Ad Marginem.
- Подорога В.А. 1995. *Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. Материалы лекционных курсов 1992-1994 годов.* — М.: Ad Marginem.
- Пруст М. 1992. *В сторону Свана.* — М.: Советский писатель.
- Секретан Ш. 1900. *Цивилизация и вера.* — М.
- Слоттердаик П. 2005. *Сферы: в 3 т., т. 1.* — СПб.: Наука.
- Топоров В.Н. 1987. Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте. — *Исследования по структуре текста.* — М.: Наука.
- Философы... 2004. *Философы из Хуайнани.* — М.: Мысль.
- Эко У. 2007. *Поиски совершенного языка в европейской культуре.* — СПб.: Александрия.