

УДК 316.454.5 + 330.31:330.14

С. А. Азаренко

СОЦИАЛЬНОЕ ВОСПРОИЗВОДСТВО И ТОПОЛОГИЯ ПРЕДЕЛА

Наш основной вопрос: как по-настоящему быть в настоящем? Этот вопрос связан с процессом восхождения к пределу, то есть переделу себя, что исторически у людей было сопряжено с формированием себя в рамках духовных практик. В процессе социального воспроизводства, предполагающего приобщение к духовным практикам, ключевыми для культуры являются отношения между учителем и учеником. У древних философия — это духовная практика, дававшая уроки жизни, а не отвлеченные знания. В этой практике заложена ключевая социальная коммуникация для социальности, в которой происходит конституирование субъекта во всем объеме его существования (в аспекте таких социальных техник, как диететика, экономика, эротика). Мы предлагаем, и в этом состоит новизна нашей работы, тополого-антропологический подход, в котором социальную коммуникацию необходимо рассматривать в качестве сложного многомерного явления, реализующего исторический процесс в целом. Здесь коммуникация *есть* само бытие: она включает «говорить-с», «жить-с», «выходить-с». Мы называем такое бытие *бытие-в-коммуникации*. Воспроизводство совместности имеет место в ходе регулярной телесной связи между людьми при посредстве той или иной социальной практики, при помощи которой возникает конкретное со-общение, служащее при-общению людей к определенному со-обществу со своими ценностями и представлениями. Современное состояние социальной коммуникации ведет к примитивизации индивида, «сборка» которого не происходит на пределе с подлинным содержанием.

Ключевые слова: социальная практика, социальная коммуникация, бытие-в-коммуникации, топология предела, тополого-антропологический подход.

Введение

Вопрос, который возводит нас к пониманию процесса социальной воспроизводимости, — это вопрос о том, как по-настоящему быть в настоящем? Это вопрос к двойному значению русского слова «настоящее», которое, с одной стороны, значит подлинность, а с другой — временной модус настоящего времени. Этот вопрос содержит в себе запрос на подлинную жизнь, которую людям приходится осуществлять здесь и сейчас. Этот вопрос оказывается связанным с процессом восхождения к пределу, то есть переделу себя, что исторически у людей было сопряжено с формированием себя в рамках духовных практик.

Так как же по-настоящему быть в настоящем? В самом широком смысле это вопрос ко времени человеческого бытия. Под временем, как основополагающим определением человеческого бытия, Мартин Хайдеггер подразумевает «вмещение и взаимопротяжение осуществленного и наступающего в настоящем» [15, 403]. Ибо действительным измерением человеческого бытия является время. Недаром говорят, что всему свое время. Быть по-настоящему в настоящем — это значит размещать прошлое в настоящем в качестве осуществленного. Быть по-настоящему в настоящем — это значит размещать будущее в настоящем в качестве

наступающего. В этом размещении время формирует отдельного человека и связывает людей в исторические сообщества. Но это размещение и связывание ставят разметки и разграничения, которые в виде знаков и языка в целом впечатываются в тело человека.

Процесс социального воспроизводства предполагает приобщение к духовным практикам, где ключевыми для культуры являются отношения между учителем и учеником. Это форма отношений со-обща, со-вместно друг с другом, которая представляет собой логику «со», логику того, что не располагается целиком ни в сфере внутреннего, ни в сфере внешнего. Это определенная логика предела, логика того, что находится «между», между собственным и другим. Это форма смыслового отношения, где смысл (со-мысль) регистрирует и подразумевает и себя самого, и другого. Смысл всегда сообщаем, разделяем, коммуницируем. Смысл представляет отношение к себе как соотнесенному с другим, в «обращении к...», как называет это Ж.-Л. Нанси [10, 97]. Обращенность существует до всякой идентификации, но это не значит, что нет ничего «собственного», но скорее значит, что всякая данность подается как обращенность. Данный способ бытия означает, что нет бытия вообще, но имеется бытие-в-месте.

Пьер Адо показал, что философия древних греков существовала в качестве духовной практики, предлагавшей жизненные уроки, а не какие-либо абстрактные знания, представленные в виде интеллектуального учения. Основной причиной страдания человека в различных философских школах виделась в страстях, беспорядочных желаниях и необоснованных страхах. И потому философия представлялась в виде врачевания души: у стоиков это согласие с судьбой и мобилизация энергии, у эпикурейцев — отрешение и разрядка, у платоников — умственная концентрация и отказ от чувственного [2, 53]. Однако то же, по существу, но со своими особенностями, мы обнаруживаем и в йогической, исихастской или буддистской духовных практиках. Эти практики прежде всего формировали человека, а не просто информировали, как это практикуется в современном образовании. Мишель Фуко, используя социально-топологический подход, заглянул, как представляется, еще глубже, узрев истоки данных практик в обряде инициации. В раннем своем исследовании «О других местах», вводя понятие «геторотопия» и «гетерология», Фуко, в отличие от Хайдеггера, связывает бытие людей прежде всего не с временностью, а с пространственностью. В поздних своих лекциях он не столько проявляет интерес к разности мест в социальности, сколько обращается к проблемам коммуникации и практике. Фуко обращается к такой социальной практике, как философия. И в ней открывает ключевую практику для социальности, в которой происходит конституирование субъекта во всем объеме его существования (в аспекте таких социальных техник, как диететика, экономика, эротика).

«Множественность мест» и обряд инициации

В работе «О других местах» Фуко подчеркивал, что XIX в. был эпохой исторического развития с ее темами кризиса и собирания прошлого [13]. Современная

эпоха раскрывает себя через пространство, нахождение бок о бок, непосредственное соседство и рассеяние. В этом случае место стало характеризоваться отношениями смежности между различными точками, которые могут быть представлены в качестве серии или сети. Проблема жизненного мира здесь определяется типом классификации человеческих элементов. Люди не живут в однородном и пустом пространстве, а, напротив, располагаются в различных и множественных местах. В каждом сообществе имеются особого рода места, отличные от других мест. Фуко называет их «гетеротопиями», а их способ описания — «гетерологией». Он предлагал пять принципов гетерологии.

Первый принцип утверждает, что нет ни одного сообщества в мире, в котором бы не создавались «гетеротопии». Они являются действительной величиной каждого человеческого сообщества. «Гетеротопии» имеют различные формы, и, скорее всего, не существует универсального вида «гетеротопии». В сообществах традиционного типа имеют место определенные «гетеротопии», которые Фуко называет кризисными «гетеротопиями». Такие «гетеротопии» занимают священные или привилегированные места, удерживаемые за индивидами, находящимися в кризисном положении (беременные женщины, подростки, старики). «Гетеротопии» кризиса исчезают в настоящее время и появляются в виде девиантности, проявляющейся в поведении тех, кто допускает отклонение от норм общепринятого (дома отдыха, тюрьмы, психолечебницы).

Второй принцип представлений гетеротопий по Фуко — то, что то или иное общество создает гетеротопическую функцию в различной форме. Принцип третий. Гетеротопия есть способ совмещения в единственном месте различных несовместимых мест (кино, театр и т. п.). Принцип четвертый. «Гетеротопия» связывается со временем, что можно назвать гетерохронией. Имеют место «гетеротопии», различным способом «собирающие» время, например, в музеях и библиотеках. Принцип пятый. «Гетеротопии» как правила представляют систему закрытости и открытости. Место гетеротопическое не так открыто, как, к примеру, официальное место. Проясняя специфику функционирования различных «мест» в обществе, Фуко рассуждает о принадлежности к ним людских тел как бы задним числом. Мы же полагаем, что, говоря о социальности, необходимо видеть ее в качестве различных со-стояний тел, то есть «стоянии» или взаимодействии друг с другом. Нет ни одного сообщества в мире, в котором бы не формировались *различные места*. *Различие мест* возникает на основе определенной социальной практики (место инициации, школа и церковь т. п.). Уже в традиционном обществе закреплялись отдельные места за детьми, стариками, женщинами. Переход из одного места в другое во время инициации происходил всегда через строго определенные места. При этом сам этот переход являлся процессом восхождения к пределу и переделу индивида, поэтому его надо рассматривать во временных категориях. В ходе этого процесса происходило обретение телом новых практик (то есть определенных способов говорения и поведения), после чего юноши становились способными к социальной жизни.

Философия как социальная практика

Именно здесь обнаруживаются истоки философии как социальной практики, ибо требование «познания себя», как показывает Фуко в более поздних своих исследованиях (1981–1982), происходило от требования «осуществи заботу о себе». Последнее требование возникало в определенный момент жизни и в связи с определенными обстоятельствами. Это был период в жизни отдельного человека, когда приходило время заботы о себе, в том критическом для педагогики и для политики возрасте, когда молодой человек, лишившись руководства педагогов, должен был вступать в жизнь и показать, на что он способен, начиная действовать. Общеизвестно, что во всех обществах вступление подростка в фазу, которую называют взрослой жизнью, сопряжено с трудностями, и большинство обществ в значительной степени ритуализировало этот трудный переход. Фуко замечает, что в связи с этой проблемой и этим институциональным изъяном, устранением педагогики в этот ответственный как для политики, так и для эротики момент окончания детства и вступления во взрослую жизнь, и сложился философский дискурс в его сократо-платоновской форме [12, 103–104].

Философия выступала в качестве социальной практики, которая служила включению подростка во взрослую жизнь социальности. Без учителя, воздействовавшего на весь объем бытия ученика, этот процесс не мог быть осуществлен. Тема эта древняя, и она включает в себе проблему Другого, о чем говорит уже известная арабская притча. Притча рассказывает о том, как отец перед смертью собирает своих троих сыновей для того, чтобы разделить между ними наследство, состоящее из семнадцати верблюдов. Старшему сыну он оставляет в наследство половину верблюдов, сыну среднему — третью часть, а младшему сыну — девятую часть. Отец скончался, и сыновья оказываются не способными поделить верблюдов, поскольку их нечетное число. Им советуют обратиться к старому мудрецу. Мудрец сказал, что задача непростая, но у него имеется один верблюд и он может им поделиться. Благодаря этому у них становится восемнадцать верблюдов, и им удается поделить наследство. В результате старший сын приобретает половину верблюдов (девять), средний — третью часть верблюдов (шесть), а младший — девятую часть верблюдов (два). И в итоге, при суммировании количества имеющихся в наличии верблюдов, получилось семнадцать, как и было завещано отцом. На оставшемся верблюде мудрец уехал восвояси. Эта притча свидетельствует о том, что разрешение вопроса невозможно без наличия Другого. Решение проблемы возможно не в одиночку, а только в совместности. Одновременно это открывает необходимость социального топоса учителя. Восточная притча повествует о «внешнем» участии учителя.

По Фуко, в западной культуре учитель выступал в качестве специалиста по преобразованию индивида и конституированию из него субъекта. Во-первых, учитель научал ученика совершать попечение о своем теле в гигиеническом и диететическом плане (диететическая техника). Во-вторых, он научал хозяйственным и семейным отношениям (экономическая техника). В-третьих, при этом надо было учиться дружеским и любовным отношениям (эротическая техника).

Заботы о теле, о доме и любовь. Диететика, экономика, эротика. Вот те три небольшие области, в которых в эту эпоху совершается попечение о себе, непрерывно отсылающее от одной области к другой. Заботы о соблюдении режима и диеты ведут к сельскохозяйственным работам, сбору урожая и в конечном итоге к тому, чтобы заниматься хозяйством. Внутрисемейные отношения, от которых зависит руководство хозяйством, натываются на проблемы любви. Наличие этих трех областей, их взаимосвязь, переходы от одной к другой (от диететики к экономике, от экономики к эротике) определяли бытие человека [12, 184–185]. Эротика, диететика и экономика теперь предстают сферами практик себя, посредством которых происходит «обращение» субъекта.

М. Фуко особенно подчеркивает значение П. Адо, который обратил внимание на фундаментальнейшее различие греческого *epistrophe* и христианской *metanoia* в западной культуре как двумя моделями «обращения». *Epistrophe*, утверждает он, это опыт обращения, подразумевающий возвращение души к своему источнику, движение, совершая которое она возвращается к совершенству бытия и снова занимает место в вечном порядке сущего... [Там же, 243]. *Metanoia* строится по другому образцу. Происходит она при полном душевном перевороте и радикальном обновлении, при своего рода возвращении в детство, умирании и воскресении, — опыт, обретаемый в отказе от себя [Там же]. Рисуя генеалогию новоевропейского субъекта, Фуко показывает, что она проходит через платоновскую, христианскую и эллинистическую модели. Платоновская модель предполагает, что, во-первых, незнание и обнаружение того, что не знаешь о своем незнании, подводит к заботе о себе; во-вторых, это побуждает индивида к самопознанию; в-третьих, через припоминание душа заново приобретает доступ к тому подлинному, что она несет в себе.

В христианской модели, по Фуко, во-первых, познание себя определенным образом соединено с познанием истины, как она представлена в Откровении через Писание; самопознание потому нужно, что познать Слово могут только чистые сердцем, но невозможно очиститься, не познав себя, а подступиться к самопознанию и очищению сердца можно, только восприняв Слово. Стало быть, они все обратимы: и познание истины, и самопознание, и попечение о себе [Там же, 282]. Во-вторых, христианство познание себя исполняет при посредстве техник, чтобы опознать искушение и уйти от опасности соvrращения. Стало быть, необходима экзегеза себя или самоистолкование. В-третьих, что особенно подчеркивает Фуко, впрочем как и Адо, познание себя в христианстве нацелено на самоотречение. Фуко хочет показать, что вместе с платоновской моделью, имевшей место до конца Античности, существовала третья схема. Это была эллинистическая модель. Она не была сориентирована ни на истолкование себя, ни на самоотречение, а в ней устанавливается стремление учредить себя самого в качестве чаемой цели.

Особо подчеркнем, что данные модели воплощают собой определенный род социальной коммуникации (учителя с учеником), которая связана с определенными практиками, в ходе которых происходило формирование западного типа субъективности. И социальная коммуникация, а не практика здесь играет первейшую роль. Мы согласимся с Фуко, что платонизм явился важным «климатическим

условием» в формировании европейского рационализма, поскольку ему свойственно доказывать, что всякое достижение истины связано с формированием и изменением самого себя [6, 94]. В диалоге «Алкивиад» Сократ в разговоре с юным Алкивиадом привлекает его к практике управления другими, доказывая, что предварительно надо научиться управлять собой. Перед разговором с Алкивиадом Сократ держит паузу и ждет, когда тот будет готов к переменам в себе. Это вызывает удивление в Алкивиаде и побуждает его задуматься. И именно этот внутренний диалог в нем, как важный коммуникативный акт начала философствования, предваряет диалог по поводу научения управлять собой. Подобно тому как в «Бхагавад-гите» перед началом решающей битвы между Пандавами и Кауравами предводитель Пандавов — Арджуна, вместо того чтобы выполнять свой воинский долг и идти на сражение, вдруг начинает испытывать сомнения и задумываться. С этого и начинается философствование, с разговора с самим собой, а не с того момента, когда необходимость вступить в схватку Арджуне обосновывает бог Кришна.

Возражение у нас вызывает также истолкование христианской модели, которая как будто бы подразумевает самоотречение, отказ от себя у Фуко. Между тем как Ж.-Л. Марион показывает, как в ходе «хвалебного дискурса» в христианстве происходит конституирование субъекта [7]. В «Идоле и дистанции» он деконструирует классическое говорение о Боге, доказывая, что в языке и мышлении Он превращается в идола, то есть в нечто не просто зримое, но и присвоенное. Но как тогда говорить о Боге без предикации? Надо говорить *к* Богу. Тогда Бог — Тот, *к* Кому обращено Слово. И Слово — это хвала или благодарение. Молитва находится вне истины и лжи, как показал уже Аристотель. В молитве сказывается иллюкутивная сила славословия, в ней субъект аффицируется самим высказыванием. Таким образом, мы полагаем, что Мариону удастся показать, что христианство не нарушает коммуникативных основ формирования человека. Обращаясь к христианской традиции, в особенности к восточно-христианской, мы имеем дело не просто с отказом от себя, а, напротив, с глубокой работой по сложной «сборке» себя, которая имеет форму «лестницы», восхождение по ступеням которой совершается от обращения и покаяния к синергии и обожению.

«Духовная практика, — отмечает Хоружий, — есть холистическая практика себя в своих энергиях: практика аутотрансформации, в которой человек изменяет “всего себя” (холизм), однако себя, взятого и рассматриваемого не субстанциально, а деятельностно и энергийно, как совокупность всех физических, психических, умственных движений и импульсов, которые Православие называет “тварными энергиями”. Такая совокупность или же конфигурация энергий есть “энергийный образ” человека, его проекция в план энергии, измерение бытия-действия. Практика (подвиг) классифицирует эти конфигурации по различным признакам, выделяет разные типы их (хотя сам “энергийный образ” непрерывно меняется, его тип относительно стабилен) и специальными методами осуществляет преобразование “себя”, собственного энергийного образа, подвизающегося к определенному типу, признаваемому целью и назначением, “телосом” Духовной практики» [17, 141].

Данная практика не имеет отношения к аскетике греков, адресованной к сознанию человека и не холистичной по своей сути. Хоружий особенно отмечает, что «невидимая брань» в исихастской духовной практике обращена не на противостояние с пороком, но скорее на изменение самого душевного состояния, при котором бы вообще не зарождались страсти. Здесь имеется отличие от стоического бесстрастия, поскольку в исихастской практике душевные активности человека не гасились и высвобождались для последующего восхождения. Область предельных феноменов духовного опыта человека Хоружий называет сферой Антропологической Границы. Результатом действия пограничных состояний, производимых в практике, является определенное изменение перцептивных модальностей человека, в которых обнаруживается проявление новой системы восприятия. В исихазме эти новые перцепции назывались «умными чувствами». Между духовной практикой, несущей «высшее духовное состояние», и религиозной традицией имеется основополагающая связь. Именно поэтому можно утверждать, что без традиции, в основе которой сохраняется духовная практика, не формируется антропологическое обличье какого-либо народа.

Тополого-антропологический подход и бытие-в-коммуникации

Мы предлагаем тополого-антропологический подход, включающий то обстоятельство, что тела людей в качестве социальных тел принципиально находятся, говоря словами Ж.-Л. Нанси, в положении прикосновения или взаимодействия [9, 55]. Тело снаружи всегда противопоставлено другому телу. Других я воспринимаю и познаю всякий раз в качестве каких-то тел. Другой человек — это всегда тело, причем тело с ни на кого не похожим лицом и носом, цветом кожи и др. Тело сколько-то весит, тело имеет какой-то запах. Противопоставление всегда трогает, что задает пределы трогательных отношений. Это происходит при самом появлении другого, причем такого другого, в котором мы находим границы собственного. Из чего можно заключить, что определяющим в мире действием является топология, где предполагается заботливое отношение к «другому», где все происходит «в-месте». Тела находятся в прикосновении, и это прикосновение происходит на границе, опространствливающей их. Тело в совместном существовании сжато другими телами. Это тела, рассеченные пополам, то есть тела определенного пола, где мужской пол или женский пол имеются потому только, что осуществляются через другой пол. Между телами всегда имеются какие-то грузы и противовесы, и потому между ними не может быть пустоты. В момент взаимодействия тела как носители сил сталкиваются и отталкиваются, изменяются и соединяются, поддерживаются и дестабилизируются. Нехватка или избыточность прикосновения порождают страдание.

Телесное взаимодействие представляет собой социальную коммуникацию, которую необходимо рассматривать в качестве сложного многомерного явления, через посредство которого реализует себя исторический процесс в целом. Необходимо понимать социальную коммуникацию как такую социальную силу, которая изначально и к социальным институтам, и к различным практикам, хотя тесно

с ними связана. Уже Ю. Хабермас отмечал, что на «место одиноко стоящего субъекта, который направляется к предметам и в рефлексии делает предметом самого себя, заступает не только идея познания, опосредованного языковым выражением и соотношенного с действием, но совокупная взаимосвязь повседневной практики и повседневных коммуникаций, в которую встроены intersubjective в своих истоках и в то же время достигаемые в сотрудничестве познавательные результаты.

Тематизируется ли эта взаимосвязь как форма жизни или жизненный мир, как практика или опосредованное языком межличностное общение, как языковая игра или диалог, как культурный фон, традиция или история деяний, решающим является то обстоятельство, что все эти основанные на здравом смысле понятия приобретают теперь тот ранг, который до сих пор был характерен для фундаментальных понятий эпистемологии, хотя они, разумеется, и не должны выполнять те же функции, что и последние. «Деятельностное и речевое измерения не должны всего лишь предшествовать когнитивному измерению. Целенаправленная практика и языковая коммуникация берут на себя другую понятийно-стратегическую роль, чем та, которая выпала на долю саморефлексии в философии сознания» [14, 19]. Сразу подчеркнем, что для нас коммуникация — это тип взаимодействия между людьми, опосредованный различными знаково-символическими системами, который способствует формированию всего социального бытия в целом.

Против того, что бытие открывается через язык и посредством языка, в современности выступил Дж. Агамбен: в работе «Язык и смерть: негативность места» он возражает против того, что в западной метафизике человек подается через способность говорить и возможность умирать [1, XII]. И действительно, у человека имеется такой опыт, формирование которого происходит вне языка, — это опыт детства, где человеческое бытие оказывается свободным от привычной связи со знаниями и навыками. Здесь Агамбен, как представляется, не учитывает коммуникации на уровне телесного взаимодействия. Миф косвенно отражает язык тела. Как тело одного может *усматривать* тело другого, передается логикой телесных образов *зрения*, представленной в мифе: образу Циклопа одноглазого (однобокое видение) противостоит образ Аргуса многоглазого (всеобъемлющее видение); образу Братьев Диоскуров (поверхностное видение) противостоит образ Тересия (глубокое видение прозорливого слепца) (Я. Голосовкер). Нетрудно представить себе, как «всевидящее» (по-аргусовски) тело матери заботливо осматривает «однобоко» (циклопически) видящее тело ребенка. Однако куда как более важно то, что в рассмотрении связи бытия и языка Хайдеггер нас выводит на логику собирания и рассеяния. Данная логика имеет отношение к самоорганизующейся логике, в которой реализует себя социальная коммуникация.

Следуя за Хайдеггером, Ж. Деррида обращается к логике связности процессов «собирания» и «рассеяния», отмечая продуктивный характер последнего в смысловом отношении [5]. Процесс «распыления» схож с процессом «рассеяния»: он организует самопорождающийся порядок. Пыль производит действие как затемняющее, так и проясняющее. Пыль очень может превратиться в пыль, в огонь, в то, что будет различать, делать отметины. Процесс «рассеяния» и «распыления» обнаруживает действие по взаимному переходу затемнения и просветления

различных меток и следов, в котором зачастую происходит упразднение границ в оппозиции. Деррида вслед за Хайдеггером прибегает к образу огня Гераклита, к его свойству, задающему свой собственный порядок самоорганизующегося различения самого мира.

Социальная онтология подразумевает, что быть — значит быть в отношении или в сообщаемости. «Сообщаемость» понимается онтологически, а не лингвистически. Она вмещает в себя людей в виде тел, действующих в определенных местностях и совместностях. Сообщаемость непредставима без знаков и языка. Но если мы ссылаемся на знаки или язык, то необходимо рассматривать их вписанными в онтологию человеческого бытия. В современности именно это и сделал М. Хайдеггер на основе новой онтологии. В «Бытии и времени» он проанализировал знак (§ 17) и язык (§ 34) как необходимые элементы бытия-вместе [15]. Поэтому сообщаемость нельзя сводить к обмену «значениями» или «смыслами» в семиотическом смысле, поскольку взаимодействие людей захватывает их во всем теле, месте и интересующем их положении вещей.

Индивид или сообщество — это множественности, существование которых подчинено самовоспроизводящимся и самоорганизующимся механизмам коммуникации. Здесь смыслы и всевозможные нормы возникают в самих отношениях, а не предшествуют им. Соответственно сами отношения и являются первичными. В сети отношений акторами коммуникации выступают не полагающие себя субъекты, а ответственные участники взаимодействия. В своей онтологии Нанси связывает *ethos* с *graxis'*ом [8, 144]. «Язык» у него не инструмент коммуникации, и последняя не инструмент для взаимодействия в бытии, но коммуникация *есть* само бытие. «Говорить-с» так же, как произносят «жить-с», «выходить-с», «спать-с», вводится для того, чтоб выразилось само бытие как коммуникация. Назовем такое бытие *бытие-в-коммуникации*. Действие воспроизводства совместности имеет место в ходе регулярной телесной связи между людьми при посредстве конкретной социальной практики, при помощи которой возникает какое-то со-общение, которое способствует при-общению людей к определенному со-обществу с теми или иными ценностями и представлениями.

И действительно, первой площадкой для разметки и производства знаков явилось тело человека, о чем впервые заявил Ф. Ницше, который в «Генеалогии морали», вскрывая значение боли для происхождения мнемотехники, отмечал: «Никогда не обходилось без крови, пыток, жертв, когда человек считал необходимым сотворить себе память; наиболее зловещие жертвы и залогов... омерзительные увечья... жесточайшие ритуальные формы всех религиозных культов — все это берет начало в том инстинкте, который разгадал в боли могущественнейшее подспорье мнемотехники» [11, 442]. Эти идеи развивали Ж. Делёз и Ф. Гваттари в работе «Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения» [4, 227–228], а позднее Д. Кампер. Последний в работе «Знаки как шрамы. Графизм боли» писал: «Чистого в этом отношении тела никогда не было. Оно всегда служило мемориальной доской для предысторических, исторических и биографических вписываний. Человеческая культура с самого начала функционировала как кодирующая запись, как универсальная татуировка, которая по мере все большего порядка вписывала шрамы

напоминаний» [6, 34]. Метки, насечки, надрезы сопровождали людей во время инициации, как некие «пред-писания» для дальнейшего социального бытия. Как и в философии как социальной практике ученик воспроизводил «предписания» учителя в виде «истинных» речей.

Чем же характеризуется современное состояние социальности и какой характер в ней приобретает социальная коммуникация? Мартин Хайдеггер был первым, кто уловил надвигающиеся риски для человека современности, которые имели отношение к развитию техники. А понимание техники он выражал через понятие *Gestell*, «постав» (В. Бибихин). Хайдеггер отмечал, что *techne* у древних греков, от которого и происходит «техника», было связано с *poiesis*'ом: «Техника есть некоторый вид раскрытия потаенности» [16, 235]. В какой-то момент техника отрывается от поийесиса и оборачивается «в техническое раскрытие», при котором происходит сужение изначального значения того, что призвано было открывать полноту человеческого бытия. Все исчисляющий и инструментальный подход сужает и в конечном итоге обедняет полноту мира и творческие возможности самого человека.

Образовательная сфера современности демонстрирует небывало высокий уровень ее технизации: максимальная стандартизация, образование однозначных схем оценки. Именно этого и боялся Хайдеггер. Формы оценки учебных организаций носят по-преимуществу количественный характер: индикаторы числа публикаций в различных базах данных, балльно-рейтинговые показатели «эффективности», подсчет количества конференций и т. п. Между тем как механизм приобщения к культуре своего сообщества носит форму социального удвоения. Индивид удваивает социальную реальность самым способом своего бытия. При этом социальное удвоение является интериоризацией социального внешнего. «Двойником в социальном смысле никогда не является Другой, но именно моя самость, которая покидает меня, удвоенная Другим: происходит столкновение с собой во внешнем, когда мое Я находит Другого в себе. Моя самость образуется через образы и образцы социального Другого» [3, 66–67].

Современная ситуация ведет к примитивизации индивида, «сборка» которого не происходит на пределе с подлинным содержанием, где усложнение образовательных технологий и пользование какими-либо гаджетами не требует знания его устройства, равно как и не требует от своего пользователя глубокого погружения в смыслы. При этом уважение к знаниям начинает падать, потому что из Интернета можно извлечь любую информацию без особых усилий. Уходят объективные условия в воспроизводстве индивида «сложной сборки». Подключение индивида к новым информационно-техническим коммуникациям, включая симбиоз машины и человеческого интеллекта, вообще грозит утратой субъектности.

Между тем как жить по-настоящему в настоящей людям современности — это значит быть связанными с восхождением к пределу, то есть переделу себя в свете духовной коммуникации, ибо жизнь человека связана со способностью воспроизводить и понимать социально значимые смыслы, сообщать и передавать эти смыслы другим. Смыслы изначально ставят человека на границу, поскольку не могут принадлежать одному. Они всегда находятся с Другим и как со-мысли

принадлежат постоянно становящейся со-вместности. Эти смыслы сохраняются и передаются различными знаково-символическими способами, составляя существо социальной коммуникации. Классически этот процесс именовался духовным процессом, и в настоящее время потребность в нем только неуклонно возрастает. Таким образом, социальное бытие как бытие-в-коммуникации вмещает в себя духовную коммуникацию как необходимую составляющую, которая происходит в виде диалога, с одной стороны, человека с другими людьми через традицию, институции и тексты, а с другой — человека с самим собой. Это поле социального бытия как бытия-в-коммуникации, в рамках которого происходит со-творение, обогащение и обновление людей.

-
1. *Agamben G.* Language and death: The place of negativity. Minneapolis ; Oxford, 1991.
 2. *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия. М. ; СПб., 2005.
 3. *Азаренко С. А.* Техники тела: проблема целостного описания // Социемы. 2004. № 10. С. 66–78.
 4. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2008.
 5. *Деррида Ж.* Золы угасший прах. М., 2002.
 6. *Кампер Д.* Знаки как шрамы. Графизм боли // Мысль. 1997. № 1. С. 164–172.
 7. *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция // Символ. Париж–Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. 2009. № 56.
 8. *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. Минск, 2004.
 9. *Нанси Ж.-Л.* Corpus. М., 1999.
 10. *Нанси Ж.-Л.* О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 91–102.
 11. *Ницше Ф.* Сочинение : в 2 т. // Ницше Ф. Генеалогия морали. М., 1990. Т. 2. С. 407–525.
 12. *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций в Коллеж де Франс 1981–1982 гг. СПб., 2007.
 13. *Foucault M.* Of other spaces // Visual culture reader. L. ; N. Y, 1998. P. 241–250.
 14. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000.
 15. *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. СПб., 2006.
 16. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 391–407.
 17. *Хоружий С. С.* Православная аскеза — ключ к новому видению человека [Электронный ресурс]. URL: [Www.wco.ru](http://www.wco.ru) Библиотека Веб-Центра «Омега». 2000. С. 141 (дата обращения: 15.05.2018).

Рукопись поступила в редакцию 21 июня 2018 г.