

ВИКТОР

ВИЛИСОВ

# ПОС ТЛ ЮБО ВЬ

будущее человеческих  
интимностей

18+

Лучшие медиа-книги

Виктор Вилисов

**Постлюбовь. Будущее  
человеческих интимностей**

«АСТ»

2022

УДК 159.9  
ББК 88.3

**Вилисов В.**

Постлюбовь. Будущее человеческих интимностей / В. Вилисов — «АСТ», 2022 — (Лучшие медиа-книги)

ISBN 978-5-17-137036-7

Бывает так, что любовь заходит в тупик у двух-трех человек. А бывает так, что любовь, секс, близость и дружба заходят в тупик сразу у многих, у целых обществ; так случается, когда целые институты и государства предлагают гражданам закрывать глаза на изменения в мире, предлагают думать, что в отношениях между людьми есть нечто неизменное, и жить, будто на дворе вечный 19 век. В России, как и во многих других местах, любовь точно зашла в тупик; некрополитики прошлого и настоящего населяют публичную сферу священными призраками и затыкают разговор о живых человеческих телах, многообразии их форм и отношений между ними. В результате - меньше осмысленных отношений, приносящих радость и устойчивость всем сторонам, — и больше насилия. Люди объясняются в любви, но сама любовь остается без объяснения. На месте традиций нарывами возникают вопросы: кому на самом деле нужна семья, почему дружба как бы менее ценна, чем любовь, кто хочет, чтобы горожане были счастливыми, кем определяется счастье, почему любовь считается обязательной для всех и почему сотням миллионов людей отказывается в праве на нее, почему интимности — это личное право каждого и почему это плохо, причем тут устройство города, потоки миграции, фармакология, государственный аппарат, разделение труда, климатический кризис, производство мобильной техники, дроны и коралловые рифы. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

УДК 159.9  
ББК 88.3

ISBN 978-5-17-137036-7

© Вилицов В., 2022

© АСТ, 2022

## Содержание

После любви	7
Внимание со стороны	9
Держать себя в руках	9
Быть нормальными	17
Быть счастливыми	22
Сиблинги-убийцы	28
Патриархат	29
Конец ознакомительного фрагмента.	32

**Виктор Вилисов**

**Постлюбовь**

***Будущее человеческих интимностей***

Серия «Лучшие медиа-книги»

© Виктор Вилисов, текст, 2022

© Алена Салманова, макет и обложка, 2022

© ООО «Издательство АСТ», 2022

\* \* \*

## После любви

Сейчас 17:46, понедельник, я пересматриваю док про конверсионную терапию, – это когда из человека с гомо- или бисексуальными предпочтениями пытаются сделать гетеросексуала. Сторонники и практики конверсионной терапии уверены, что это «психическое отклонение, вызванное дефицитом гендерной идентичности», можно скорректировать через психотерапию, изучение библии или другие способы, включающие в себя, например, вызов тошноты при просмотре гомоэротических видео. Док заканчивается титром, сообщающим, что около 700 тысяч человек прошло через те или иные виды конверсионной терапии в США, а национальные опросы показывают, что сексуально неконформные подростки, прошедшие через неё, более чем в два раза чаще предпринимали попытки самоубийства. Одним из крайних проявлений конверсионной терапии для людей в ЮАР, Индии и других регионах стали корректирующие изнасилования. Родители ведут своих детей на репаративную терапию и заказывают corrective rape, потому что любят их и хотят, чтобы они были счастливы. Сара Ахмед в книге *The Promise of Happiness* показывает, как счастье одного человека становится условием счастья другого, смывая грань между счастьем и насилием.

Многие вещи исходят из состояния, называемого любовью: от заботы и защиты до stalking, побоев и убийств; от хукапов – неловких или заряжающих воображение – до формирования нуклеарных семей, действительная цель которых, по мнению Вильгельма Райха (и многих других социальных исследователей), – воспроизводство пассивного типа личности и закрепощение женщин. Несмотря на очевидную дисфункциональность огромного процента нормативных отношений, существующих сегодня между влюблёнными и близкими людьми, любовь продолжает быть чем-то автоматически подразумеваемым для всех вообще. Люди объясняются в любви, но сама любовь остаётся без объяснения.

Такая неуловимость создаёт пространство больших злоупотреблений. Устойчивое понятие о любви, сексе и близости как о неопределяемой силе, естественной потребности человека, которая сама собой разумеется, – способствует только большой слепоте; как будто эта сила существовала всегда и не меняется, как будто она по умолчанию хороша, потому что а- или даже внеполитична: от любой мирской суеты можно укрыться под покровом любви и она исцелит и очистит. Но в близостях нет ничего внеполитичного: они функционируют на ландшафте многих пересекающихся неравенств и постоянно контролируются государствами и обществами; и, конечно, они всё время меняются.

Кваме Энтони Аппиа в книге *The Honor Code* предлагает теорию моральных революций: как общества отказываются от укоренённых в истории практик, которые больше не совместимы с их понятием о моральности, – типа дуэлей, рабства или закидывания людей камнями. В нонфикшене слишком часто пишут, что человечество стоит на пороге разного рода прорывов и революций, и хотя в нашем случае это действительно так, важнее сказать, что человечество (медленно и неравномерно) прямо сейчас проходит через нормативный коллапс. Какого характера будет моральная революция, к которой этот коллапс может привести, – далеко не так очевидно, как может казаться технооптимистам, считающим, что раз раньше дочерей насильно выдавали замуж родители, а теперь у нас есть Feeld, то всё в порядке и свобода выбора будет только укрепляться. Человеческая интимность прямо сейчас – результат отказа от многих насильственных и рудиментарных практик, составляющих интимность прошлого; но, во-первых, далеко не все рудименты отброшены, а во-вторых, на горизонте уже маячат постчеловеческие интимности – способы любить и быть рядом (равно как и не-любить и быть далеко), которых не существовало никогда.

Интересно не что такое любовь, а что она делает, что остаётся после неё, что приходит ей на смену, чем заполняются места, где её нет и как среди всего этого сориентироваться. Изме-

нения в способах производства жизни и повседневности, технологическая акселерация, климатический кризис и то, как мы сегодня обмениваемся информацией, – всё это провоцирует вопросы, некоторые из которых совсем новые, а некоторые – висят неотвеченными по 200–300 лет: что делать с дикпиками, почему люди всё чаще разводятся, зачем люди женятся, почему женщин убивают дома в три раза чаще, чем на улицах, почему отношения стали скучными, что будет, если легализовать секс-работу, зачем государства хотят, чтобы мы были счастливыми, нужна ли приватность, кто первый кладёт трубку, как продолжение рода зависит от коралловых рифов, в каких отношениях тело находится с городом и как архитектура влияет на желание и программирует встречи, какой углеродный след у вашего либидо, зачем нужны семьи, кто решает, какими будут секс-игрушки, может ли дружба заменить любовь, когда подешевеют секс-роботы, что такое природа сегодня и знаем ли мы границу между органическим и технологическим, сколько бигфарма зарабатывает на выдуманных сексуальных расстройствах, как нам поможет магическое мышление, зачем государству знать наш пол, действительно ли мы понимаем, что такое мужчина и женщина, существует ли вообще сексуальная ориентация, почему трудовые мигранты бросают своих жён, как флиртовать после #metoo, почему любовь это дрон, какое будущее у насилия, кто защитит квир-ребёнка, может ли человек полюбить лишайник, куда делась публичная сфера, каков секс у людей с инвалидностью, этично ли разрабатывать таблетку против любви, как себя чувствуют биологические дети от трёх родителей, как себя чувствуют трансотцы после родов, как смотреть на персону, которую любишь, как дружить политически, как быть киборгом, как капитализм вызывает эпидемию депрессий и неврозов, как знакомиться, если ты незрячий, как быть женщиной в мизогинном мире, как быть квиром, где находится дом и кто решает, что может происходить в городе, зачем людей заставляют любить и трахаться, как найти время на заботу, если работаешь пять дней в неделю, – и многие другие.



## Внимание со стороны

### Держать себя в руках

В 2016 году я весь июнь пролежал в психиатрической больнице, чтобы отнести в военкомат справку с легким расстройством личности, забрать военник и переехать. Это была больница в двадцати километрах от города с интересным режимом: телефоны выдавали раз в неделю на двадцать минут, душ тоже был раз в неделю, редкие прогулки, ужасная еда, подростки в психотическом лимбе; по какой-то причине всякий мелкий штафф типа крема для рук или каплей нельзя было хранить в палате, а нужно было оставлять в шкафу сестринской и брать только с разрешения. Однажды мне понадобились какие-то капли, а медсестра не хотела отвлекаться от заполнения журнала, просто повернуть голову и проконтролировать, что я точно беру именно свои капли, и пробурчала, чтобы я ждал; мне это показалось прямо диким, я открыл шкаф, взял капли и стал их закапывать; медсестра вскочила и стала ругаться, что я «неуправляемый»; конечно, этому предшествовала уже двухнедельная история моих нарушений порядка, но формулировка мне запомнилась.

Тем, как мы обустроиваем свою повседневность и строим планы, всё время пытаются управлять государства, общества, комьюнити, технологические корпорации и другие акторы. Даже если нам кажется, что мы различаем их контроль и сами совершаем выбор, – соображения, которыми мы руководствуемся, могут быть навязанными, а категории, которые кажутся естественными и сами собой разумеющимися, – могут быть хлипким конструктом из ложных предпосылок. С оформлением сексуальности как отдельной сферы в конце 19 века интимные отношения стали одной из главных точек контроля государствами и социальными институтами. В любви и близостях нет ничего универсального или «естественного»; те способы делить время и пространство, определять себя и относиться к людям, которые сегодня понимают под любовью, состоят из набора действий, сценариев, ритуалов и выборов; для разных сообществ и регионов они существуют в разных конфигурациях и всё время меняются. Эти элементы поведения в обществах ранжируются по степени допустимости, обуславливая и встраиваясь в существующие иерархии. Человек сегодня – это, среди прочего, место пересечения разнообразных векторов давления и контроля. Чтобы решить, как любить и как быть вместе в меняющемся мире, для начала неплохо понять, какие силы регулируют и регламентируют эти отношения сейчас.

В 1990 году Жиль Делёз опубликовал короткий текст *Postscript on the Societies of Control*, в котором наметил контуры «обществ контроля», приходящих на смену «дисциплинарным обществам» Мишеля Фуко. Последний описывал систему социального управления, проводящую тела людей через цепочку закрытых учреждений – семью, школу, казарму, фабрику, госпиталь или тюрьму. Каждое из них вынуждало человека начинать жизнь заново и отрицало предыдущее, хотя все они были связаны общей логикой стадийности и дисциплины. Через это, а также через отказ от публичных казней и переход от физических наказаний к лишению свободы властный режим выстраивал упорядоченное общество из зафиксированных на определённых местах тел, используемых для повышения продуктивности индустриального производства. При этом власть начала растворяться, делаясь, с одной стороны, неуловимой для проверки, а с другой – неразличимой, что приводило к интернализации дисциплины членами общества: усваивая неотвратимость наказания, люди начинали управлять сами собой спущенными сверху нормами. Эта система контроля в западных обществах была наглядной на протяжении 18 и 19 века, а уже после Второй Мировой, пишет Делёз, «общество дисциплины было тем, чем мы уже не были». Теперь все эти институты: тюрьма, больница, фабрика, школа,

*семья* – находятся в затяжном кризисе и, несмотря на обещание их реформ и вообще реформу как обещание, мы понимаем, что это зомби-структуры и остаётся только держать людей трудоустроенными, пока новые силы – общества контроля – не появятся на пороге. Эти новые силы осуществляют управление иначе: точки начала и конца в индивидуальной жизни либо размыты, либо не существуют вовсе; на смену фабрике приходит корпорация, которой не нужна изолированность: наоборот, её интерес в том, чтобы проникнуть на разные уровни некогда закрытых институций: в лечение, в образование, в государственное управление. В 90-м году, на заре глобального интернета, Делёз описывает процесс рассредоточения власти, приводящий к ещё большему её растворению и интернализации членами обществ. Частью этого процесса является усиление бюрократии как структуры, где невозможно найти ответственных.

Он связывает эти процессы с мутациями капитализма в неолиберализм (хотя конкретно это слово он не употребляет). Делёз буквально называет деньги точкой, в которой наглядно видна разница между обществами дисциплины и контроля – первое апеллирует к устойчивому курсу золота, второе – к плавающему курсу обмена. Глобальная акселерация неолиберализма стала в социальных науках одним из общих знаменателей, исходя из которого анализируются общественные динамики. Его дисперсность и неуловимость идёт синхронно с растворением власти; в публицистике на темы режимов капитализма это один из расхожих тропов: якобы его повсеместность и способность включать в себя даже жесты, направленные против него, делает почти невозможной борьбу с ним. Те же процессы с другой стороны описывает, например, Зигмунт Бауман в книге «Текущая современность». Уход от фиксированных границ внутри обществ к свободно протекающему через тела неолиберализму с его коммодификацией всего, по Бауману, приводит к уничтожению ригидности общества и связей внутри него. «Процесс плавки твёрдых тел» обнажает социальную структуру и делает отношения между людьми уязвимыми, безоружными перед гибкими правилами капитализма. Бауман цитирует Томаса Карлайла, предлагавшего «из многих уз, лежащих в основе человеческих отношений и взаимных обязанностей, оставить только денежные отношения». Звучит как липкий кошмар, но в неолиберальных обществах произошло ровно это.

В качестве идеальной архитектуры дисциплинарных обществ Фуко приводит паноптикон, «проект идеальной тюрьмы» Джереми Бентама: в ней власть может осуществлять дисциплину, оставаясь анонимной. Бауман же цитирует социолога Томаса Матисена, утверждающего, что в 20 и 21 веках акторы в этой тюрьме поменялись местами: теперь многие смотрят на немногих; зрелища заменили надзор, сохранив его дисциплинирующую силу, и теперь подчинение стандартам происходит через соблазн и искушение, а не через принуждение, и реализуется под видом личных желаний<sup>1</sup>. А Лора Кипнис в книге *Against Love* из 2003 года вопрошает: «И почему современная любовь развилась таким образом, что максимизирует подчинение и минимизирует свободу? <...> если самые элегантные формы социального контроля – те, которые упакованы в обёртку персональных потребностей и удовлетворений, – кому нужны полицейские на каждом углу? Как удобно, что мы сами горим желанием контролировать себя и тех, кого мы любим, – и называем это счастливой жизнью».

Формулу «надзирать и наказывать», которая выражает жесты биополитики Фуко, доводит до «надзирать и уничтожать» философ Грегуар Шамаю в работе «Теория дрона»<sup>2</sup>. Та политика контроля, которую он анализирует и которая стала возможна с появлением беспилотных дронов на вооружении, – конечно, в первую очередь (пост)колониальна и направлена за границы «первого мира». Но эмоциональные и этические режимы, которые в этой политике проявляются, дают понять, что и сами граждане этих стран (у Шамаю, в первую оче-

<sup>1</sup> Правда, сам Матисен в 2013 году выпустил книгу *Towards a Surveillant Society*, как бы провозглашая возвращение надсмотрщика.

<sup>2</sup> G. Chamayou и J. Lloyd, *A theory of the drone*. New York: The New Press, 2015.

редь, США) могут довольно скоро стать (и уже в отдельных случаях становятся) объектом такого контроля. Шамаю пишет, что дроны позволяют «проецировать власть, не проецируя уязвимости». Это следующая ступень растворения власти, – теперь вообще непонятно, кому предъявить за удар с поражающим диаметром в 15 метров, учитывая всё большее исключение человека из процесса управления дроном и всё большую непрозрачность определения легитимности цели удара. Шамаю описывает всё лицемерие названия дрона «более гуманным и более этичным видом оружия» – через него в политику по отношению к маргинализуемым этничностям возвращается публичная казнь без возможности оправдания, сопротивления или даже лишения свободы, да ещё и внезапная. Этот сдвиг – от надзора к уничтожению – можно найти и у Ашиля Мбембе в книге *Necropolitics*<sup>3</sup> и других его работах. Граница между биополитикой и некрополитикой, предложенной Мбембе, довольно тонкая; но что-то ощутимо изменилось в политиках контроля западных обществ, что концепция Фуко больше не передаёт с точностью. Биополитика выражается силами, способными «забрать жизнь или дать дальше жить» (возможно, даже инвестируя в жизнь через медицину), в некрополитике же предельный жест власти – «убить (буквально «причинить смерть») или оставить умирать». Мбембе находит разницу между двумя режимами в появлении современных, особо изощрённых способов подчинения витальности новым силам убивания. Почему «оставить умирать» не равно «дать дальше жить» подсказывает Лорен Берлант в статье *Slow Death*<sup>4</sup> 2007 года, позднее ставшей главой её книги *Cruel Optimism*. Медленной смертью она называет такое изнашивание населения и критическое ухудшение его повседневности, которое является почти определяющим состоянием его жизни и исторического существования. Даже если против тела или группы тел на краях неолиберальных режимов не принято прямого решения об уничтожении, они остаются под контролем суверенитета, допускающего экстремальное обнищание и растворение достоинства, фундаментальную онтологическую уязвимость, равную медленному умиранию. Кажется, что, читая это в России, довольно легко примерить слова к окружающей реальности: тела просто изнашиваются политикой.

Эти лиминальные ситуации – остаётся ли тело жить или погибает – имеют самое прямое отношение к социальному контролю над любовью, сексуальностью и родством. Чтобы хотя бы приблизительно описать власть, желательно понимать пределы её жестов, – и вот максимум, который она может сделать в отношении тела, – расчеловечить (*disembody*): лишить статуса человека, отнять части тела, причинить смерть. К тем, у кого возник вопрос, почему здесь я настойчиво использую «тело» вместо «человека»: Кандида Пёрнелл в книге *Rethinking the body in global politics*<sup>5</sup> пишет, что сегодня тело как феномен затемнено более привычными единицами анализа в разговорах о власти, а именно: человеком, государством, войной. По её мнению, это выставляет тела неизменными и самоочевидными, а- или внеполитическими, тогда как в действительности тела максимально политичны, более того – являются основными поверхностями конфликта в глобальных и локальных политиках. Говоря об этом, она опирается на упомянутого выше Ашиля Мбембе, который в тексте *Right to Breath* пишет, что, как бы мы ни пытались отбросить тело, «пересадить его на другой медиум, превратить в тело-объект, в тело-машину, в цифровое или онтофаническое тело», всё равно оно возвращается к нам со всей устрашающей корпоральностью, что стало совсем наглядным в пандемию: рефрижераторы с бадибэгами на задних дворах больниц, койки и матрацы на полу с задыхающимися людьми в больничных коридорах, многочасовые очереди из карет скорых. То, что с тихой грустью, как погодное явление, называется «избыточной смертностью», – результаты некрополитики, которые стало невозможно скрыть, как пока удаётся размывать, например, цифры эпидемии ВИЧ в

<sup>3</sup> A. Mbembe и S. Corcoran, *Necropolitics*. Durham: Duke University Press, 2019

<sup>4</sup> L. Berlant, «Slow Death (Sovereignty, Obesity, Lateral Agency)», *Critical Inquiry*, т. 33, вып. 4, сс. 754–780, июн. 2007

<sup>5</sup> Purnell, K. (2021). *Rethinking the body in global politics: bodies, body politics and the body politic in a time of pandemic*.

России. Если бы некровласть не понимала (пусть и подсознательно), что это – набухший плод проводимых ею политик по делению людей на тех, кого «можно убить и тех, кого оставить умирать», вероятно, не было бы манипуляций и фальсификаций данных о смертности, выявленных журналистами и расследователями в России и других странах. Совсем недавно был шитсторм по поводу использования формулировки *bodies with vaginas* («тела с вагинами») в медицинском журнале *The Lancet*. Это показывает, какую низкую позицию в иерархии «человечности» в нашем языке занимает «тело»; как будто это просто артефакт, через который «человек» (расположенный в «разуме» или «душе») проживает свою повседневность.

Чтобы быть любимым, строго говоря, необязательно оставаться живым: антропологи, изучающие смерть и умирание, демонстрировали, что в некоторых сообществах (в западных, в том числе) некоторые формы чистой любви (*pure love*) к человеку не меняются по сути даже после его смерти. Но чтобы любить и быть рядом, реализовывать сексуальность и родство, нужен статус живого существа и не-расчеловеченное тело. Некровласть, обладая силой отнять жизнь или оставить умирать, напрямую регулирует возможность людей любить и практиковать близость. Само собой, есть более тонкие механизмы контроля над чувствами и практиками, не угрожающие буквально жизни людей, о них поговорим совсем скоро; но отнятие жизни в целях контроля близости – экстремальные, но не необычные в повседневности вещи. Некровласть – это не всегда государство и силовые структуры; как мы выяснили выше, власть дисперсна и интернализирована, и когда один из двух партнёров убивает другого из ревности или за измену, что-то в существующем спектре норм подсказывает ему, что у него есть право перейти эту границу, даже если последует санкция. И это тоже напрямую связано с телом: он делает это, потому что второе тело стало для него другим, будучи нарушенным (*violated*) кем-то (в определённых слоях распространено описание девушек, реализующих свою сексуальность за пределами патриархатного стандарта, как «порченных», будто их тело испорчено). Самые массовые формы дискриминации находят свои аргументы во внешних признаках тел: сексизм в отношении женщин, расизм в отношении людей не-белых этнических, ксенофобия и насилие в адрес ненормативно одетых илидвигающихся, убийства людей, в телах которых очевидна гендерная трансгрессия. Даже там, где внешние признаки достоверно не обнаруживаются, их пытаются вчитать именно в тело, эссенциализируя национальность, сферу занятости, сексуальные предпочтения, гендер, что угодно ещё. То, как Фуко описывает формирование современной медицины, – сначала через различение суверенами социального тела населения, а затем его категоризации и заботы о циклах его воспроизводства, наделение административной властью больниц, оформление психиатрии, социальной медицины, появление лабораторий, распространение прививок, – тоже показывает, что базовым полем осуществления и распространения власти были тела.

Это не значит, что власть с тех пор не выросла ещё глубже. Бернар Стиглер одним из первых вводит понятие психополитики как концепта, обновляющего биополитику Фуко под современность. Он поясняет, что больше не стоит вопроса, как контролировать население в качестве машины производства; теперь население – это машина потребления. Власть ещё больше перестаёт быть внешним стимулом, растворяясь в социальном теле, а позиция контроля смещается с государства на корпорацию, потому что больше не требуется угрожать и запугивать, теперь необходимо мотивировать и соблазнять. Это то же самое, что Делёз описывает переходом от капитализма производства к капитализму продукта. Стиглер называет капитализм экономикой мотивации, работающей до степени собственной контрпродуктивности: она с такой силой эксплуатирует либидинальные ресурсы тел, что они просто лишаются сил дальше хотеть и быть мотивированными. Думаю, многим знакомо состояние, когда отчётливо хочешь *делать ничего*, – это, кажется, одно из выражений психополитики на телесном уровне. Из названия, предложенного Стиглером, можно было бы подумать, что психополитика – это про контроль над психикой; управление «не телом, а сознанием» – знакомый всем концепт, хотя бы из исто-

рии тоталитарных режимов 20 века с их всеохватной пропагандой. Но психополитика – не про это. Когда мы говорим о контроле населения идеологией, мы исходим из традиционного для западного знания разделения на тело и разум. Кандида Пёрнелл (и целый ряд других феминистских и деколониальных теоретиков, а также современных биологов) наглядно показывает, почему эта дихотомия, как и другие бинарности вроде человек/животное, природа/культура, мужчина/женщина, – не просто неадекватна реальности, но вредна, оставляя тело в позиции подчинения и выводя его за политический горизонт. Психополитика (*psycho-pouvoir* у Стиглера) распространяет свой властный жест не просто на психику, но на психику как часть тела, обусловленную им и обуславливающую его. Даже если вернуться к режимам тоталитарных идеологий, они всегда поддерживались чудовищной некрополитикой в отношении тел. Китайская «политика одного ребёнка» продвигалась оглушительной пропагандой (у меня сейчас перед глазами видео, в котором китайский мальчик 6–7 лет поёт, что если вы родите больше одного ребёнка, вас арестуют, а попытаете убежать – проведёте остаток жизни в тюрьме), но наряду с этим власти запустили конвейер насильственной стерилизации и абортот женщин, – многих буквально как животных, связанных, притаскивали на операции на деревянных носилках, другим за отказы разрушали дома, – те самые тактики расчеловечивания в действии.

Прогноз Делёза спустя тридцать лет комментирует философ Джеймс Брюссо, описывая общество контроля в эпоху больших данных и предиктивного анализа<sup>6</sup>. Там, где первый предполагал мир подавления, второй описывает мир конкуренции. В неолиберальном контроле принципиальным является отсутствие прямых запретов, мир предстаёт как сплошная позитивность, где всё доступно и всё возможно<sup>7</sup>. Поэтому новые провайдеры социального порядка – бодрые продавцы и гибкие мотивированные профессионалы – *не против* населения, а в интересах потребителя и пользователя; *против* они, разве что, других бодрых продавцов. Брюссо тем не менее пишет, что в современной ситуации контроль хотя бы можно различить: это теперь не абстрактный термин политической философии, а связка алгоритмических технологий, работающих там, где пользовательская информация протекает в коммерцию данных. Но централизованной власти, против которой можно было бы сплотиться, – так и нет, либо она не там, где кажется, а зависимость от алгоритмов расчеловечивает тела так же, как расчеловечивали фабрики индустриальной эпохи; только эмоциональный уровень этого режима скорее праздничный и эйфоричный, чем злобный. Если нет запретов, не с чем бороться; а как тогда реализуется контроль? Путём отвлечения: тело в неолиберальном обществе окружено неперебиваемым количеством возможностей и соблазнов: большинство из них ведут в направлениях выгодной режиму нормы, другие уводят в сторону от чего-то действительно важного, но в конечном итоге – да, просто оставляют тела высосанными.

Но путешествие власти по телесным картам не останавливается и здесь – она буквально спускается на молекулярный уровень в процессе мутации технокапитализма до биокапитализма, о котором пишут Мелинда Купер (2008), Николас Роуз (2007), Каушик Сундер Раджан (2006) и многие другие. С развитием биотехнологий население постепенно превращается в «биологических граждан», жизнь тела открывается новым горизонтам конструирования через трансплантацию органов и конечностей, через репродуктивные интервенции, био-медицину и генную инженерию, которая вообще дала начало так называемому «генному детерминизму», ставшему одной из важнейших идеологий биокапитализма, обещающая предельный уровень контроля над движениями жизни. Границы того, что ещё недавно казалось абсолютно неизменным для человека, активно смещаются. В этой ситуации тело становится всего-лишь носите-

<sup>6</sup> Brusseau, J. (2020). Deleuze's Postscript on the Societies of Control. Updated for Big Data and Predictive Analytics

<sup>7</sup> Об этом почти такими же словами пишет философ Бюн-чхоль Хан в книге «Психополитика: неолиберализм и новые технологии власти»

лем, «рабом гена»<sup>8</sup>. Неоколониальная политика дрона направлена наружу, для внутреннего же рынка устойчивость и процветание обещает биокOLONIALИЗМ, поддерживаемый современной медициной, к административной и нормообразующей власти которой нам ещё придётся вернуться.

Как современность вообще распространяется по миру неравномерно, так и все описанные выше (и другие, неописанные) режимы контроля сосуществуют, дополняя друг друга или конфликтуя между собой внутри одного региона и трансгранично. Психополитики хватают на те тела, которые и не думают сопротивляться мотивациям капитализмов, предлагающих любить и практиковать близость в пределах нормы; для остальных, которых нужно исключить, вынести за скобки, – общественное порицание, уличное и домашнее насилие (жесты впитанной социальным телом власти), лишение или ограничение свободы, электронные браслеты, техники расчеловечивания. Но даже для довольных неолиберальным режимом тел уже недостаточно просто цифровой интоксикации бесконечными возможностями; философ Армен Аванесян в книге «Майамификация» описывает постпаноптический режим надзора, строящийся на слиянии государственного (корпоративно-спецслужбистского в нашем случае) и коммерческого интересов там, где сходятся массивы личных данных, объединяя слежку, авто-слежку, предиктивную аналитику, таргетинг и большие данные.

Ругать капитализм легко и приятно (если, конечно, хватает воображения вообще осознать его как искусственное состояние, а не естественное и безальтернативное положение вещей): его появление было закономерным, но не неизбежно, и это действительно довольно чудовищный режим, не только обгладывающий плоть с социального эндоскелета, но и фактически приведший к шестому массовому вымиранию живых видов и климатическому кризису, что делает его некрополитику, угрожающую живым существам, глобальной. Один из аргументов, который я буду развивать дальше, сводится к тому, что капитализм фактически оставляет тела без любви и близости. Но некоторые теоретики предлагают подняться на ещё одну ступеньку выше. Так, Ханс Магнус Энценсбергер в эссе 1962 года «Индустрия сознания» описывает режим производства знания в обществах, близкий по смыслу формуле Фуко «власть-знание». В этом эссе он предполагает, что любая критика этой индустрии сознания, «направленная только на капиталистические её проявления – недалёковидна». Ему кажется, что вообще неважно, какому общественному или экономическому строю эта индустрия служит и где находится субъект контроля – в государстве, обществе или корпорации; важна принципиальная цель этой индустрии: она всегда или почти всегда направлена на увековечивание существующих отношений власти, неважно, какого они рода. «Сознание индуцируется лишь для того, чтобы затем его можно было эксплуатировать», – заворачивает мысль Энценсбергер.

Чтобы почувствовать себя совсем дезориентированными, ещё один штрих к современной ситуации позаимствуем у этнолога и антрополога Марка Оже из книги «Не-места. Введение в антропологию гипермодерна»<sup>9</sup>. Книга посвящена описанию так называемых не-мест, особого типа пространств, продуктов неолиберальной архитектуры, внутри которых не формируется устойчивых связей и которые не находят себя ни в истории, ни в будущем, при этом они существуют в паноптических режимах безопасности и характеризуются нетерпеливостью и акселерацией времени; примерами таких мест выступают вокзалы, аэропорты, торговые моллы, автобаны. Чтобы задать атмосферу такому типу пространств, Оже вводит понятие гипермодерна (в оригинале – *supermodernity*). Он предупреждает, что, прежде чем рассматривать новые типы социального устройства, институтов и новые типы чувственности, стоит обратить внимание на изменение более фундаментальных категорий – как люди вообще теперь думают о своей иден-

<sup>8</sup> J. Yu и J. Liu, «The New Biopolitics», Journal of Academic Ethics, т. 7, вып. 4, сс. 287–296, дек. 2009

<sup>9</sup> M. Augé, Non-places: introduction to an anthropology of supermodernity, 2nd English language ed. London; New York: Verso, 2008.

тичности и своих отношениях с другими. Гипермодерн у Оже характеризуется тремя аспектами феномена избыточности: избытком событий, избытком пространств и индивидуализацией референций. Грубо говоря, это те же самые «неограниченные возможности и соблазны» неолиберализма, только приложенные к пространству, времени и процессу построения индивидуумом нарратива о себе.

Где обнаруживает себя рефлекслирующее тело посреди этих пересекающихся линий контроля? Оже мирно заключает: «Мир гипермодерна не совпадает с тем, в котором мы, по нашему мнению, живем: на самом деле мы живем в мире, смотреть на который мы еще не научились. Нам необходимо заново научиться осмысливать пространство». Если вам кажется, что ключевая характеристика описываемого мира – уязвимость, неопределённость, то вам не кажется. В 2011 году Гай Стэндинг выпустил книгу «Прекариат. Новый опасный класс», описав сравнительно новый тип занятости (работники по контракту, когнитариат, креативные фрилансеры), оставляющий людей без стабильной поддержки, возможности планировать сколько-нибудь обозримое будущее и ассоциироваться с устоявшимся трудовым сообществом. Но прекариат и прекарность сегодня лежат гораздо глубже, чем в сфере труда. В 2015 году вышла работа Изабель Лори *State of Insecurity*, фактически утверждая прекарность в качестве определяющего состояния человека в текущее историческое время и главного режима контроля в неолиберальных обществах. Она пишет, что прекарны все, просто в разной степени; никакое количество денег или авторитета не защитит от катастрофы или внезапной болезни. Эта мысль кажется тривиальной, – ну да, тела онтологически уязвимы, «человек внезапно смертен», – но как часто она действительно возникает в политике как условие действия? Как правило, она затемняется ответственностью индивида за свою жизнь и здоровье, навешенной в какой-то степени христианством, но в основном – как подробно отслеживает это Лори – возникшей в 18 веке светской властью. Тогда государство наконец обращает внимание на население как на объект контроля и источник благополучия (и собственной безопасности); оно заинтересовано, чтобы население воспроизводилось, поэтому оно призывает его чистить зубы и делать прививки (и вступать в строго нормированные сексуальные отношения с целью рождения детей). Закон короля или церкви сменяется гражданской дисциплиной, и эта «современная, мужская, буржуазная форма суверенитета требовала способов субъективации, амбивалентно расположенных между самоопределением и подчинением, между самосозиданием и повиновением, между свободой и сервильностью», – пишет Лори. Граждане, поверив в свою свободу и автономность и, одновременно, свободу общества, по собственной воле подчинялись условиям общества, ставшего условием их свободы.

Тогда общественный договор был такой: подчинение в обмен на безопасность. Со временем стало понятно, что государство вообще не справляется с обеспечением безопасности и никогда не справлялось: оно обеспечивало её немногим ценой уязвимости (прекарности) многих; эта ситуация ухудшилась с наступлением гегемонии неолиберального режима, идеология которого размещает ответственность за жизнь каждого тела в его собственные руки, хотя очевидно, что с самого рождения и до смерти тело зависит от общества и нуждается в его поддержке, полностью автономная жизнь невозможна. Но происходит ещё вот что: прекарность, как пишет Лори, смещается с краёв общества в самый центр, она теперь не просто эксцесс управления, но его условие. Современному режиму контроля выгодна уязвимость, неустойчивость и неопределённость населения в условиях идеологии индивидуализма; он заинтересован не просто в сравнительной бедности, но в абсолютной бедности, чтобы большая часть населения даже не могла вступать в конкурентные отношения на так называемом свободном рынке. При этом государство не становится «государством небезопасности» (*insecurity state*) формально, оно по-прежнему поддерживает иллюзию безопасности, только отсекая рудименты социального государства и оставляя чисто полицейские функции: охранять порядок, осуществлять слежку и наблюдение, воображать внутренних и внешних врагов. «Прекарная жизнь и

рабочие условия теперь нормализуются на структурном уровне, таким образом становясь для государства основным инструментом управления», – пишет Лори. Кандида Пёрнелл пишет об этом же (только с более корпоральным фокусом), о фундаментальной уязвимости тел как не новой, но становящейся всё более очевидной норме. Что тела – это не статичная ограниченная единица, а постоянный *процесс* (ре/раз)воплощения (в оригинале (re/dis)embodiment), что тело это «протекающий сосуд других тел и вещей», что границы его на самом деле не определены, хрупки и зависимы от других людей. Лори пишет, что всё это оставляет человека в ситуации двойной тревоги: источником первой становится его повседневная прекарность – экономическая и политическая, источником второй – прекарность экзистенциальная. Если всё это звучит довольно беспросветно, то, во-первых, так оно и есть, а во-вторых, в книге Изабель Лори даётся надежда и предлагается план, но мы вернёмся к этому чуть позже.

Вот далеко не самый подробный экскурс в то, на пересечении каких векторов контроля находится человек в современных западных и некоторых не западных обществах. Это те предельные жесты власти, с которыми может сталкиваться тело, желающее практиковать близость в условиях повсеместной прекаризации. Теперь присмотримся к ним немного внимательней. Грегуар Шамаю в «Теории дрона» цитирует Симону Вейль, предлагающую в анализе феноменов вооружённого насилия не задаваться вопросом о целях, а обратить внимание на сам механизм насилия, «осмотреть оружие, изучить его особенности». Мы уже знаем, что мы подконтрольны, цели власти банальны – сохранять власть и извлекать из нас выгоду; поэтому давайте осмотрим орудия контроля – их много, но я бы хотел сосредоточиться на двух – на норме и на обещании счастья.



## Быть нормальными

В 1997 году в Нью-Йорке появился новый гей-журнал Него; в нём, в отличие от многих квир-изданий того времени, не было секс-рекламы, эротического контента и рекламы алкоголя. Он позиционировался как журнал про мейнстримную гей-культуру, без грязи и разврата: «мы вне политики и не хотим делать никаких заявлений». Редактор издания Сэм Пейдж в интервью рассказывал хоррор-стори, которая привела к появлению Него. Его попросили написать колонку для одного гей-медиа, и когда печатный экземпляр оказался у него в руках, он обнаружил рекламу секса по телефону на полосе рядом со своим текстом. «У меня возникло ощущение, что я читаю какую-то порнушку», – делился Пейдж, – «Я вырвал страницу и отправил матери, но при этом подумал: что я вообще делаю? Я хочу, чтобы было можно показать ей журнал целиком!» Так появился причёсанный гей-журнал про стиль жизни, который, если очень нужно, можно было показать маме. То, чего Пейджу хотелось, хочется довольно многим людям: просто быть нормальным. Это же желание, например, прямо сформулировал в своём манифесте Эндрю Салливан в номере журнала *The New Republic* за март 93-го, редактором которого он тогда был. Он призывал квир-людей отказаться от превращения своей сексуальности в подрывную деятельность и вместо этого спокойно двигаться к «интеграции в общество, как оно есть». Через два года он написал книгу *Virtually Normal*, в котором развивал этот аргумент: «Большинство гомосексуалов хотят просто выглядеть нормальными, – и с последними достижениями в области прав человека и видимости геев, мы почти достигли этого состояния». Эта позиция (понятная, но не просто вредная, а исходящая из некорректного понимания реальности) – что квирам нужно просто надеть костюм и устроиться в офис, чтобы сойти за своего, – была крайне влиятельной на разных этапах освободительных гей-движений, остаётся влиятельной и сейчас, особенно там, где издержки сексуальной вариативности высоки. «Зачем выпячивать свою сексуальность?» – спрашивает рандомный участник опроса в городском парке, затем продолжая засасывать свою девушку.

Но «быть нормальными» хотят не только белые обеспеченные гомосексуалы, руководящие журналами. Быть нормальными хотят многие женщины, беременеющие до 27, потому что «бездетная женщина это не нормально». Быть нормальными хотят мужчины, отказывающиеся практиковать оральный секс на партнёрах, потому что «мужики не поймут». Быть нормальными хотели те афроамериканцы, которые за счёт не очень тёмной кожи могли сойти за белых и избежать проявлений расизма. Весь мир после пандемии мечтает скорее вернуться *back to normal*. Разные люди хотят «быть нормальными» в разных условиях, и каждый раз это значит разные, часто взаимоисключающие вещи. Идея о том, что норма социально конструируется и подвержена постоянным изменениям – уже давно общее место, но это не делает растворённое в обществе понятие о нормальности менее живучим – и менее репрессивным. Когда прекаризованные люди не понимают, чем они хотят или могут быть, они хотят быть нормальными. Манифестация нормальности это белый флаг режимам контроля: я безоговорочно соглашаюсь быть (или притворяться) всем тем, чем вы меня видите. У идеи нормальности существует антипод – «ненормальность»; под этим ярлыком режимы власти лишают голоса, ограничивают, исключают и расчеловечивают многие тела, в зависимости от того, что считается «нормальным» в настоящий момент. Но что на самом деле значит быть нормальными, даже контекстуально? Возможно ли это вообще?

Майкл Уорнер в книге *The Trouble With Normal*<sup>10</sup> пишет: «Причина, по которой вы не найдёте красноречивых цитат о стремлении быть нормальными у Шекспира, в Библии или

---

<sup>10</sup> M. Warner, *The trouble with normal: sex, politics, and the ethics of queer life*, 1. Harvard University Press paperback ed. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 2000

другом источнике вековой мудрости, заключается в том, что люди не особо заботились тем, чтобы быть нормальными, до появления в 18-м и распространения в 19-м веке статистики». Действительно, у людей до конца 18 века, когда далеко не всем была доступна даже практика нарратива о себе и автобиографическая память, – было мало поводов задумываться о том, нормальны ли они и нормальны ли остальные, просто не было такой категории. Она зарождается с появлением статистики, которая сначала возникает как количественное измерение того, что происходит в государстве, – перечисление земель, оружия и вещей, а затем обращается к телам. В 1877 британский исследователь Фрэнсис Гэльтон, тогда возглавлявший антропологический департамент Британской Ассоциации Развития Науки, подготовил лекцию<sup>11</sup>, где совместил свой рಿಸёрч в антропометрике и фотографии. Сфотографировав несколько разных тел, он сделал композицию из их пересечений, проведя медианы, позволяющие выделить «средние измеряемые черты» человека вообще. Эта работа уже была проявлением obsессии поздних викторианцев поиском «универсального человека», но идея о том, что это вообще нужно и возможно, появилась на полвека раньше. А Фрэнсис Гэльтон через шесть лет после этой лекции придумал название для того, чем он занимался, – евгеника.

Норвежские исследователи Ларс Грю и Арвид Хайберг в работе<sup>12</sup> об истории нормальности утверждают, что за понятие нормы как императива несёт ответственность бельгийский астроном, математик и статистик Адольф Кетле. В 19 веке математики и статистики во всём, что касалось измерений, исходили из теории ошибки: грубо говоря, любое измерение рискует быть ошибочным в той или иной степени, и чтобы измерить что-либо наиболее точно, нужно провести несколько циклов измерений. Кетле пришло в голову, что эта кривая ошибок применима также и к чертам человеческих тел – рост и вес, например; так появилась база к тому, что через сотню лет станет индексом Кетле, индексом массы тела, который сегодня подвергается обоснованной критике как не адекватный для оценки здоровья или принятия решения о том, «нормально» ли тело или нет. На протяжении многих веков в культуре существовало понятие об «идеальном теле», но оно было вообще недоступно человеку и ассоциировалось с божественным. Когда художники брались изображать идеальное тело богини, они отбирали сразу несколько натурщиц и от каждой заимствовали по самой, как им казалось, красивой и выразительной части тела, как это видно, например, на картине Франсуа-Андре Венсана 1789 года, изображающей греческого художника Зевксиса за работой над изображением Афродиты. Кетле развил свою мысль до того, что – не обязательно существует в природе, но – может быть вычислен на кривой Гаусса некий идеальный «средний» человек; но чтобы его определить, нужно сделать очень много измерений разных людей, посередине между девиаций которых и находится «среднее тело», относительно которого, в свою очередь, следует мерить абнормальности. Это был большой шаг в сторону наделения «нормы» привилегией. Вот чем генерально был озабочен Кетле: «Главное для меня – чтобы правда восторжествовала, чтобы мы увидели, насколько человек – не осознавая того – подчинён божественному закону и с какой регулярностью он его исполняет» – ища норму, он искал подтверждения реализации божественного закона. В то же время французский физиолог Клод Бернар задавался вопросом о норме и называл индивидуальные вариации в человеческом организме «препятствием для медицинского суждения». Ему не приходило в голову рассматривать разные состояния как буквально разные состояния, он хотел доказать, что любая абнормальность это просто количественное отклонение от нормы, – и тогда бы стало понятно, что делать с пациентом: возвращать состояние тела и органов в «норму». Когда врачи пользовались статическими методами Кетле, они рассчитывали на обнаружение скорее природных законов, чем божественных, но идея о том, что «нор-

<sup>11</sup> E. Sera-Shriar, «Peter Cryle and Elizabeth Stephens, Normality: A Critical Genealogy», *Social History of Medicine*, т. 32, вып. 2, сс. 438–439, май 2019

<sup>12</sup> L. Grue и A. Heiberg, «Notes on the History of Normality – Reflections on the Work of Quetelet and Galton»

мальное» равно «здоровое» и «правильное», в 19 веке надёжно осела сначала в медицинской практике, а затем и в повседневности. «Каковы в среднем большинство людей, которых мы сможем измерить, – такими и должны быть люди вообще» – такой сформировался здравый смысл. При этом «средний человек» Кетле был одновременно и физиологически средним, и морально средним. А затем, если коротко, в западных обществах начал укрепляться буржуазный средний класс (*la classe moyenne* – буквально от *l'homme moyen*, среднего человека Кетле), и особый тип умеренности, усреднённости ещё больше стал считаться тем, к чему следует стремиться всем вообще.

Как показывают Грю и Хайберг, идея нормы, превращённой в идеал, стала главным двигателем евгенического движения и всех массовых убийств и стерилизаций, проводимых во имя расовой чистоты и сохранения национального здоровья на «должном уровне». К этому моменту идея нормы окончательно слилась с тем, что, как казалось евгеникам, «в идеале было заложено природой». Начав с людей с инвалидностями, режимы контроля стали обмерять по норме людей с альтернативными сексуальными поведениями и образом мыслей. Что – как тогда казалось – практикуется большинством, то и является нормой. Но эта логика, пишет Майкл Уорнер, была неверной с самого начала. Было ошибочно не просто, например, представлять сексуальное поведение группы людей как универсальное для всех, но категории нормы на самом деле не работали даже для самой медицинской науки. В числе прочего потому, что так называемая «биологическая норма» – в большой степени проявление социальной нормы. Философ Жорж Кангилем в книге 1966 года *Le Normal et le Pathologique* приводит в пример гипогликемию – пониженный уровень сахара в крови; у европейцев этот уровень выше, чем у темнокожих африканцев, – в силу разного рода активностей. И кто, в таком случае, решает, что является нормальным, а что нет? Другой пример – учёт аллостатической (реагирующей на изменения во внешней среде) природы человеческой биологии, наряду с гомеостатической (как организм функционирует сам по себе): уровень кровяного давления может быть стабильно выше, если человек живёт в условиях нищеты и регулярно подвержен сильному стрессу. К этому добавим все те открытия биологии касательно генетических вариаций в телах живых организмов, которые не были доступны основателям статистики в 19 веке. Арман Лерой в книге *Mutants: On the form varieties and errors of the human body* пишет, что не существует идеального или «нормального» генома; выяснять, кто из нас мутант, а кто нет, – не имеет смысла, так как мы все мутанты. Выяснять, какие вариации генов лучше, чем другие, тоже не имеет смысла, потому что возникает вопрос «лучше для чего?» Для репродуктивности, функциональности? А что это значит в конкретных условиях? И здесь стоит обратить внимание, что на протяжении 18 и 19 (да и 20, да и сейчас) веков «нормальное» тело – физически, психически, интеллектуально – понималось в первую очередь как тело, способное работать. Не тело, способное отдыхать, или любить, или реализовывать сексуальность, или заботиться, или радоваться, – а тело, способное выполнять работу. Сегодня, когда человек берёт больничный, это, в первую очередь, свидетельство временной невозможности выполнять работу, а не того, что он заболел или нуждается в отдыхе или лечении.

Проблема «нормы» в том, что она по умолчанию категоризирует тела в иерархии, где кто-то лучше, а кто-то хуже. А за этим автоматически следует маргинализация, ограничение и расчеловечивание тех, кто не вписывается в норму. Мы уже проследили, хоть это и так довольно очевидно, что «нормальность» здоровья и состояния как условие деления людей на категории не находит легитимности в современной биологической науке. «Факт, что некоторые люди – носители мутаций, выражающихся в серьезных болезнях, не отменяет того факта, что мы все носители мутаций, которые потенциально могут быть так же разрушительны, будучи активированными», – пишут Грю и Хайберг. Но через натурализацию (воображение социальных факторов биологическими) норма пролезла и в сферу общественных отношений, где закрепились ещё сильнее, чем в медицине: «нормальными» теперь требуется быть поведению, внешности,

связям, мнениям. В статье 1978 года<sup>13</sup> чешский философ Иржи Ваха призывал отказаться от употребления категории «нормально» применительно к телу человека и предложил контекстуальную таксономию, способную хоть как-то уточнить это понятие: «нормальный» может означать «частый» – разделяемый большим количеством людей в популяции; «нормальный» может значить «средний» в математическом смысле; может значить «приемлемый» – в смысле свободный от дефекта или расстройства, а может значить «оптимальный» в смысле достаточной функциональности; но также «нормальный» может значить «идеальный» в платоновском смысле. Ни одно из этих толкований не значит, что норма обязательно должна разделяться всеми, что она неизменна и что людей за её пределами можно дискриминировать. Но вот что происходит с нормой в обществах контроля: люди понимают, что идеальными быть невозможно, но в идеале – быть нормальными.

Нормальный сегодня – значит, прежде всего, одобренный государством и растворённой в социальном теле властью; Майкл Уорнер пишет, что в Англии колледжи для учителей буквально поэтому назывались *normal school*, будучи сертифицированными государством; во Франции у «нормализации» стойкая ассоциация с процессом тренинга, тестирования и одобрения человека в качестве полноценного члена общества. «Если быть нормальным – значит быть в рамках наиболее частого статистического диапазона – тогда вообще нет причины быть или не быть нормальным», – пишет Уорнер. – «С таким понятием о норме мы можем сказать, что нормально иметь проблемы со здоровьем, запах изо рта и чудовищный долг». Статистика ничего не говорит о желанности тех или иных вещей. «Статистически ненормально быть гением, умереть девственницей или быть обеспеченным», – снова это ничего не говорит нам о том, что человек должен хотеть; но идея нормы продолжает оставаться ружьём у его виска. Особенно отчаянно сегодня ею пытаются регулировать сферу любви и сексуальности. «С одной стороны, нет ничего более нормального, чем секс», – пишет Уорнер, – «Как еда, вода и воздух – он повсюду. С другой стороны, секс вообще не может быть «нормальным» – он подрывной и аберрантный в своих ритмах, в своих соматических состояниях, в физиологических и культурных значениях».

Рассмотрения нормальности в исследованиях инвалидностей и ментального здоровья многократно показали, насколько часто проще немного изменить окружающую среду и условия для тел с особенностями, чем пытаться привести тело к воображаемой норме. К тому же «нормальность» перестаёт быть условием функциональности и бытия полноценным человеком, как только мы отказываемся от идеологии автономности + индивидуальной ответственности за собственную безопасность и принимаем реальность зависимости тел друг от друга. Норму как форму навязанного безумия и отчуждения описывает Рональд Лэнг в книге 1967 года *The Politics of Experience*: «То, что мы называем «нормальным», является продуктом подавления, отрицания, расщепления, проекции, интроекции и других форм деструктивного воздействия на опыт. «Нормальное» на самом деле радикально отчуждено от структуры бытия». Лэнг пишет, что «нормально отчуждённый» человек считается разумным и адекватным просто потому, что он ведёт себя как большинство; другие же формы отчуждения, выходящие за рамки «нормального», автоматически маркируются безумием или аморальностью. Скрытую перверсию нормы демонстрирует Рем Колхас, в одной из лекций о Дали описывая ситуацию в обычной психиатрической клинике в США:

«За нормальное поведение врачи выдают пациентам цветные пластмассовые жетоны. Есть система очков, и каждое нормальное действие учитывается. Врачи составляют перечень нормальных событий, который помогает пациентам демонстрировать перед врачами нормальное поведение: улыбаться при встрече, подводить глаза перед чаем, поддерживать вежливый разговор, не шуметь, правильно держать чашку. В результате подобная демонстрация нормаль-

<sup>13</sup> Vacha, Jiri (1978). *Biology and the Problem of Normality*, Scientia 1978; 113(9-12)

ности превращается в чудовищную карикатуру на нормальное поведение. Мы видим группу сумасшедших, находящихся под наблюдением врачей, которая подстраивается под ситуацию и тем самым извращает её».

В пределах сумасшедшего дома и за его пределами норма всегда это буквально то, что выучивается. Это само по себе не описывает негативно её характер, это просто свидетельствует о том, что она не может быть универсальной, неизменной и, тем более, не может служить аргументом для дискриминации. Абрахам Маслоу описывает<sup>14</sup> нормальность (впрочем, неререфлексивно исходя из конвенционального понятия о «нормальном здоровье») как «вид болезни, уродства или отставания в росте», которые мы разделяем со всеми остальными. И если в этом абзаце упомянуто недостаточно мёртвых авторитетных мужчин, то Эрих Фромм также предполагает<sup>15</sup>, что хорошая адаптивность «нормального человека» в обществе доступна ему «ценой полного отказа от самого себя, чтобы стать плюс-минус тем человеком, которым, как ему кажется, общество ожидает, что он будет».

Главное, чем поддерживается идея нормальности (помимо, конечно, некрополитик), – это политика стыда и стигмы. Понятно, что когда идентичность или тело человека патологизируют в обществе, говоря ему, что быть тем, кто он есть, или жить, как она живёт, – стыдно и ненормально, – первая естественная реакция опротестовать это, отвоёвывая своё место в границах нормы. Но это ложный выбор. «Не зря», – пишет Майкл Уорнер, – «в последнее время всё больше людей определяют себя как квиры: это такой способ сказать: мы не перверты, но вместе с этим нам не кажется, что мы хотим быть нормальными». Объявить себя нормальным – значит всего лишь занять место в иерархии, где всё равно кто-то будет патологизирован; пойнт в том, что самой этой иерархии не должно существовать. «Риторика нормализации», – продолжает Уорнер, – «также говорит нам, что самоочевидные нормы здравого смысла – единственные валидные критерии ценности». Дальше мы увидим, как формируется так называемый «здравый смысл», но да – в условиях идеализации нормы мышление сопротивления и изменений становятся невозможными. Апология нормы – это ярчайший пример антиполитической политики. Быть нормальным – значит раствориться, не иметь внешних отличий, быть бесконфликтным в политическом смысле; быть тем, кого Ролло Мэй описывает<sup>16</sup> как «the hollow men», опустошённым человеком, чьи ценности формируются из дисциплины и долга, а не вопросов и вызовов к реальности. Всё это особенно наглядно в сегодняшней России, где «нормальность», устойчиво разместившись на плечах советской конформности, превратилась в гегемонию. Россияне должны нормально жить, нормально учиться, нормально одеваться, нормально работать, нормально любить, нормально рожать, нормально думать. Самое циничное, что контроль, расстворённый в обществе нормальных, требует, чтобы тела внутри этого медленного умирания были ещё и счастливыми.

<sup>14</sup> Maslow, A. H. (1971). The farther reaches of human nature. New York, Viking Press.

<sup>15</sup> Fromm, E. (1965). Escape from freedom. New York, Avon Books.

<sup>16</sup> May, R. (2009). Man's search for himself.

## Быть счастливыми

В послевоенной Америке 50-х государству потребовалось вернуть женщин на кухню, чтобы освободить рабочие места для мужчин. Как заставить кучу людей сделать что-то, что угрожает им экономической зависимостью и невозможностью делать то, что им действительно хочется или хотя бы обеспечивает определённый уровень автономности? Сначала массово уволить с фабрик, а затем, конечно, представить, как будто это не просто их собственное желание, но ещё и источник счастья. Толстые журналы и телевидение начинают накачивать образ счастливой домохозяйки. Как себя действительно чувствовали женщины в Америке 50-х и 60-х и какими их конструировали женские журналы, можно подробно прочитать у Бетти Фридан в книге *Feminine Mystique*; так или иначе, уже в 1966 выходит песня *Mother's Little Helper* группы *The Rolling Stones*. Маленький мамин помощник – это жёлтые таблетки валиума и других транквилизаторов, которые в 60-х стали массово выписывать женщинам в США, испытывающим тревогу, невроты и срывы от того, что представляла собой жизнь «счастливой домохозяйки» – бесконечный стресс, напряжение и невидимость.

В видеоперформансе Марты Рослер «Семиотика кухни» 1975 года авторка показывает предметы утвари и как их нужно использовать: например, делать колющие движения огромным ножом с угрожающим видом. Это, конечно, плохой пример домохозяйки. Домохозяйка не может быть опасной или даже просто стоять у плиты, она должна делать это, улыбаясь, потому что она, конечно, рада своей ситуации и она много делает, чтобы поддерживать её такой, как и все другие нормальные жёны. Идея нормальности и статуса-кво плотно увязана с идеей счастья, Лорен Берлант называет это глупой формой оптимизма: «вера в то, что если придерживаться определённых форм или практик жизни и мышления, это обеспечит вам счастье». Опыт колонизации природы и коренных народов (с целью «окультуривания» и превращения хаоса в порядок, как тогда предполагалось) подсказал западному человеку, что такую же операцию (разве что без кровавого насилия и уничтожения целых космологий) можно провести над собой<sup>17</sup>, работать над своим телом и образом мыслей, чтобы достичь счастья. Движение к счастью превращается в работу и встраивается в структуры эмоционального труда, только уже не на продажу – как обязательные улыбки стюардесс и других работников сервисной сферы – а для себя. Счастье – настолько же неуловимый концепт, как и любовь; как и любовь, коллективной нормой счастье предписано каждому живущему телу. В этом один из основных парадоксов счастья: как что-то настолько субъективное может предполагаться настолько универсально необходимым? У счастья длинная сложная история, но сегодня мы оказались внутри, как его называют социальные исследователи, *happiness turn*, поворота к счастью, значительного увеличения исследований на тему и даже оформления их в полноценную дисциплину. Это связано с увеличивающейся ролью того, что называется счастьем, в западных обществах, что отчасти вызвано ростом влияния селфхелп литературы и когнитивной терапии, появлением целой «индустрии счастья», которая, прямо говоря, является частью проблемы, которую якобы помогает решить, – тревоги и прекарности человека в неолиберальном обществе контроля.

Паскаль Брюкнер в книге *Perpetual Euphoria: On the Duty to Be Happy* пишет, что «нет ничего более неопределённого, чем счастье, этого протитуированного, потасканного слова, ядовитого до краёв, которое хочется только исключить из языка». Как автор книги про любовь, могу поспорить конкретно с этим утверждением, но в целом Брюкнер прав: история счастья это история сменяющих и опровергающих друг друга значений, жидкости, которая может принять любую форму, но не заполнит с точностью ни одну; но самое главное – во второй половине двадцатого века счастье, оставаясь обещанием хорошей жизни, окончательно превращается

---

<sup>17</sup> Layard, R. (2011) *Happiness: lessons from a new science*

в обязанность. Сара Ахмед в книге *The Promise of Happiness*<sup>18</sup> (одном из важнейших современных исследований счастья) максимально точно формулирует проблему: не так важно, *что* такое счастье (определить это почти невозможно, как и измерить – несмотря на повсеместные государственные индексы счастья), важно – *что оно делает*; как влияет обязательность стремления к нему на тела в современных обществах.

Проблема счастья – часть большей проблемы эмоционального поворота в политиках и того, как современная персона рассматривает свои чувства и эмоции. То, что Крафферд Макферсон называл «собственническим индивидуализмом», а Ева Иллюз и другие теоретики «эмоциональным капитализмом», – режимы, в которых чувства людей превращаются, во-первых, во что-то, чем они, как им кажется, могут обладать как вещью или ресурсом, а во-вторых, во что-то исчисляемое, а значит могущее быть превращённым в товар. В таком эмоциональном режиме предполагается, что чувства могут быть «отсоединены» от человека и подвержены контролю или уточнению, – чем и занимается, например, психотерапия. А поскольку с чувствами можно работать как с чем-то внешним, оторванным от индивида, окружающих его людей и опыта, – это увеличивает социальное значение работы над собой, выводит на первый план стремление к счастью, производя, как пишет Иллюз в книге *Cold Intimacies*<sup>19</sup>, «новую эмоциональную онтологию», где идентичности сначала определяются через то, чего им не хватает, а затем автоматически вовлекаются в эмоциональный труд самореализации. Чем больше вокруг разговоров о счастье, учитывая, что даже непонятно, что под этим подразумевается, тем больше людей, которые обнаруживают себя несчастными, потому что они не могут обнаружить себя обладающими абстракцией; а разговоры о счастье и его образы сегодня повсеместны. Иллюзия о том, что эмоциями можно владеть и контролировать их, – часть так называемой само-реификации (представления абстракции чем-то воплощённым), о которой пишет Аксель Хоннет<sup>20</sup>. Он выделяет две модели отношения к тому, что происходит с человеком в области его чувств: детективистскую и конструктивистскую. Первая подразумевает отношение к себе и своим психическим процессам как объектам, которые при должной внимательности можно исследовать: человек задаёт себе вопрос «что я чувствую?» и как может на него ответить, работая как детектив запутанного внутреннего ландшафта. Конструктивистская модель говорит, что человек не просто ответственен за своё ментальное состояние – он может его создавать и моделировать путём определённых активностей в повседневной жизни. Наши мысли, чувства и эмоции не просто падают на нас из ниоткуда, а якобы могут быть специально произведены во имя чего-то лучшего – этим лучшим в пределе оказывается идея счастливой жизни. Ментальная активность современного индивида – это блуждание между двумя этими моделями.

Предположение, что счастье может быть произведено искусственно, вступает в конфликт с тем, как оно вообще понималось на протяжении большей части истории человечества, – во-первых, как поток, приходящий из ниоткуда и так же внезапно уходящий, а во-вторых, как что-то, что исключает рефлексия – а значит, не может появиться из сосредоточенной работы над ним и с мыслями о нём самом. «Рефлексия уничтожает опыт счастья», – пишет Аластер Морган<sup>21</sup>. – «Если вы начинаете рефлексировать над состоянием счастья, вы его моментально разрушаете, поскольку счастье впитывает вас до потери самости». В этом аргументе речь идёт ещё и о том, что традиционно счастье понималось как что-то, связанное с внешним миром и опытом, что можно испытать от столкновения с реальностью, но не обнаружить в себе; что-то, для чего нужно выйти за пределы себя. С другой стороны, Морган пишет, что есть и другая, нарративная концепция счастья, которая находит себя в довольно глубокой традиции стремления

<sup>18</sup> S. Ahmed, *The promise of happiness*. Durham NC: Duke University Press, 2010

<sup>19</sup> E. Illouz, *Cold intimacies: the making of emotional capitalism*. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2007.

<sup>20</sup> Honneth, A. (2008) *Reification: A New Look at An Old Idea*

<sup>21</sup> A. Morgan, «The happiness turn: Axel Honneth, self-reification and 'sickness unto health'», *Subjectivity*, т. 7, вып. 3, сс. 219–233, сен. 2014

к осмысленной «хорошей жизни», могущей быть достигнутой через нарратив субъективности. Однако автор заключает, что эта концепция в конечном итоге сводится к практикам благополучия (wellbeing) и даже на уровне официальных рекомендаций органов здравоохранения реализуется через активности, выводящие тело за пределы себя: держать контакт с другими, быть активным и тренироваться, быть внимательным – замечать красоту вокруг и ценить момент, продолжать учиться и давать что-то людям. Так что, так или иначе, счастье (если вы даже договорились с собой, что это вообще такое) приходит извне и спонтанно. Тем не менее неолиберальные общества контроля с большим упорством уверяют население, что счастье может быть достигнуто и что у граждан есть право на него. Морган пишет, что «фокус на счастье производит форму заболевания в погоне за здоровьем».

Новая популярная наука о счастье, типа книг Ричарда Лэйарда, исходит из того, что счастье – это когда человек чувствует себя хорошо, а несчастье – когда плохо; она исходит из того, что человек сам может совершенно точно быть уверен в том, как он себя чувствует, и отделять одни чувства от других. Если что-то в мире хорошо, человек чувствует себя хорошо; если что-то плохо – то плохо, вот такой уровень прозрачности чувств. Исследования счастья по большей части основаны на данных самоотчётов – опять же, предполагается, что люди всегда точно знают, что они чувствуют и что значат их чувства, и могут об этом сказать. Но вопрос о счастье – ценностно заряженный; счастье не просто желательно, оно обязательно, поэтому когда персоне задают, как кажется, нейтральный вопрос, насколько она счастлива, – в действительности её спрашивают, насколько она соответствует ожиданиям. И уже здесь происходит смещение от так называемой объективности. Сара Ахмед пишет, что исследования счастья не просто измеряют его, но они, очевидно, анализируют результаты, а затем производят знание о счастье и его распространении – базы данных, графики, индексы счастья. Эти исследования – на предвзятой базе самоотчётов, с расплывчатым определением объекта – описывают индикаторы счастья, но эти индикаторы автоматически начинают работать как гарантии: «мы выяснили, что люди, живущие так-то и так-то описывают себя как наиболее счастливых, значит, с высокой вероятностью, вы тоже будете счастливы, если будете придерживаться такого образа жизни». Наука о счастье перформативна – находя (действительно или предполагаемо) счастье в определённых местах, она описывает эти места как хорошие, а раз мы все стремимся к хорошему, эти места начинают продвигаться как хорошие. Простая корреляция подменяется причинностью, и вот уже предполагаемые места или «причины счастья» (happiness causes у Ахмед, типа семьи) начинают быть обязательными, а с ними обязательным становится и само счастье.

Сама по себе обязательность счастья звучит довольно жутко, но общество контроля не просто обязывает нас быть счастливыми для себя, оно накладывает ответственность на нас за счастье другого. Ахмед прослеживает, как уже в философии утилитаризма через идею счастья оправдывается колониализм: дикари несчастны в своих диких условиях, а бремя белого человека – приумножать счастье по всему миру, поэтому, так уж и быть, мы навяжем вам наши технологии жизни во имя вашего же счастья. Так в начале 19 века из философии, считавшей счастье предельной потребностью и безусловно полезным, оно становится обязательным и навязываемым. Счастливые люди ответственны за распространение счастья – это также один из поинтов «позитивной психологии» (как её называет Ахмед), которая сосредоточена на том, «как стать лучше», а не на том, что в принципе делает человека несчастным. Ахмед анализирует работы «позитивных психологов» типа Майкла Аргайла и Мартина Селигмана, у которых счастье из неопределённого потока превращается в особенность, черту человека, свойство его характера. Селигман тесно увязывает счастье с оптимизмом и альтруизмом, выходом за пределы себя, и Ахмед показывает, как в этом случае снова корреляция подменяется причинностью: счастливые люди меньше жалуются и не заиклены на себе, что делает их ещё более счастливыми, а также делает счастливыми людей вокруг, значит счастливый тип индивида начинает цениться больше других. Но счастье становится ещё и инструментом достиже-



ния целей или добычи ресурсов; это входит в противоречие с аристотелевской концепцией, где счастье – финальная точка всего, максимум, чего можно хотеть. Неoliberalная позитивная психология же легко превращает счастье ещё и в технику получения самого себя и других вещей.

Через процесс реификации счастье обретается в конкретных объектах – happy objects; стремление к счастью, таким образом, превращается в погоню за этими объектами. У Ахмед счастье производится через пространственный аффект – то, как тела распределяются в пространстве и как на них влияет то, что находится или протекает рядом: объекты счастья, которыми также могут быть и другие тела. Но эти столкновения не всегда случайны (а happiness вообще происходит от har – «случайность»), они могут быть манипулируемы. Дисциплина счастья регулирует тела, направляя в сторону вещей и структур, которые обозначены как «хорошие» уже тем фактом, что они якобы порождают счастье. Один из примеров у Ахмед (и важнейший для этой книги) – брак, точнее даже – замужество. Мы ещё рассмотрим подробно, как пропагандируются, продвигаются и продаются «нормальные» формы союзов, но брак – один из крупнейших «объектов счастья», и общества направляют своих членов к нему. Человек может испытывать счастье от разных объектов, но как он может заранее знать, что именно принесёт опыт счастья, не столкнувшись с этими объектами? Если мы обратим внимание на то, какие объекты общества контроля наделяют обещаниями счастья, мы сможем различить дисциплинирующие жесты этой идеи. Билборды в городских пространствах вряд ли пообещают вам счастье от лёгких наркотиков или активизма, зато образ счастливой семьи в рекламе майонеза прописался на этих носителях надолго. Лорен Берлант пишет о «туманной фантазии счастья в зонах приватности» – то есть буквально у домашнего очага; сложно представить, что власть будет транслировать образы счастья через изображения палаточных лагерей внутри акции ОккупайАбай. Семья становится объектом счастья через эмоциональный труд, который поддерживает её в качестве такового, – Ахмед прослеживает это, в числе прочего, через роман Лори Колвин Family Happiness, где описываются регулярные ритуалы, празднования и собрания за одним столом, не нарушаемые вообще ничем и никогда: «Брак становится процессом воспроизводства семьи как социальной формы. <...> Цель семьи – чтобы семья оставалась целью».

Фраза «я просто хочу, чтобы ты был(а) счастлив(а)» – мейнстрим в современной «экологичной» коммуникации между близкими людьми и друзьями: от родителя к ребёнку, от сестры к сиблингу, между любящими людьми и коллегами это пожелание, как кажется, вообще не посягает на личную свободу человека: «я всего лишь хочу лучшего для тебя, и я даже не конкретизирую, что именно под этим понимаю, потому что тебе лучше знать». Этот речевой перформатив идёт в комплекте с другими: «не могу смотреть на твоё несчастье», «просто хочу сделать тебя счастливой», «хочу видеть тебя счастливым», «хочу быть причиной твоего счастья». Наречие «просто» как бы обеспечивает свободу выбора: ты можешь быть чем угодно, что сделает тебя счастливым. Казалось бы, оно освобождает персону от обязанности быть чем-то конкретным, хоть и не освобождает от обязанности быть счастливой. Но давайте рассмотрим психическую драму квир-ребёнка, как предлагает Сара Ахмед. В образе мыслей условного консервативного родителя квинность стойко связана с несчастьем: квиры стигматизированы, преследуемы, дискриминированы, расчеловечиваемы. Даже если родители справляются с собственными эмоциями и сама по себе квинность ребёнка не представляет для них проблемы, они расстраиваются из-за предполагаемой несчастной жизни, которая их ребёнка ждёт. Несчастье другого становится их несчастьем. А счастье другого становится условием их счастья. Но счастье для ребёнка в их понимании значит перестать ребёнку быть собой. В этом моменте нормативная идея счастья обретает свою принудительную силу. Отсюда один-два шага до коррекционной терапии; конечно, во имя счастья ребёнка; и своего. То, как понимают за вас вашу счастливую жизнь люди, влияющие на вас, уже задаёт направление вашего движения; его

же поддерживает страх сделать этих людей несчастными, не соответствуя. Здесь самое время вспомнить, что государства тоже хотят, чтобы их граждане были счастливы.

Сара Ахмед, коротко описав интеллектуальную историю счастья, в основной части книги обращается к этому концепту с той стороны, куда теоретики счастья редко заглядывают, – с позиции тех людей, которые бывают обделены счастьем, или изображаются как несчастные, или становятся поводом для несчастья в нормативном обществе. Ахмед пишет о трёх категориях: киллджой-феминистках, несчастливых квирах и меланхолических мигрантах. Представьте бодрый разговор за столом, в котором кто-то из компании впроброс позволяет себе сексистскую шутку. Феминистка прерывает спич, чтобы сказать, что это неприемлемо. Что она делает в глазах компании – она «убивает веселье» (killjoy). Это расхожий троп в любой дискуссии про так называемых *social justice warriors*, как их презрительно называют люди, которых тревожат перемены в морали. Sjlw «просто не понимают юмора» или «слишком серьёзные» – они убивают веселье, становясь источником несчастья для окружающих. И Ахмед, конечно, призывает «убивать веселье», потому что только так возможно разорвать матрицу неравенств и дискриминаций, которая затемняется обещанием счастья. Общества контроля любят счастливых и оптимистичных людей. Счастливая женщина (и счастливая квир-персона) – это безопасная противоположность злой женщины и *angry queer*. Она не станет жаловаться и не будет обламывать веселье. Корпоративный либеральный феминизм уже не призывает женщин улыбаться мужчинам по умолчанию, но, тем не менее, считает, что стыдно жаловаться, нужно просто больше работать в попытках пробить стеклянный потолок и стать гендиректором. Что делать тем женщинам, у кого нет такой цели или даже нет горизонта с такой целью, корпоративный либеральный феминизм пока не придумал. Счастливый мигрант не будет нагружен историческим наследием колониализма и не будет жаловаться на ксенофобию, он просто с радостью встроится; или он просто не будет мигрировать – ведь «мультикультурализм делает людей несчастными», – цитирует Ахмед главу британской комиссии по правам человека. Счастливая домохозяйка будет радостно встречать мужа после работы, закинувшись валиумом, и не пойдёт на женский марш. Ахмед говорит, что брак и семья – это один из крупнейших объектов счастья, но самый крупный, конечно, любовь. Множество определений и концепций любви имплицитно включают в себя обещание счастья; тела хотят любить, потому что близость с объектом любви обещает счастье. Ахмед предполагает, что, возможно, квинные концепции близости помогут отсоединить счастье от любви. Я думаю, что это необходимо, чтобы заново начать разбираться – что вообще значит любить сегодня.

Какое-то время назад в твиттере вирусилось видео, на котором жителей Петербурга в центре города спрашивают, хотели ли бы они быть счастливыми. Нарезка состоит из угрюмых несущихся по своим делам тел, рывкающих в ответ «нет». Конечно, это, в первую очередь, реакция на распространение уличного спама – люди на улице предполагают, что вслед за абстрактным вопросом последует предложение товара или услуги; к тому же городские пространства в России (где общественные места во всех смыслах не принадлежат горожанам) – это такие места, которые люди стремятся поскорее пересечь по пути из одной точки в другую. С одной стороны, это можно интерпретировать как то, что «простой человек» смекалист и говорит «нет» неолиберальному императиву счастья. Но с большей вероятностью каждый из этих людей ответил бы на вопрос утвердительно, будь он задан в другой обстановке. И здесь мы подходим к самому главному, с чего начинается свою книжку Ахмед. Мы уже поняли, что счастье используется обществами контроля как дисциплинирующий механизм. Но даже за рамками этого мы продолжаем принимать консенсус, что счастье – пусть очищенное от манипуляций и чужих ожиданий – это абсолютное благо, к которому стоит стремиться. Ахмед высказывает недоверие этой установке. Она не предлагает гегемонию несчастья в ответ; «цель не в том,

чтобы несчастье стало нашим телосом<sup>22</sup>, а скорее в том, чтобы счастье перестало быть телосом, – тогда несчастье будет восприниматься как нечто большее, чем просто препятствия на нашем пути. Тогда сам «путь» может стать вопросом. Свобода быть несчастным может дать основу новой политической онтологии, которая заново задаст вопрос о целях наших действий. Мы могли бы действовать политически, потому что не согласны с целями». Обещание и иллюзия счастья любой ценой затемняют и искажают реальность и множество дискриминаций и неравенств, – кажется, пришло время от него отказаться. Закончу тем, к чему обещал вернуться в конце первой части этой главы. Мы все в той или иной степени прекарны и уязвимы. Сара Ахмет пишет о прекарности счастья. Любовь и близость со всеми их неоднозначностями глубоко прекарны. И вот – Изабель Лори пишет, что эта прекарность – раз уж мы все делим её между собой – может стать основой для нового движения сопротивления. Отказаться от индивидуалистской политики ответственности за собственное счастье, принять свою уязвимость и зависимость от других, на вопрос «хотите ли вы быть счастливыми?» на улице отвечать: «нет, но у меня есть другие цели».

---

<sup>22</sup> У Аристотеля – понятие конечной цели существования.

## Сиблинги-убийцы

Я не знал, как правильно начать эту главу, и тупил в твиттере; в океане шитпоста всплыл потрясающий скрин, он мне помог; там инстаблогер из совсем нижних слоёв интернета отвечает на вопрос подписчика «что не так со смайликами *красное сердечко* и *лицо, окружённое сердечками*». Цитирую: «Девочка может их отправлять – на то она и девочка. Ты мужчина. Поэтому тебе не надо делать то же самое, что делает девочка. Для парней можно использовать только эти смайлики: *подмигивание, ангелок, руки в стороны, задумчивость, лицо с моноклем*. Все. Только эти 5». 2020-е годы, феминистский рейх окончательно закрепостил мужчин, оставив им только пять смайликов для использования в переписках. В подпольных телеграм-чатах формируются группы мужского сопротивления.

Маскулинность, в попытках оставаться «классической» в цифровом мире, представляет собой совсем жалкое посмешище; увы, вопрос неравенств, угнетения и дисбаланса власти вообще не смешной: он связан с насилием, закрепощением и угнетением целой половины человечества на протяжении (в разных регионах с разными динамиками и промежутками, но —) нескольких тысяч лет. В этой главе мы всё ещё не приблизимся к понятию о том, что такое любовь, секс и близость сегодня, странно было бы говорить об интимностях, не обсудив то, внутри каких режимов доминирования они осуществляются. Поэтому мы поговорим о том, как мы живём внутри двух (наиболее крупных и массово описываемых) культурно-политико-эмоциональных режимов, которые лишают тела возможности по-настоящему, без отчуждения, реализовывать сексуальность, практиковать любовь и близость. Эти режимы, а точнее, структуры доминирования – патриархат и капитализм. В современной социальной теории убедительно описано, как эти режимы связаны и даже зависят друг от друга, так что часто говорят о «патриархатном капитализме» или «капиталистическом патриархате». Франсуаза Верджес в книге *Decolonial Feminism*<sup>23</sup> вообще пишет, что «системы капитализма, колонизации, расизма и гетеропатриархата – не отдельные системы, которые сталкиваются или сговариваются, производя настоящее время; они взаимно сцеплены и обуславливают друг друга». С некоторыми поправками на разные регионы – так и есть, но мы, чтобы рассмотреть патриархатный и капиталистический режимы внимательней, обсудим каждый отдельно. Слыша хотя бы что-то про патриархат, легко можно предположить, что речь пойдёт об угнетении женщин; это так, но что часто упускается из виду в обыденных разговорах и давно звучит в исследованиях – патриархат вредит и мужчинам тоже, местами так же сильно, как женщинам, если сравнение тут вообще уместно.

Одно важное замечание: эта книга, естественно, в огромной степени опирается на критику бинарной гендерной системы; но поскольку сейчас и в дальнейшем нам предстоит описывать определённый социальный эндоскелет, сформированный опытами прошлого, внутри которого мы до сих пор живём, нас ждёт частое нормативное использование слов «мужчина» и «женщина»; тем же, кого удивляет, что я вообще делаю такую оговорку, предлагаю дождаться третьей главы.

---

<sup>23</sup> F. Vergès, *A decolonial feminism*. London: Pluto Press, 2021.

## Патриархат

Итак, некоторым мужчинам в наше время нельзя использовать определённые смайлики; многим современным женщинам тоже кое-что нельзя. Например, контролировать своё тело, участвовать в публичной сфере, распоряжаться финансовыми ресурсами, заниматься определёнными профессиями, реализовывать репродуктивный и сексуальный выбор, получать равную с мужчинами оплату за труд, не подвергаться бесконечным политикам стыда дома, в учебных и рабочих заведениях и на улице, отказываться от неоплачиваемого домашнего и эмоционального труда по обслуживанию мужчин, их карьер и, в пределе, капиталистического режима, а также писать первой и последней класть трубку. Так было не всегда и не везде, но так происходит в большей части мира давным-давно. У этой книги нет специальной исторической задачи, но крайне важно иметь в виду историческую природу патриархального режима – хотя бы для того, чтобы понимать: что имело своё начало в истории, неизбежно будет иметь свой конец.

В книге «Почему патриархат всё ещё существует»<sup>24</sup> Кэрол Гиллиган и Наоми Снайдер предлагают такое определение этому слову: «Патриархат мы определяем как культуру, основанную на гендерной бинарности и иерархии, систему понятий или оптику, которая: 1) заставляет нас разделять человеческие свойства на «мужские» и «женские», отдавая при этом мужским предпочтение; 2) отдаёт некоторым мужчинам главенство над другими мужчинами и всем мужчинам – над женщинами; 3) проводит различие между «личностью» и «отношениями» таким образом, что у мужчины есть личность, а у женщины в идеале личности нет; при этом женщины находятся в отношениях, которые подспудно обслуживают потребности мужчин». Теоретикам, для которых важна классовая оптика, в этом понятии не хватило бы материальной приземлённости; например, Хайди Хартманн определяет<sup>25</sup> патриархат как «совокупность социальных отношений между мужчинами, которые имеют материальную основу и которые, хотя и будучи иерархичными, устанавливают или создают взаимозависимость или солидарность между мужчинами, что позволяет им доминировать над женщинами. <...> Материальная основа, на которой держится патриархат, заключается в контроле мужчин над женской рабочей силой. Он опирается не только на деторождение в семье, но и на все социальные структуры, которые позволяют мужчинам контролировать женский труд. <...> Контроль поддерживается путем лишения женщин доступа к необходимым производственным ресурсам и ограничения женской сексуальности».

Есть несколько теорий о происхождении патриархата; большая часть из них так или иначе сходится в том, что где-то там, где возникла частная собственность, появляется патриархат, плюс это так или иначе имеет отношение к главному биологическому отличию женщин – возможности рожать. Герда Лернер в книге *The Creation of Patriarchy*, которая описывает период длиной почти 6 тысяч лет (хотя и не без существенных недочётов<sup>26</sup>), пишет, что в период перехода от растениеводства к сельскому хозяйству и появлению постоянных поселений происходит сдвиг к патрилокальности и патрилинейности: супруги начинают жить там, где жил отец мужа, и вся структура родства начинает вестись по мужской линии. Лернер в каком-то смысле переворачивает Энгельса с его «Происхождением семьи...» – она утверждает, что появление частной собственности и классовой структуры общества – это *результат* овладения мужчинами женским репродуктивным трудом, а не его причина. Сначала присвоив труд рождения, нащупав иерархию, в которой у них может быть власть над женщинами своего племени,

---

<sup>24</sup> C. Gilligan и N. Snider, *Why does patriarchy persist?* Cambridge, UK; Medford, MA, USA: Polity Press, 2018.

<sup>25</sup> Hartmann, H. (1976) «Capitalism, Patriarchy, and Job Segregation by Sex»

<sup>26</sup> A. Stanley, «The creation of patriarchy», *Women's Studies International Forum*, т. 15, вып. 3, сс. 434–438, май 1992

и вообще концепции доминирующего и доминируемого, особи мужского пола получили интуицию к присвоению женщин из других групп после захватнических столкновений, а затем к рабству и власти над другими мужчинами. Лернер во многом опирается на работы Клода Леви-Стросса, который, правда, видел патриархат универсальным и находил его корни в традициях обмена женщинами<sup>27</sup>; в таких обществах партнёрами в браке по сути были не мужчина и женщина, а две разные группы мужчин, налаживающие социальные связи путём обмена женщинами (хотя предметом внимания Леви-Стросса был вообще не патриархальный режим, а системы родства, и его оптику на это вряд ли можно назвать критической). Лернер уточняет, что в данном процессе реификации не сама женщина превращается в товар, а её сексуальность и способность вынашивать ребёнка. В самых ранних легальных сводах правил (Лорен анализирует, среди прочих, месопотамские и среднеассирийские законы) жертвой в случае изнасилования считалась не женщина, а муж или отец, и им должны восполнять урон (как правило, так же ценой женской сексуальности). Некоторые теоретики уверены: если мы точно поймём, в какой момент и при каких условиях произошло разделение труда по гендерному признаку, мы приблизимся к генезису угнетения женщин. Леви-Стросс наоборот уверен, что весь смысл гендерного разделения труда – в поддержке разницы между полами, так что неважно содержание этого разделения, а важно лишь то, что оно подчёркивает неравенство. С точки зрения природной необходимости несущественно, какую форму приобретает разделение труда, кому отходит мотыга, а кому прялка, «разделение труда между полами есть не что иное, как инструмент институционализации взаимного состояния зависимости между полами». Это ещё и табу на «одинаковость» обоих полов, которое акцентирует биологические различия между ними и, таким образом, формирует гендер.

У Лернера патриархат – это система, выстроенная «мужчинами и женщинами»: в разные исторические периоды некоторые женщины были наделены властью большей, чем большинство мужчин, хотя эта власть и транслировалась через других мужчин и служила их целям; таким образом, она всё равно использовалась для ещё большей институционализации иерархий доминирования. Даже уже будучи сексуально закреплёнными, женщины вплоть до развития монотеизма играли важную роль через предполагаемую фигуру богини в неолите и далее в форме жриц и целительниц, связывающих человеческое и божественное. Однако с возникновением империалистской королевской власти в ближневосточных обществах влияние фигур различных богинь плодородия снижается, «фертильность» в их образах разделяется на две функции – сексуальность и, собственно, рождение; женщины теряют свою власть связи с божественным, даром творить и размножать наделяется бог-мужчина, с которым могут ассоциировать себя мужчины-короли. Вместе с этим происходит ещё вот что: женская сексуальность, за исключением репродуктивной функции, получает связь с грехом и злом.

Патриархат – сам по себе проблематичный термин, неверно понимать его как универсальный глобальный режим. К середине 20 века это слово практически исчезает из социологии, а в 60-е и 70-е возвращается в актуальное использование в феминистской теории. Тогда вокруг него происходили дискуссии, призывающие либо дать ему большую научную точность, либо отказаться от использования термина вовсе. В мае 1989 года вышел номер журнала *Sociology*<sup>28</sup> с тремя текстами, проблематизирующими использование этого концепта. В одном из них Малкольм Уотерс указывает<sup>29</sup> на три сложности с «патриархатом»: этимологическую, дефинитивную и теоретическую. Во-первых, «патриархат» значит буквально «власть отцов», старших в семьях, – это термин, характерный для конкретного общественного устройства, нереле-

<sup>27</sup> C. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*. Beacon Press, 1969.

<sup>28</sup> *Sociology*, vol. 23, no. 2, Sage Publications, Ltd., 1989

<sup>29</sup> M. Waters, «Patriarchy and Viriarchy: An Exploration and Reconstruction of Concepts of Masculine Domination», *Sociology*, т. 23, вып. 2, сс. 193–211, май 1989, doi: 10.1177/0038038589023002003.

вантного для западных обществ сегодня; употребляя его в отношении системы мужского доминирования, феминистские теоретики совершенно точно не имеют в виду конкретно это; во-вторых, нет консенсуса относительно его научного определения, термин слишком широкий и может означать разные вещи в разных контекстах; в-третьих, пишет Уотерс, у концепта «патриархата» низкий теоретический потенциал, потому что он «внеисторический» (такое было ощущение от термина в 1989 году); это, по мнению Уотерса, Элизабет Фокс-Дженовезе, Шейлы Роуботэм и других теоретиков, приводит к его натурализации, как будто это естественный биологический феномен, характерный для всего человечества, а не исторический и мультилокальный. Уотерс предложил оставить «патриархат» для тех режимов власти, где ресурсы и власть перераспределены в интересах мужчины, занимающего старшее место *в системе родства*; если же речь идёт о подчинении вне систем родства, для таких маскулинных гендерных систем он предлагает термин «вириархат» – власть «зрелых мужчин», затем ещё разделяя патриархаты и вириархаты на четыре категории в зависимости от степени различия между домашними и публичными сферами в разных обществах. Как мы видим сегодня, термин особо не прижился, как и предложенный в 1992 феминистской теологиней Элизабет Фьоренца термин «кириархат», выводящий ситуации подчинения за пределы гендерной системы и через интерсекциональный подход описывающий такие режимы субординации, когда человек одновременно может быть угнетён по одним векторам и привилегирован по другим.

Сегодня разговор о «патриархате» уже подразумевает его историчность и неоднородность, но с этим словом по-прежнему легко попасть в ловушку, как, например, с «феминизмом» – не существует и вряд ли когда-либо существовал один монолитный «феминизм», – есть разные теоретические направления и активистские движения с разными оптиками, иногда взаимоисключающими, а некоторые азиатские или африканские женские движения вообще не согласны обозначать своё сопротивление режимам доминирования словом «феминизм», так как оно слишком заряжено контекстами белого западного активизма. Так же и патриархат – в разных местах планеты он появлялся и функционирует не одинаково; ещё одно массовое заблуждение – что все «традиционные» и тем более преисторические общества – по умолчанию патриархальны; как показывают антропологические исследования, это не так. Предположения, что в далеком прошлом существовали гегемонно-феминные гендерные системы (матриархаты) – до сих пор не слишком убедительны, но то, что многие из преисторических и племенных обществ были эгалитарны в смысле половых ролей – можно узнать, например, у Элеанор Ликок<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Etienne, M., & Leacock, E. B. (1980). Women and colonization: anthropological perspectives. New York, Praeger.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.