Сергей В. Соколовский
Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия

Множественное тело и мультимодальность смерти

doi: 10.22394/2074-0492-2019-2-155-175

Резюме:
В статье рассматривается роль акторно-сетевой методологии в концептуализации смерти и географии локусов коммеморации. Особое внимание уделяется гибридности и онтологическому статусу ассамбляжей. В контексте концепций биологического и социального тела анализируются такие модусы интеграции живого и неживого, биологического и технического, как техники тела, инскрипции (делегирование функций, трансляция), экстенсии и инкорпорации, что позволяет по-новому подойти к проблемам определения смерти и сфокусировать внимание на возникающих в результате такой интеграции ассамбляжах (сборках, сцепках, диспозитивах) и инфраструктурах, включающих в качестве своих элементов человеческое тело и среду.

Предпринятый анализ позволяет прийти к заключению, что кончины биологического и социального тел гетерохронны, а смерть множественна. Техносоматические сборки, элементами которых оказываются физическое и социальное тела, трансформируются, но не исчезают вместе с кончиной тела физического — распределенная личность оставляет следы своей повседневной деятельности, формирующие основу сложной географии локусов коммеморации и мемориализации. Материальные коммеморативные объекты (памятные вещи) создают инфраструктуру, поддерживающую память об умерших и коммуникацию с ними.

В этой перспективе вся человеческая культура распадается на созданную ушедшими поколениями и ту, что продолжает создаваться поколением ныне живущих. Она может быть представлена как совокупность инскрипций и экстенсий этих поколений, часть из которых стала анонимной, а другая продолжает хранить отпечатки личностей ее создателей и играет роль триггеров памяти об умерших. Со сменой поколений персональные вклады в культуру анонимизируются, и этот уход в забвение тождествен смерти распределенных социальных тел.

Соколовский Сергей Валерьевич — доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Научные интересы: теория и методология антропологии, исследования тела, биоэтика, сенсорная антропология. E-mail: SokolovskiSerg@mail.ru
Статья написана в рамках поддержанного РНФ исследовательского проекта (грант № 18-18-00082).
Acknowledgements: The research for the paper has been supported by the Russian Science Foundation (grant No. 18-18-00082).

Ключевые слова: социальное тело, гибридность, ассамбляж, диагностика смерти, экстенсия, инскрипция, инкорпорация, география мемориализации

Sergei V. Sokolovskiy[1]

Institute of Ethnology and Anthropology, Moscow, Russia

The Body Multiple and The Multimodality of Death

Abstract:
The article employs the actor-network methodology within the context of death studies — specifically, the concepts of assemblage and hybridity — to deal with such issues as the definition of death and commemoration of the deceased. The multiplicity of the human body is primarily conceptualized as its entanglement with various elements of the environment, exemplified by contemporary concepts such as embodied mind, situated and distributed cognition, enhanced and extended memory, etc. The author proposes a working typology of techno-somatic assemblages or integration types — including body techniques, incorporation, extensions, and inscriptions (translations, delegation of actions) — and poses the question about the post-mortal fate of the aggregates that have been based on these types of integration. A brief overview of the concepts of biological death and the social body suggests that human death is multimodal and heterochronous: the moment of biological death does not coincide with the time of social death. The post-mortal social body is viewed as a set of transformed assemblages and their parts or elements that — by serving as triggers for the memorialization acts for friends and relatives of the deceased — shape and inform commemorative infrastructures. The techno-somatic assemblages that include human bodies as their elements do not disappear at the biological body's death — they transform. Routine activities of the distributed self leave lasting marks that form the complex geography of commemoration and memorialization loci.

Keywords: social body, hybridity, assemblage, death definition, extension, inscription, incorporation, commemorative infrastructure

В статье рассматриваются подходы к концептуализации смерти, формирующиеся в российской антропологии под влиянием акторно-сетевой теории (АСТ). Интерес к онтологической проблематике здесь сфокусирован не на переосмыслении индигенных онтологий, как это произошло в англо-американской традиции, а на материальной семиотике и концептах гибридности и ассамб-

1 Sergei V. Sokolovskiy — PhD in History, Principal Research Associate, Department of Ethnic Ecology, Institute of Ethnology and Anthropology, Rus. Acad. Sci. Research interests: theory and methodology in anthropology, bio-ethics, human body studies, sensory anthropology. E-mail: SokolovskiSerg@gmail.com

ляжа. Восприятие АСТ и всей системы понятий, ассоциируемых с различными версиями онтологического поворота, протекало в российских социологии, антропологии и философии под влиянием разных авторов. Теперь почти через два десятилетия с появления первых обзоров на русском, а затем и переводов монографий Б. Латура, Дж. Ло и А. Мол, с одной стороны, и Ф. Дескола, Э. Вивейруша де Кастру и Э. Кона, с другой, появилась возможность осмысления результатов этой рецепции. Сегодня русскоязычное собрание публикаций, объектами рассмотрения в которых или их инструментарием являются концепции перечисленных авторов и их коллег, насчитывает более двухсот работ: статей, сборников, диссертаций, брошюр и монографий[1]. Различные версии онтологических «поворотов»[2] в российских социологии, философии, антропологии, литературоведении и STS реализуют около сотни исследователей; из них не менее двадцати, судя по регулярности появления в печати их работ, активно.

В отличие от социологии, где интерес к АСТ был связан прежде всего с переосмыслением социальности в контексте «социологии ассоциаций» (отсюда частое цитирование работ Латура «Где недостающая масса?» [2004] и «Пересборка социального» [2014]), внима-

1 К этому числу можно добавить более 30 переводов статей, а также тематические выпуски журналов, содержащие обзоры и оригинальные исследования — Логоса [№ 5-6, 2002; № 4, 2014; № 1-3, 2017; № 4-5, 2018], Социологии власти [№ 6-7, 2012; № 1-2, 2013; № 1, 2014; № 1, 4, 2015; № 3, 2017], Этнографического обозрения [№ 5, 2011; № 3, 2012; № 6, 2018], Антропологического форума [№ 24, 2012; № 38, 2018], Сибирских исторических исследований [№ 3, 2018]. Отдельные статьи публиковались также в Вопросах философии, Социологическом обозрении, НЛО, Неприкосновенном запасе.

2 Я пишу о «поворотах» в кавычках и во множественном числе по той причине, что рассматриваю их, во-первых, как в российском случае не завершенные, а во-вторых, как представляющие по меньшей мере три самостоятельных течения. Помимо доминирующего влияния Латура и его коллег и «перспективистского» направления, распространенного в англоязычной антропологии, но в России представленного скромно (уже упомянутые выше Э.В. де Кастру, Ф. Дескола, Э. Кон и их последователи), существует также философская версия этого поворота, реализуемая главным образом представителями спекулятивного реализма (К. Мейясу, Р. Брассье, Й.Х. Грант), а также так называемой объектно-ориентированной онтологии (Г. Харман, Л. Брайант, Т. Мортон, Я. Богост, Т. Гарсия и др.) и нового материализма (Д. Харауэй, Р. Брайдотти, К. Барад, Дж. Беннетт, Д. Кул, С. Фрост и др.). Таким образом, самостоятельными версиями поворотов оказываются «латуровский» (российские социология и антропология), «перспективистский» (в России отмеченный лишь единичными публикациями) и «спекулятивно-реалистский», популярный среди философов. Лишь первый из них эксплицитно опирается на инструментарий АСТ.

ние российских антропологов было привлечено к иному ее аспекту — повороту к материальности и принципу симметрии — тем характеристикам, которые позволяли разрабатывать проект неантропоцентричной антропологии и стимулировали обновление исследований материальной культуры, ограниченных в последние десятилетия музейной этнографией.

Еще одним аспектом, существенно повлиявшим на этот интерес, стала тема модусов взаимодействий и связей в сети (трансляция, инскрипция, делегирование функций), позволяющая по-новому увидеть результаты таких взаимодействий и сфокусировавшая внимание на инфраструктурах, ассамбляжах (сборках, сцепках, диспозитивах; ср.: [Akrich, Latour 1992: 259]) и упраздняющей прежние оппозиции (живого и неживого, природного и искусственного, внешнего и внутреннего) гибридности.

Эта совокупность идей, иногда воспринимаемых как знакомые[1], трансформировала многие области исследований в рамках *городской* (например, мобильность в городах, роль инженерных сетей и инфраструктур) и *медицинской* (переосмысление инвалидности как эффекта городской инфраструктуры; реконцептуализация человеческого тела как гибридного и отказ от исключительно биологических трактовок болезни и смерти) антропологии и дала толчок для становления новых направлений — техноантропологии и антропологии катастроф.

За последние полвека в результате развития исследований в биологии, нейро- и когнитивных науках представления о гибридности человека и его телесности постоянно пополнялись новыми результатами, демонстрирующими пространственную распределенность различных функций человеческого сознания и связи тела со средой. В 1970-х годах британский антрополог Г. Бейтсон подчеркивал, что основной эволюционной единицей является не автономный организм, а «организм-в-его-среде» [Bateson 1972: 319-320]. Это синтетическое понятие подчеркивает зависимость индивидуального организма от необходимых для его выживания ресурсов. Если прежде организм мыслился как автономная монада, то в свете новой концепции меняется его онтологический статус. По сути, это понятие представляет собой ассамбляж в духе онтологии М. Деланда [DeLanda 2016], где фундаментальными онтологическими единицами выступают именно сборки, а не их элементы (объекты и связи).

1 Персонажи сказок у В.В. Проппа близки актантам Латура; ими на равных оказывались люди, животные, растения и вещи, природные объекты и артефакты, что ассоциируется с принципом симметрии между людьми и другими персонажами.

В случае человека, постоянно создающего новые материалы и вещи, растет и масштаб гибридизации органического и неорганического, технического и природного, или в терминах В.И. Вернадского — живого и косного [1988].

К группе концепций, в которых подчеркивается тесное взаимодействие человека и среды, следует отнести и многие из разработанных в нейро- и когнитивных науках: *расширенного* сознания [Clark, Chalmers 1998], *распределенного* [Hutchins 1995]), *дополненного* и *улучшенного* познания и памяти [Engelbart 1962]. Неразрывная связь когнитивных, аффективных и перцептивных компонентов человеческого способа бытия и действия в мире, мышления и телесности легли в основу концепций *воплощенного* разума [Varela, Thompson, Rosch 1993]. Синтез концепций пространственной *распределенности* разума и других функций человеческого сознания и их телесной *воплощенности* привели к изменению взглядов на тело и его границы и разработке концепции *распределенного тела* [Müller 2018]. Все эти подходы, подчеркивающие вовлеченность тела и разума в гибридные целостности и сборки, объединяющие тела и инфраструктуры, телесные органы и инструменты, позволили обратить внимание на изначально гибридный характер человеческих практик, умений и привычек: они формируются как устойчивые паттерны действий (соматотехники) и затем образуют за счет их инкорпорации в схему тела основу индивидуальности каждого человека.

Необходимо отметить, что вопреки широкому распространению АСТ и объектно-ориентированных онтологий, ставших популярными не только в социологии или антропологии, но и в литературоведении, исследованиях образования, архитектуре и еще дюжине областей, и, что удивительно, вопреки успехам этих подходов в медицинской антропологии, они до сих пор не использовались в исследованиях смерти, из-за чего наши знания о посмертной судьбе ассамбляжей, элементом которых являлось человеческое тело, остаются недостаточными.

Концепции смерти и социального тела

Если в медицинской антропологии и когнитивных науках распространяется убеждение об интеграции тела и среды и существовании сложной сети взаимозависимостей человеческих способностей (памяти, познания, эмоций) и элементов среды, то в диагностике смерти продолжаются дискуссии о соотношении циркуляторных, соматических и неврологических критериев смерти, а ее социальные и культурные критерии выносятся за скобки определений. Биологизация смерти имеет свои резоны, особенно в контексте биоэтики, поскольку лишь на основе *общебиологических* критериев

становится возможной разработка пригодной для всех видов живых существ ее дефиниции. В то же время в традиционных культурах и в ряде социальных наук смерть концептуализируется как утрата и разрыв сети родственных и социальных связей, уход из жизни уникальной *личности*, и биологические дефиниции смерти оказываются очевидно недостаточными[1].

Новые средства поддержания жизни, начало которым положило внедрение в середине прошлого века искусственной вентиляции легких, а также технологии приостановки жизни (замораживание эмбрионов и криогенные методы сохранения тел) усложнили проблемы диагностики смерти. Общепринятыми стали неврологические критерии, основанные на клинико-инструментальной диагностике смерти мозга. Концепции распределенных личности, сознания и телесности не оказали существенного влияния на биомедицинские и юридические подходы к определению смерти и ее диагностику[2]. Универсальное и общепринятое синтетическое определение смерти, учитывающее и социокультурные, и биологические показатели, пока отсутствует.

Возможен, однако, и иной взгляд на событие смерти: ее рассмотрение сквозь призму коммуникации и памяти, через отношения анонимизации и идентификации, определяющие политику памяти и сложную географию коммеморативных локусов, которая не сводится к кенотафам и кладбищам. Чтобы яснее увидеть эту географию и роль гибридного тела в ее возникновении, необходимо рассмотреть социокультурные измерения человеческой телесности, а также формы и типы телесной интеграции с создаваемой самим человеком средой. Такое рассмотрение удобно начать с концепта социального тела, получившего признание в социологии в начале 1980-х годов.

Представления о социальном или культурном теле как особой телесной ипостаси (модусе) имеют длинную историю, начинающуюся с понятия техник тела, впервые представленного М. Моссом в лекции 1934 г. Это понятие отразило культурную обусловленность «естественных» телесных умений — ходьбы, плавания, бега, обращения с простыми инструментами [Mauss 1936]. Техники тела были систематизированы в двухтомном труде А. Леруа-Гурана «Эволюция

1 См. сравнение американского и японского подходов к диагностике смерти в [Lock 1999].

2 В литературе по исследованиям когнитивных способностей человека и его телесности слова мозг (brain), сознание (mind), память (memory), практика (practice) зачастую сопровождаются определениями, подчеркивающими их интеграцию со средой или телом: *embodied, situated, embedded, distributed, augmented, enhanced, enacted, extended*.

и техника» [Leroi-Gourhan 1943; 1945], подчеркивавшего, что человек находится под воздействием не только природных сил, но и факторов создаваемой им самим среды, меняющейся с развитием технологий [Leroi-Gourhan 1993: 247]. Обусловленность физического тела социальными факторами исследовалась в работе М. Дуглас «Два тела» [Douglas 1970]. Бум в исследованиях соматических аспектов социальной жизни произошел в середине 1980-х годов, когда британский социолог Б. Тернер, основавший журнал *Body and Society*, ввел концепт *социального* тела для коррекции переоцененной роли когнитивных элементов в моделях социального действия, из-за чего аффективные и телесные его стороны оставались в тени [Turner 1984; 2008]. Социальное тело стало основным предметом в оформлявшейся тогда социологии тела [Shilling 1993; Synnott 1993; Crossley 2001].

«Социальность» социального тела трактуется упомянутыми выше авторами по-разному. Э. Синнотт анализирует в своей книге культурный символизм человеческого тела и его частей и так называемое «воплощенное Я» (*embodied Self*), подчеркивая социальную обусловленность тела, разнообразно конструируемого в различных культурах и обществах [Synnott 1993: 1]. Он рассматривает тело не столько как биологическую данность, сколько в качестве носителя социальных норм и смыслов как продукт социального конструирования [Ibid.: 3-4], или категорию, наделяемую разными значениями в различных возрастных когортах, гендерных группах и секторах общества. Он также прослеживает изменения идентичности, связанные с соматическими переменами — пубертатным возрастом, беременностью, менопаузой, старением. Еще одной темой в его книге становится биополитика — конфликты прав индивида и государства, объектом которых оказывается тело: проблемы аборта, переливания крови, донорства и трансплантации органов, проституции, эвтаназии.

Происходившая на рубеже веков полемика с социальным конструктивизмом в социологии и репрезентационизмом в антропологии привела к переосмыслению тела. Н. Кроссли, полемизируя с картезианским дуализмом и опираясь на идеи Дж. Райла, Э. Гуссерля, М. Мерло-Понти и П. Бурдье, интерпретирует «социализацию» тела как *инкорпорацию* социальных структур и паттернов, их постепенную *седиментацию* и интеграцию в схему тела [Crossley 2001: 5, 80, 93, 98, 125–128]. Ключевую роль в таких представлениях играют понятия *габитуса* и *привычки*, рассматриваемые ниже в контексте гибридизации органических и неорганических компонентов сборок, составной частью которых оказывается человеческое тело.

Социальность тела в АСТ в отличие от перечисленных трактовок понимается в контексте социологии ассоциаций, то есть как его включенность в сборки взаимодействующих с ним элементов сре-

ды, включая ее искусственные и технические составляющие. Это позволяет говорить о гибридности или, в терминах снимаемых этой гибридностью оппозиций, — о социобиотехнической природе человека и его телесности. Сами такие ассоциации, сгущения или сращения (так можно передать используемый А. Уайтхедом термин Дж. Локка — *concrescence*, определяемый как реальное внутреннее конституирование отдельно существующего [Уайтхед 1990: 296]) оказываются не вполне латуровскими, но скорее соответствуют содержанию, которое связывает с этим термином М. Деланда [DeLanda 2016]. В отличие от реляционных ассамбляжей Латура, возникающих как эффект связей с другими актантами или сборками, в результате внутренних для таких сборок отношений, ассамбляжи Деланды не только сингулярны, исторически и индивидуально уникальны, но еще и независимы от своих связей, и каждая их часть может отделяться, формировать собственные отношения и выступать как ассамбляж. Связи таких сборок экстериорны, и именно поэтому эти сборки выступают в качестве фундаментальных и независимых от сознания онтологических единств[1].

Человеческое тело в этой перспективе оказывается *частью* более крупных сетей или ассамбляжей, в которые оно включено, и одновременно *сборкой сборок*, а отслеживание его кончины выявляет сложную топологию и географию различных элементов такого рода сращений, вступающих в новые сборки, но при этом сохраняющих свою индивидуальность. Именно это обстоятельство позволяет увидеть мультимодальность человеческой телесности и смерти, обусловленных наличием различных модусов, в которых реализуются тело и его распад. Мультимодальность здесь понимается как особый тип множественности, описываемый известной максимой: «меньше, чем много, но больше чем одно»[2].

Множественность тела обусловлена, таким образом, его возможностями включения в разные ассамбляжи, трансформирующие и иногда существенным образом меняющие и само тело, и сборки, компонентой которых оно выступает. Человеческое тело предстает распределенным между множеством сборок, часть которых в результате интенсивного взаимодействия их элементов оставляет неизгладимые следы как на входящем в данный ассамбляж теле, так и на других составляющих таких сборок. Тело может входить в разные сборки, и его одновременное участие во множестве вло-

1 Сопоставительный анализ ассамбляжей у Латура и ДеЛанды представлен в [Ball 2018].

2 Ср. комментарии относительно понятий *plural — multiple* в заключении к книге Мол [Mol 2002: 151].

женных друг в друга или контактирующих между собой ассамбляжах не является исключением. Сам феномен здорового тела может рассматриваться как совокупность таких сборок, создающих инфраструктуру здравоохранения. Смерть здесь рассматривается как локальный распад жизнеобеспечивающих сетей, реализующийся на уровне тела, его подсистем и систем, в которые оно входит как элемент. Такой взгляд на смерть непривычен, однако он продуктивен для анализа общения живых и мертвых и различных форм коммеморации и мемориализации, сопутствующих такой коммуникации. Чтобы конкретизировать эту перспективу в исследованиях смерти, рассмотрим формы интеграции тела и среды.

Типы интеграции тела и среды

Современные представления о вовлеченности тела в (техно)среду, усиливаемые развитием биотехнологий, позволяют описать несколько типов ассамбляжей, появляющихся в результате таких взаимодействий, и поставить вопрос о посмертной судьбе тех гибридных существ с гетеротипной телесностью, которых мы по инерции считаем преимущественно биологическими. Все эти способы сцепления тела и среды заслуживают рассмотрения, поскольку полный или частичный распад этих гибридных целостностей вследствие смерти человека позволяет поставить проблему ее мультимодальности и гетерохронности.

Человеческое тело в соответствии с приведенным утверждением Бейтсона обнаруживается как уже входящее в различные агрегатные целостности, включая техносоматические ассамбляжи. Формы реализации таких сцепок можно разделить на несколько типов: 1) техники тела (*соматотехники*); 2) протезы, в том числе *экстенсии* и *инкорпорации*; 3) ассоциированные с ними, но обладающие спецификой *инскрипции* (*делегирование функций*, *трансляция*). Фактически каждый из этих типов гибридности сопровождал человека на протяжении всей его истории, но лишь в последнее время, не без влияния НБИКС-технологий, мы стали свидетелями появления нового качества, сделавшего очевидным переплетение различных типов телесно-технической гибридности. Предлагаемая типология остается сугубо предварительной[1], однако она представляется полезной в контексте проблемы мультимодальности смерти.

1 Ее можно дополнить фармакологической регуляцией телесных функций, а также техниками нормативного регулирования, реализуемыми за счет правил и норм — всего, что мы включаем в понятие биополитики. Однако эти формы интеграции соматического и экстрасоматического и возникаю-

Соматотехники

Научившись завязывать шнурки, ездить на автомобиле, входить на эскалатор, мы уже не расстаемся с этими умениями. Мы утрачиваем эти способности только при тяжелом недуге или увечье. Тело интегрирует рутинные взаимодействия с вещным миром в двигательных паттернах и диспозициях. Эта его особенность лежит в основании *техно-корпо-реальности* [Соколовский 2017], оформляющейся на основе интеграции технического и соматического, превращающей людей в киборгов, техночеловечество, дооснащенные версии человека, утратившего возможность выживать вне техносреды. Наши тела зависят от инфраструктуры — водопровода, электроснабжения и транспорта, огромного числа устройств, усиливающих и дополняющих физические возможности человека и исподволь меняющих его тело, которое, приспосабливаясь к среде, приобретает новые моторные паттерны, или техники тела.

Сформированное техносредой тело я предлагаю именовать *техноморфой*, а его отдельные характеристики — *техноморфизмами*. Эти понятия подчеркивают, что человеческое тело никогда не являлось исключительно органическим ассамбляжем и должно рассматриваться как техно-органическая сборка. Оснащенное умениями тело отражает конкретный технический уклад и зависит от него. Эта зависимость объясняет трудности адаптации в чужих технокультурах, когда двигательные стереотипы заводят в тупик, и существование поразительного многообразия форм двигательной культуры и соматотипов в этнических, сословных, досуговых и прочих сообществах. Мы не замечаем работы инфраструктур, обеспечивающих бесперебойную жизнедеятельность, так же как не замечаем работы внутренних органов, однако стоит чему-то сломаться, как тут же возникают, как и при сбое в организме, угрозы здоровью или жизни. Смерть и посмертная судьба технолюдей перестают быть исключительно биологическими событиями. Существенно, что умения не исчезают вместе с кончиной биологического тела, носителем которых оно являлось, но продолжают существовать в форме материализованных результатов их прижизненного приложения — вещах, зафиксированных в материалах или текстах, изобретениях, открытиях, идеях и т.д., в сложной географии инскрипций, ассоциированных с конкретной личностью.

Техники тела у Мосса — это рутинные и интегрированные в схему тела паттерны действий, *τεχνη*, физические умения. Однако

щие в результате их интеграции ансамбли материального и нематериального должны рассматриваться отдельно.

у него встречаются примеры техник тела в более широком смысле[1]. Для снятия противоречия их следует обозначить другим термином — *соматотехники*: отстаивая концепцию техники как единства механико-физических, анатомо-физиологических, психологических и социальных компонентов, Мосс тут же противопоставляет технические акты всем прочим — религиозным, символическим, юридическим, моральным, сужая содержание техник тела до действия «механического, физического или физико-химического порядка» [Мосс 1996: 246–248]. Он исключает идеологию, противопоставляя техники тела *ритуалам*, и настаивает на существенности их межпоколенной передачи, хотя есть множество примеров формирования индивидуальных паттернов действий — привычек (персональные ритуалы раскуривания трубки, заваривания чая, отхода ко сну), не предполагающих межпоколенного воспроизводства. Отличительным признаком техник тела в узком смысле является *инструментальное* использование самого тела. Соматотехники же включают паттерны взаимодействия, возникающие на основе привычек или умений обращения с конкретными предметами.

Тело и артефакты как элементы техносреды вступают не только в рутинный контакт: их взаимодействия образуют гибридные техносоматические единства — *техноморфизмы*, функционирование которых в историческом и онтогенетическом планах приводит к совершенствованию инструментов, с одной стороны, и к изменениям тела, с другой. Совокупности техноморфизмов формируют профессиональные, субкультурные, сословные *габитусы*. Различающиеся моторные комплексы меняют не только физиологию, но и морфологию тела: достаточно сравнить тела футболиста и борца сумо. Культурная мозаичность человечества складывается из эволюционирующих техносред и человеческих коллективов, а локально оформляющиеся габитусы дифференцируют способы взаимодействия таких коллективов и их членов (*техноморф*) со специфическими технокультурными средами, что объясняет почему, например, японцы спят, сидят, ходят и плавают иначе, чем русские или французы[2].

1 Мосс определял техники тела как «традиционные способы, посредством которых люди в различных обществах пользуются своим телом» [Мосс 1996: 242], подчеркивая коллективный характер их передачи из поколения в поколение и роль обучения, воспитания, обычаев, престижа и моды, обусловливающих эту передачу и изменение техник.

2 Мосс замечает: «Мне было хорошо известно, что, например, походка, стиль плавания, другие явления этого рода носят специфический характер в определенных обществах, что полинезийцы плавают не так, как мы, а мое поколение плавало не так, как нынешнее» [1996: 243-244]. Важно, что

Инкорпорации и экстенсии

Первым из этих терминов удобно обозначать внедренные в тело (*in corpo*) устройства — искусственные органы и ткани, а в ближайшем будущем — клеточные органоиды и искусственные субклеточные частицы (нанороботы), призванные восполнять работу ослабленных или пораженных, или заменять удаленные органы. К инкорпорациям следует отнести кардиостимуляторы, клапаны сердца, стоматологические импланты, искусственные кожу, суставы, сосуды и связки, устройства для восстановления слуха (кохлеарные импланты) или зрения (искусственный хрусталик), нейроимпланты. В литературе, посвященной процедурам обращения с мертвым телом, их посмертная судьба практически не обсуждается, однако известно, что многие технологии обращения с останками (кремация, декопмпостирование и декомпозиция тела, превращение трупа в экокапсулу, алкалиновый гидролиз или резомация и др.[1]) предусматривают удаление из мертвого тела всех неорганических включений. Судьба пересаженных органов как частей тела, переживших смерть своего «хозяина», обычно в этих публикациях не обсуждается, хотя есть упоминания о том, что сам факт пересадки создает особые отношения между близкими умершего донора и пациентом, которому была сделана пересадка.

В категорию техносоматических сборок входят и тела, оснащенные внешними протезами, заменяющими отсутствующие конечности и органы (протезы рук и ног, пластика ушных раковин или носа и губ), либо усиливающие их функции (экзоскелеты, умножающие мускульную силу человека). Такие дооснащенные человеческие тела, как известно, получили наименование кибернетических организмов (*киборгов*). Протезы как особый тип или класс экстенсий[2] оказываются более широкой категорией по отно-

---

Мосс отмечает как кросскультурные отличия, так и динамику техник тела в рамках одного общества: «Английские войска, в которых я находился, не могли пользоваться французскими лопатами, <...> даже простой поворот руки осваивается медленно» [Там же: 244]. Его наблюдения отмечают устойчивость техник тела и взаимовлияния материальной культуры и соматотехник: не только манера обращения с лопатой интегрируется в телесном умении, но и конструкция лопаты оказывается связанной именно с данной соматотехникой.

1 Campanella E. Don't want to be buried or cremated? Five funeral and burial alternatives (https://globalnews.ca/news /3595677/).

2 Термин американского антрополога Эдварда Холла, использованный затем теоретиком медиа Маршаллом Маклюэном в книге «Галактика Гутенберга» [McLuhan 1962: 5]. Холл писал: «Иногда организмы развивают специализированные продолжения (*extensions*) своих тел, <...> позволяющие освободить

шению к инкорпорациям. Они также включают более обширный класс объектов, нежели медицинские протезы, обычно определяемые как приспособления, изготовляемые в форме какой-либо части тела для замены утраченной. Это ясно и на примере очков, разнообразные линзы в которых, воспроизводя часть глазного яблока, помогают не только восстановить утраченную остроту зрения, но и используются для защиты от солнечных лучей или для ночного видения.

Если вслед за Холлом рассматривать «все изготовленные человеком материальные вещи» как экстенсии, то мы обретаем особый взгляд на техносреду (овеществленные или объективированные результаты деятельности предшествующих поколений) как обладающую среди прочего и соматической составляющей. Это объясняется тем, что все компоненты этой среды выступают как результат применения определенных *умений* — техник тела, которыми владели конкретные люди. Важно подчеркнуть, что в отличие от классических взглядов на привычки как на рутинные действия, в которых их материальная компонента отступает на второй план, здесь привычки и умения интерпретируются как телесно-технические сращения или сборки. Из дальнейшего рассмотрения станет очевидным, что овеществленные результаты умений и практик значительно расширяют географию локусов коммеморации и общения с почившими. Оставаясь гибридными, сохраняя в своей конструкции следы телесных и умственных усилий своих разработчиков, эти модусы интеграции живого и косного часто выполняют роль триггеров, инициирующих память об усопших.

Инскрипция, трансляция или делегирование функций

Описание таких характеристик взаимодействия акторов как инскрипция, трансляция и делегирование функций известны благодаря ставшим уже классическими примерам из работ Б. Латура

тело для других занятий. <...> Сегодня человек развил экстенсии практически для всего, что он обычно делал [с помощью] своего тела. <...> Одежда и дома представляют собой экстенсии механизмов температурного контроля в биологии человека. <...> Примерами материальных экстенсий служат механические инструменты, очки, телевизор, телефон и книги, позволяющие нести голос через время и пространство» [Hall 1959: 78–79].

У трактовки артефактов как экстенсий человеческих функций и органов были предшественники: немецкий философ Эрнст Капп рассматривал орудия как искусственные органы, а все современные ему технические устройства и машины как органопроекции, в основе которых лежат конкретные подсистемы или органы человеческого тела [Kapp 1877: 29].

(берлинский ключ, лежачий полицейский, доводчик двери)[1]. Такие артефакты представляют собой соматотехники, воплощенные в более надежных, чем живые ткани, материалах. Любая вещь, созданная для замещения мускульной силы и экономии усилий или времени, может быть представлена как результат делегирования. Понятие делегирование функций перемещает акцент на действия неживых акторов (лежачий полицейский обеспечивает торможение автомобилей до нужной скорости, круглосуточно заменяя полицейского во плоти), что сближает этот тип интеграции соматического и технического с пассивными машинами Жака Лафита — классом артефактов, зависящих от потоков внешней энергии (дороги, жилища, сосуды), которые, оставаясь в покое сами, направляют движение других за счет своей формы, массы или объема [Lafitte (1932) 1972].

Делегирование функций отличается от органопроекции Э. Каппа тем, что здесь образцом для моделирования становятся не органы и подсистемы тела, а скорее паттерны его действий. Необходимо помнить, что действие здесь моделируется как единство целевого полагания (воли, принуждения) и физического движения. Аффективная сторона действия пока еще не входит в делегируемые артефактам комплексы функций, однако с созданием разумных роботов (*sentient robots*) и моделированием сопровождающих эмоции мимики и жестов у социальных роботов и эта сторона может быстро стать частью делегируемых функций. Делегирование функций, как и инскрипция, вписывает в артефакты целостные программы действий, однако такие «записи» зачастую остаются анонимными. Обычно мы не знаем ни конкретных людей, которые разработали данную программу, ни автора инскрипции — инженера-изобретателя, придумавшего конкретное ее воплощение, ни техника, реализовавшего замысел изобретателя при изготовлении конкретного изделия, ни, наконец, рабочих, смонтировавших его в нужном месте. Разделение труда и анонимность вложенных в конкретный продукт умственных и физических усилий стирает память о вкладе конкретных людей, создавших ассамбляж, который будет функционировать длительное время, изменяя поведение его пользователей. Однако даже анонимность не стирает уникальность психофизиоло-

1 Понятие инскрипции как отпечатка, травмы, следа присутствует уже у Ф. Ницше в его полемической работе «К генеалогии морали», где он использует термины «тиснение» (*einprägen* — выбивать, чеканить, высекать, гравировать, штамповать, выдавливать, запечатлевать [Nietzsche [1887] 1999: 295]] и «вжигание» (*einbrennen* — выжигать, отжигать), называя их мнемотехниками в генезисе вины и совести [Ницше 1990, т. 2: 442]. Развернутый анализ различных форм инскрипции представлен в книге Ж. Деррида [(1967) 2000].

гических и социокультурных инскрипций, несомых артефактами. Именно поэтому археологи способны реконструировать особенности производства конкретных вещей и многие характеристики необходимых для их изготовления умений.

Приведенный перечень модусов интеграции человеческой телесности с элементами техносреды, т.е. различных типов сборок телесного и технического, подчеркивает гибридный характер человеческой телесности и позволяет поставить вопрос об интенсивности интеграции таких «сращений», а также об автономности составляющих их элементов для каждого из приведенных выше случаев — инкорпораций, экстенсий, соматотехник и делегирования функций. В аналитическом языке модерна мы не имеем готовых языковых выражений для обозначения даже относительно простых единств типа «тело + умение + инструмент + контекст», возникающих в результате длительного обращения с конкретным орудием и формирования соответствующего навыка, и вынуждены вводить неологизмы, называя такие единства биотехносоциальными сборками, гибридными ассамбляжами, техноморфами или элементами техно-корпо-реальности. Сращение тела с элементами вещной среды ставит проблему судьбы таких сборок после кончины физического тела. Рассматриваемая через призму ассамбляжей телесность предоставляет возможность по-новому осветить проблему смерти и традиционную для антропологии проблематику ритуалов и практик коммуникации между живыми и мертвыми.

География мемориализации и мультимодальность смерти

Во многих европейских языках существует противопоставление физического тела воспринимаемому человеком «изнутри» феноменологическому телу (*нем. Körper — Leib*; *фр.* chair — corps; *исп.* carne — cuerpo; *англ.* flesh — body; *рус.* тело — плоть). В то же время отсутствуют устойчивые термины, противопоставляющие физическому телу тело социальное. Для культур христианского круга, где эта оппозиция традиционно выражалась противопоставлением тела и души (а в современных секуляризованных обществах — тела и мозга, или тела и личности, ассоциируемой с наличием сознания и функционирующего мозга), это закономерно.

Концепции воплощенного и распределенного сознания, снимая эти оппозиции, подчеркивают телесно-духовную вовлеченность человека и его неразрывные связи с окружающим вещным миром. В исследованиях смерти, однако, эта вовлеченность, как и обусловленная ею гибридность человеческой телесности, до сих пор не при-

влекали внимания. В их фокус попали лишь новые и до сих пор воспринимаемые как экзотические цифровые формы коммеморации и общения с умершими в виртуальной среде.

Публичные формы коммеморации умерших обычно привязаны к местам погребения (реальным — кладбища или символическим — памятники и кенотафы) *останков физических тел*, однако содержание ритуалов коммеморации и мемориализации обращено к *личностям почивших*. В отличие от останков, обычно погребаемых в одном месте, которое и выступает затем как основной локус публичных коммеморативных ритуалов, следы деятельности умерших как социальных субъектов оказываются распределенными за счет их включенности в распавшиеся после смерти ассамбляжи, а также за счет произведенных ими при жизни разнообразных инскрипций. В результате география спонтанной мемориализации оказывается шире и разнообразней по сравнению с небольшим набором обычно исследуемых локусов мемориализации. Зачастую она развертывается в приватных пространствах и принимает индивидуализированные формы персональных ритуалов. Такие мемориальные практики лучше всего схватываются в модусах автобиографического нарратива и автоэтнографии.

Существует обширный репертуар публичных форм фиксации персональных вкладов в культуру, опосредованный различными знаковыми системами и типами виртуальных сред, — от древних (язык и письмо) и традиционных (литература, поэзия, театр, кино, фотография, музыка, архитектура, скульптура, балет) до относительно новых (видео, интернет), которые после ухода из жизни их авторов трансформируются в локусы мемориализации. Помимо музеев, мемориалов, памятников и мемориальных табличек человечество изобрело такую форму увековечивания своих политиков, полководцев, ученых и героев, как эпонимизация: имена собственные носят планеты, острова, горные пики и хребты, реки и водопады, города и их улицы, иногда целые страны (Родезия, Колумбия, Боливия, Лихтенштейн, Маврикий, Сан-Марино), минералы и материалы, болезни, синдромы и рефлексы.

Имена своих создателей, первых исполнителей, изобретателей или первооткрывателей получают новые виды растений и животных, технические изделия (самолеты и корабли, машины и станки, оружие), элементы спортивных упражнений и предметы одежды. Пушкинское переложение Горация «Нет, весь я не умру — душа в заветной лире мой прах переживет и тленья убежит» как нельзя лучше отражает роль таких инскрипций в продлении памяти. Все эти формы мемориализации являются публичными и создают *макроуровень* в географии памяти о людях ушедших поколений. Стирание памяти о подвигах, личных за-

слугах, забвение имен творцов и изобретателей постепенно размывает преемственность поколений и, анонимизируя их вклады в культуру, разъединяет живых и умерших, содействует забвению и смерти социальных Я.

Существенно, что официальные формы коммеморации редко служат прямой коммуникации между живыми и мертвыми. Этому препятствует наличие дистанции во времени и пространстве, послужившей У. Уорнеру основанием для введения понятия *отложенной* коммуникации [2000: 234]. Действительно, трудно представить ситуацию, в которой отправляющийся на Маврикий турист воспринимает свою поездку как дань памяти голландскому принцу Маврициусу Оранскому. Врач, обнаруживший у пациента синдром Ван Гога, вряд ли вспоминает о личности художника, чье имя получило это неврологическое расстройство. Лишь родные и близкие изобретателей и творцов, имевшие с ними непосредственное общение, при столкновении с объектами-эпонимами иногда погружаются в воспоминания и символическое общение с ушедшими.

Напротив, *микроуровень* мемориальных практик всегда предполагает наличие коммуникации с умершими и нередко сопровождается внутренним диалогом с ними. Локусы мемориализации здесь сугубо индивидуальны и не поддаются классификации, поскольку триггерами такого общения служат как вещи, когда-то принадлежавшие умершему, так различные ситуации и события, объединявшие в прошлом ушедших с оставшимися. Идиосинкразический характер этих стимулов препятствует обнаружению слагающих его практик, выявляемых лишь в различных биографических жанрах — быличках, меморатах, автобиографиях или автоэтнографических текстах. Приведем примеры.

Колумнист «Нью-Йорк Обсервер» Р. Холидэй в рецензии пишет: «Эта книга имеет особое место в моем сердце, поскольку она была любимой книгой моего друга … внезапно умершего несколько лет назад. Я думаю о нем всякий раз, когда думаю об этой книге» [Holiday 2019]. Всякий раз, когда я беру в руки томик Л. Соловьева «Повести о Ходже Насреддине», я представляю свою бабушку, которая любила ее читать мне перед сном. Я не могу поставить чайник на огонь без того, чтобы не вспомнить свою тетю, учительницу в глухой сибирской деревне, так и не увидевшую за свои 85 лет чуда электроподжига. И я долгое время хранил память о ложке, никогда кроме как на фотографии не виданного мною деда (его расстреляли по приговору тройки в 1933-м), за право есть которой мы сражались с братом в детстве.

Эти примеры хорошо иллюстрируют причудливость персональной географии мемориализации у переживших потери близких.

Материальность памяти продлевает жизнь социальных тел ушедших, напоминая живущим о том, что этими вещами пользовались их родные. Мы редко отдаем себе отчет о таких мимолетных коммеморативных актах, хотя они вполне обыденны. Память хранит такие эпизоды, выступающие как триггеры коммуникации с умершими, в силу их аффективной заряженности.

Заключение

Интенсивность коммуникации с миром ушедших варьирует от культуры к культуре и от человека к человеку, однако наличие такой коммуникации является универсалией, что редкость для ритуалов, связанных с погребением и поминовением. Смерть человека множественна в смысле ее мультимодальности: кончина биологического тела и тела социального имеют разные темпоральные измерения; смерть гетерохронна.

Техносоматические сборки, элементами которых оказываются физическое и социальное тела, трансформируются, но не исчезают окончательно вместе с распадом тела физического. Распределенная личность оставляет следы своего творчества и повседневной деятельности, образующие сложную географию локусов коммеморации и мемориализации, актуальную для тех, с кем эта личность вступала в контакт. Такой взгляд на смерть противоречит естественной установке обыденного сознания и концептуализациям смерти в идеологии модерна.

Тем не менее ассамбляжи меняют человеческое тело и другие входящие в них элементы и несут следы этих перемен в виде прочитываемых инскрипций и после их распада. Модусы существования ассамбляжей, в которых участвует органическое тело, кардинальным образом трансформируются в результате биологической смерти. Их органические и неорганические компоненты становятся элементами новых постмортальных сборок: урна с прахом, гроб с телом, кости в оссуарии и т.д. — в случае органических останков; мемориальные вещи и творения ушедших — в случае других компонентов прежних сборок. Дискурсивные компоненты новых сборок — мемораты, биографические нарративы — выступают как еще один способ материализации памяти и формы общения с умершими в дополнение к публичным ритуалам. Гибридность всех перечисленных сборок очевидна, как и гибридность, присущая таким, казалось бы, исключительно ментальным характеристикам личности, как память. Помимо обеспечивающих ее физиологических структур живого мозга она изначально оказывается также материально распределенной, обладающей носителями вне человеческого тела.

Материальные коммеморативные объекты (памятные вещи) создают своеобразную инфраструктуру, поддерживающую память об умерших и коммуникацию с ними. Мы общаемся с ними или продолжаем испытывать их влияние, опираясь на оставленные ими слова и вещи, изображения и звуки. В этой перспективе вся человеческая культура распадается на ту, что была создана ушедшими поколениями, и ту, что продолжает создаваться поколением ныне живущих. Вся культура может быть представлена как совокупность (телесных) экстенсий этих поколений, часть из которых стала анонимной, а другая продолжает хранить отпечатки личностей ее создателей и выступает для их близких как материальная инфраструктура коммуникации с умершими.

С течением времени и сменой поколений персональные вклады в культуру (материальную в особенности) анонимизируются, и именно этот уход в забвение тождествен смерти распределенных социальных тел. Хорошие поэты знали об этом пределе социального существования, о чем свидетельствуют и строки из уже упомянутого произведения А.С. Пушкина.

Библиография / References

Вернадский В.И. (1988 [1938]) *Философские мысли натуралиста*, М.: Наука.

— Vernadskii V. (1988 [1938]) *Philosophical Thoughts of a Naturalist,* Moscow: Nauka. — in Russ.

Деррида Ж. (2000) *О грамматологии [1967]*, М.: Ad Marginem.

— Derrida J. (2000) *On Grammatology* [1967], Moscow: Ad Marginem. — in Russ.

Латур Б. (2004) Где недостающая масса? Социология одной двери. *Неприкосновенный запас*, 34 (2): 5–19.

— Latour B. (2004) Where are the missing masses? *NZ. Debates on Culture and Politics,* 34 (2): 5–19. — in Russ.

Латур Б. (2014) *Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию*, М.: ИД ВШЭ.

— Latour B. (2014) *Reassembling the Social — An Introduction to Actor-Network-Theory,* Moscow: Higher School of Economics. — in Russ.

Ницше Ф. (1990) К генеалогии морали. Полемическое сочинение. Ницше Ф. *Сочинения*. Т. 2, М.: Мысль: 407-524.

— Nietzsche F. (1990) Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift. Nietzsche F. *Collected Works.* Vol. 2, Moscow: Mysl': 407–524. — in Russ.

Соколовский С.В. (2016) К самим вещам? (об онтологическом повороте в социальных и гуманитарных дисциплинах). *Этнометодология,* 21: 10-35.

— Sokolovskiy S. (2016) To the Things Themselves? On the Ontological Turn in Social Sciences and Humanities. *Ethnomethodology*, 21: 10-35. — in Russ.

Уайтхед А.Н. (1990) *Избранные работы по философии*, М.: Прогресс.

—Whitehead A. (1990) *Collected philosophical papers,* Moscow: Progress. — in Russ.

Уорнер У.Л. (2000) *Живые и мертвые*, М.: Университетская книга.

—Warner W.L. (2000) *The Living and the Dead*, Moscow: Universitetskaia kniga. — in Russ.

Akrich M., Latour B. (1992) A summary of a convenient vocabulary for the semiotics of human and nonhuman assemblies. W. Bijker, J. Law (eds) *Shaping Technology, Building Society*, Cambridge: MIT Press: 259–264.

Ball A. (2018) Book review: Manuel DeLanda. Assemblage theory. *Parrhesia*, 29: 241-247.

Bateson G. (1987 [1972]) *Steps to Ecology of Mind*, London: Jason Aronson Inc.

Crossley N. (2001) *The Social Body. Habit, Identity, and Desire*, London: Sage.

Clark A., Chalmers D. (1998) The extended mind. *Analysis,* 58: 7–19.

DeLanda V. (2016) *Assemblage Theory*, Edinburgh: Edinburgh University press.

Douglas M. (1970) *Natural Symbols. Explorations in Cosmology,* London: Routledge.

Engelbart D. (1962*)* Augmenting Human Intellect: A Conceptual Framework*. SRI Summary Report,* No. 3223, Washington, DC.: Air Force Office for Scientific Research.

Holiday R. (2019) *Totto-Chan: The Little Girl at the Window by Tetsuko Kuroyanagi* (ryanholiday.net).

Hutchins E. (1996) *Cognition in the Wild*, Cambridge: MIT Press.

Kapp E. (1877) *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*, Braunschweig: George Westermann.

Lafitte J. (1972) *Réflexions sur la science des machines*, Paris: Vrin.

Leroi-Gourhan A. (1945) *Evolution et techniques.* Vol. 1. *L'Homme et la matière.* 1943; Vol. 2. *Milieu et techniques,* Paris: Editions Albin Michel.

Leroi-Gourhan A. (1993) *Gesture and Speech*, Cambridge: MIT Press.

Lock M. (1999) The Problem of Brain Death: Japanese Disputes about Bodies and Modernity. S. Youngner, R. Arnold, R. Schapiro (eds) *The Definition of Death Contemporary Controversies*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press: 239–256.

Mauss M. (1936 [1934]) Les techniques du corps. *Journal de Psychologie*, 32 (3-4): 365–386.

Mol A. (2002) *Body Multiple: Ontology in Medical Practice*, Durham (N.C.): Duke University press.

Müller S. (2018) Distributed corporeality: Anatomy, knowledge and the technological reconfiguration of bodies in ballet. *Social Studies of Science. OnlineFirst*, (0) 0: 1-22 (DOI: 10.1177/0306312718811636).

Nietzsche F. (1999) *Zur Genealogie der Moral* [1887] In: Friedrich Nietzsche. *Sämtliche Werke in 15 Bd. Kritische Studienausgabe*, Bd 5, München: de Gruyter: 245-412.

Shilling C. (1993) *The Body and Social Theory*, London: Sage.

Sutton J. (2008) Distributed cognition: Domains and dimensions. I.E. Dror, S. Harnad (eds) *Cognition Distributed. How cognitive technology extends our minds*, Amsterdam: John Benjamins Publ. Co.: 45-56.

Synnott A. (1993) *The Body Social. Symbolism, Self, and Society*, London: Routledge.

Turner B. (1984) *The Body and Society. Explorations in Social Theory*, London: Sage (3rd rev. ed., 2008).

Varela F., Thompson E., Rosch E. (1993) *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge: MIT Press.

Рекомендация для цитирования:

Соколовский С.В. (2019) Множественное тело и мультимодальность смерти. *Социология власти*, 31 (2): 155-175.

For citations:

Sokolovskiy S.V. (2019) The Body Multiple And The Multimodality Of Death. *Sociology of Power*, 31 (2): 155-175.

Поступила в редакцию: 23.04.2019; принята в печать: 11.05.2019

Received: 23.04.2019; Accepted for publication: 11.05.2019