

УДК 392.6+390.4

DOI: 10.17223/1998863X/49/14

К.С. Шаров

## ЭКСТИМНОСТЬ КАК РАЗНОВИДНОСТЬ СИМВОЛИЧЕСКОГО ОБМЕНА В ПОСТСЕМЕЙНЫХ НЕОЛИБЕРАЛЬНЫХ ОБЩЕСТВАХ: ОСОБЕННОСТЬ СОЦИАЛЬНОГО ФЕНОМЕНА И СПЕЦИФИКА ЕГО ФОРМ

*Обсуждается новая ситуация в трансформировавшейся в современных неолиберальных сообществах интимности. Автор предлагает, развив идею и терминологию Ж. Лакана, называть такую новую интимность «экстимностью» (extimité). Описаны основные характеристики данного феномена экстимности как разновидности нового, принципиально асоциального и враждебного по отношению к социальному гендерного символического обмена.*

*Ключевые слова: интимность, экстимность, гендер, постсемейность, симулякры любви.*

### Введение

Следует признать, что как в России, так и на Западе мы сейчас живем в эпоху постсемейности, когда традиционный социальный институт семьи находится в кризисном состоянии, а многими уже и вовсе отвергается, и отношения интимности целиком переходят в сферу символического. Я не говорю – хорошо это или плохо; моя цель вообще далека от морализаторства.

Я предлагаю в данной статье сосредоточиться на некоторых базовых особенностях нового символического обмена в гендерной сфере в современном постмодернистском обществе. В первую очередь выводы, полученные в работе, будут относиться, конечно, к европейскому обществу. К традиционным сообществам они могут быть применимы в меньшей степени; так, в Индии, Китае, мусульманских странах семейность до сих пор, в 2010-х гг., продолжает оставаться в основном классической и лишь в малой степени является уделом симулятивного обмена. Однако за счет высокого уровня глобализации в области культуры мои выводы будут справедливы для стран, на которые европейская культура оказала значительное влияние: России, США, стран Британского содружества, многих государств Латинской Америки.

При внимательном рассмотрении оказывается, что интимность в эпоху постсемейности становится, по словам Жака Лакана, «экстимностью» (extimité) [1; 2. С. 249–253], а по утверждению Жана Бодрийяра, она переходит из сферы сугубо личного в сферу симулятивных практик, доступных всем. Сразу оговорюсь, что я в данной статье буду использовать термин «экстимность» не совсем в лакановском смысле. У Жака Лакана и Жака-Аллена Миллера экстимность – это «внешнее бессознательное», «бессознательное снаружи», интерсубъективная структура, отражающая интимные переживания [2. С. 255; 3]. В исходном лакановском понимании экстимность – это одна из вершин психологического треугольника *Extimité–Intimité–Estime de soi*.

Я предлагаю использовать термин в более широком смысле как совокупность практик по вовлечению отношений интимности в сферу визуально доступного, сознательно показного и целенаправленно демонстрируемого. Таким образом, я предлагаю посмотреть, как трансформируется экстимность, будучи выведенной за пределы плоскости этого основополагающего психологического треугольника.

Цель статьи – проанализировать особенности экстимности как разновидности символического обмена в постсемейных неолиберальных обществах. Символический обмен я буду понимать в бодрийеровском смысле, при этом экстимность в условиях такого символического обмена становится неким продуктом знакового производства и потребления, обмена и торговли и начинает заменять собой классическую интимность. Говоря о симулякрах экстимности, я буду иметь в виду симулякры, генерируемые в рамках социального и психологического воспроизводства самой экстимности. Я остановлюсь как на психологических, так и на социальных особенностях экстимности, а также вкратце рассмотрю ее формы.

### **Нагота как симулякр современной экстимности**

Такое несколько пересмотренное определение лакановского термина, само по себе достаточно сильное, становится более понятным, если мы вспомним, что даже самые знаменитые этнологи К. Леви-Стросс [4], К. Леви-Брюль [5] и Дж. Мердок [6] в своих трудах отмечают, что у всех исследованных ими народов, даже ведущих наиболее традиционный образ жизни, принято ритуально-символически и просто физически маскировать, если не скрывать, свою наготу. Даже в джунглях средней Индии, где некоторые из индийцев практически всю сознательную жизнь предаются философским занятиям нагими, не считая одежду ценностью (почему они и называются гимнософистами), у них принято носить пояса и набедренные повязки, хотя все прочие части тела остаются обнаженными [7. С. 322].

Наоборот, в современном «постсемейном» социуме, как на Западе, так и в России, обнаженность кодифицируется в качестве перманентного симулякра сексуальности [8] – я не говорю «символа», поскольку полноправным символом она была бы, если бы выступала в качестве антипода одежды. Но в силу того, что сегодня обнаженность сама начинает позиционироваться в качестве одежды через символическое воспроизводство культуры, осуществляемое массмедиа, она становится настоящим симулякром, реферирующим на отсутствующую реальность. Этот симулякр полностью интегрирован в символическую систему новой «экстимности» не как инструмент возбуждения желания, а как кодифицированная манифестация свершений в области культуры, достигнутых постсемейными отношениями. Логика проста: если семейный уклад в культуре прочно ассоциируется со строгим поведением<sup>1</sup>, а такое поведение, в свою очередь, с определенными нормами стиля в одежде, то обнаженность должна репрезентировать сексуальную раскрепощенность и свободные интимные отношения – на этом была построена вся «сексуальная революция» семидесятых. Таким образом, мы имеем опосредованную семио-

---

<sup>1</sup> Например, в США, несмотря на открыто декларируемый неолиберализм во многих сферах общественной жизни, до сих пор личность, желающую занять государственный пост, тщательно проверяют на хорошее поведение в семейных отношениях и отсутствие сексуальной распущенности.

тическую цепочку «семья – стиль жизни – стиль одежды (или, соответственно, отрицание одежды)».

Человечество неоднократно сталкивалось с позиционированием обнаженности в качестве культурного знака – свидетельством этому являются описания ряда языческих культов. Здесь можем упомянуть известные в культуре греческие вакханалии, даосские сатурналии, индийские эротические культы, еврейские «высоты» в Топете, культ вуду и прочие хорошо известные примеры. Наибольшего результата знаковое использование обнаженности достигалось, когда обнаженность в качестве референта вседозволенности противопоставлялась стыдливости в одном и том же знаковом и физическом пространстве. Хорошим примером этому может являться римское поклонение Целесте, мифологической покровительнице чистоты. Августин Блаженный со слов Саллюстия описывает, что «перед самым капищем Целесты, где был водружен ее идол, мы, стекаясь из разных мест, могли наблюдать совершавшиеся игры, и переводя взор, видели в одном месте торжество распутства, в другом – богиню-девственницу; ее коленопреклоненно чтили, и перед нею же совершали непотребство» [9. С. 99]. Таким сведением воедино обнаженности и стыдливых одеяний, сексуальной распущенности и скромности жрецы добивались утверждения культурной антитезы семейного уклада. Целеста, «отмеченная чистотой» и являвшаяся символическим укором тем, кто жил в семье, вполне «допускала» распутные игрища мимов, обозначенные обнаженностью.

### Личное и визуально открытое пространство в массмедиа

В современных массмедиа, как и в древнеримском языческом храме Целесты, создается символическое пространство постсемейной интимности. Однако дело оказывается далеко не только в обнаженности как симулякре стыдливости. Сама интимность сейчас становится «экстимностью», трансформируется в публичность. Зигмунт Бауман говорит, что социальное становится поглощенным частным, *agora* превращается в *oikos* [10. Гл. 15], и он совершенно точно отражает трансформацию социальной действительности. В сфере же интимных отношений происходит двойная подмена смысла: во-первых, разрушается традиционная структура гендерно-властных отношений, а во-вторых, личная жизнь перестает быть личной и выставляется напоказ, вовлекаясь в сферу не столько *социального познания*, сколько *социальной визуализации*.

Сейчас у человека личное входит в сферу визуального, доступного всем; однако сфера визуального – это не социальное измерение в традиционном понимании. Это – псевдосоциальная интимность, которая обладает способностью переконструировать идентичность человека. В «Истории сексуальности» Мишель Фуко отмечает, что структура желания у нас выстраивается исторически с помощью социальной власти и репрезентируется через бессознательное [11. С. 118]. Наши действия в сфере интимности, считает он, конструируются исторической реальностью с помощью дискурсивных матриц, так же как и социальное отношение к сумасшествию [12]. Эти дискурсы размножаются не помимо власти или вопреки ей, но именно там, где эта власть осуществлялась и именно как средство ее осуществления. Такая «размытая»,

децентрализованная социальная власть сейчас существует в пространстве массмедиа; именно она превращает интимность в экстимность.

Сейчас симулякры данной экстимности конструируются атемпорально. Все наше желание становится кодифицированным с помощью средств массмедиа; наше желание делается практически полностью управляемым и манипулируемым. Наши поступки, аффекты, страсти, эмоции, вообще все чувства в сфере интимности заранее «приручены» безличностными силами массмедиа; нам предлагается комплекс генерализованных и вневременных «прозрений», демонстрирующих структуру нашей чувственности по отношению к будущему.

### **Индустрия развлечений, элиминация сферы частного и новые гендерные статусы**

Если мы захотим скрыться от глаз посторонних в сфере наших чувств и любовных переживаний, то нам это вряд ли удастся, потому что нам этого не разрешат сделать. Сама сфера частного, которая традиционно противопоставлялась сфере общественного, или публичного, в современной ситуации становится нарочито визуализированной. Вспомним в данном контексте голливудский *sci-fi* фильм «Сфера» (2017). Героиня Эммы Уотсон инициирует социальное движение «полной открытости». На человека помещается видеокамера, которая в режиме реального времени посылает в Интернет изображение всего того, что с человеком происходит. Данный социально-философский ход изображается в фильме как безусловное добро, которое поможет побороть пороки и болезни социума: преступления, несправедливость, ложь, умалчивание информации, аферы и мошенничества, добро, противопоставленное «злу» героя Тома Хэнкса, который утаивает от людей важную информацию о частной жизни других. Посыл фильма, как и романа Дэйва Эггерса, по которому он снят, достаточно ясен. Если все люди вовлекутся в сферу экстимности, перестанут иметь собственное личное пространство, недоступное другим, то будет создано справедливое общество без болезней и дефектов.

Также весьма любопытна репрезентация симулякров современной экстимности в сфере видеоигр. В современных видеоиграх гендерная тема становится одной из наиболее важных: играющий может выбирать сексуальную ориентацию своего героя в пространстве игры, а также любых партнеров; быть представителями нетрадиционных гендерных идентичностей в виртуальном мире игры становится престижно и выгодно, за что разработчики игры поощряют играющего уровнями, очками и баллами. Самое важное – это то, что в электронных играх современности все отчетливее становится воспроизводимый компаниями-разработчиками и компаниями-дистрибьютерами стереотип, согласно которому не существует частного пространства, закрытого от посторонних глаз: в контексте нового гендерного символического обмена мы не подсматриваем за частной жизнью других, а наблюдаем, при этом даем другим право наблюдать за нами [13]. Более не существует визуальных табу и запретов, а примат индивидуального желания кодифицируется как должное общественное состояние.

Времена, когда виртуальный герой видеоигр (неважно – приставочных или компьютерных) просто ходил и стрелял, остались в прошлом. Теперь он также вовлечен в сферу интимности, понимаемой как экстимность. В видео-

игре игрок может выбрать ориентацию своего героя и партнеров. Многие геймеры признаются, что их необыкновенно прельщает перспектива испытать в виртуальном мире то, чего они не могут позволить себе в мире реальном, но в основном физиологию виртуальных отношений, демонстрируемых всем.

Разумеется, симулятивный обмен экстимности в видеоиграх так же, как и в реальности, воспроизводит дискурс недолговечности и аморфности любовных отношений. Торговля своим телом как для героев женского пола, так и мужского, а также героев нетрадиционной ориентации, изображается в играх как наиболее простой и быстрый способ добиться своей цели и получить от человека желаемое, а потом незаметно «испариться», пока случайный партнер не заговорил о более длительных отношениях. Лидирует здесь, безусловно, Геральт, он же Ведьмак, из серии игр по романам Анджея Сапковского *Witcher* (Ведьмак).

В играх до 2005–2007 гг. любовные сцены не изображались как таковые, будучи замаскированными или вынесенными за пределы экрана, однако теперь разработчики представляют взорам геймеров самые визуально открытые анимированные ролики, не оставляя места никакой фантазии. Приведу пример. Игра 1990-х: Дюк Ньюкем, герой одноименной игры, уничтожив всех врагов и став образцовым героем, в конце игры стучится в заветную дверь, которую открывает блондинка, дверь закрывается, и Дюк, по-видимому, получает свою награду, но об этом геймер может только догадываться. Игра 2010-х: геймер полностью контролирует весь процесс, нажимая на джойстик или клавиатуру компьютера, а также может менять ракурс и увеличение камеры, чтобы было видно все, как на ладони.

Здесь присутствует символическое пространство стриптиза, мужской и женской обнаженности, софтвер и хардкор в подробной и мельчайшей детализации. Как и в символическом обмене порнографии в социальном измерении, о котором писал в «Соблазне» Жан Бодрийяр [14. Гл. 6], стереоскопия и полифония семиотической порнографии со всеми классическими порнографическими видео- и аудиоатрибутами становятся «знаком качества» современных игр, в которых кодифицируются маркеры нового гендерного символического обмена, согласно которым женщины предстают шлюхами, а мужчины – промискуитетными существами. Любопытно, что в игре *Watch Dogs* («Сторожевые псы») одежда всех женских образов, а их, учитывая неперсонализированные образы, в пространстве игры несколько сотен, воспроизводит одежду чикагских проституток во время работы на улицах. Принципиально доступная всем взорам симуляция отношений любви (наличие симулякров экстимности) – так современные игры описывают любовь. В этом отношении игры, как и порнофильмы, – конечно же, суррогат, однако, в отличие от объектов порноиндустрии, менее контролируемый и из-за этого сильнее влияющий на психологическое измерение бытия. Они могут представлять механизм глубокого перекодирования психики.

Наряду с кинематографом и индустрией видеоигр подобная ситуация наблюдается также на телевидении в различных телешоу. Мы становимся свидетелями того, что символический обмен, транслируемый в таких развлекательных шоу, как «Дом-2», «За стеклом», «Последний герой», прочно входит в поле гендерной коммуникации: множество женщин в современной Рос-

сии начинают вести жизнь куртизанок, свободных от семьи, детей и любых обязательств, используя очередного мужчину в качестве «трамплина» для вертикальной социальной мобильности.

Наши чувства нам диктуются, наш выбор делается за нас, наша сексуальность кодифицируется и легализуется в ряде предписаний, сходных с предписаниями поклонения языческим божествам: правила вроде бы и не обязательны для исполнения, но в то же время люди верят, что, умиловив злых божеств согласно существующему кодексу, они получают тайно желаемое. Перестало быть *модным* иметь классическую семью, и мы начинаем задумываться: а нужна ли она нам, или без нее проще и лучше жить; брак не пользуется популярностью, и мы чуть ли не соглашаемся, что лучше жить с *партнером* – не с мужем или женой, но с некоторым безликим партнером, с которым мы можем в любой момент отношения разорвать.

Во все времена человек имел свое «святая святых», как и иудейская Скиния Завета, – свой очаг, свой альков, свое ложе. Теперь же все это оказывается *там*, «за стеклом» – а может быть, и *здесь*, «за стеклом».

Не только физиологические отношения мужчины и женщины, но и вообще вся сфера личной жизни и частного психологического пространства становится привнесенной в пространство визуально открытого, создаваемое с помощью массмедиа. Материнство как одна из главных составляющих семьи сейчас таким же образом лишается своей феноменальности и развоплощается, будучи принесенной в жертву симулякрам современной культуры – от этого появляется движение *child-free*<sup>1</sup> женщин, которые на всю жизнь сознательно отказываются от возможности иметь детей, подвергаясь определенной операции. Жан Бодрийяр в «Соблазне» говорит, что «в нашей культуре в сексуальность пытаются облечь все без исключения, даже стиральные машины» [14], а Ролан Барт добавляет, что «сексуальность сейчас присутствует везде, только не там, где ей положено; а там – одна иллюзия желания» [15. С. 138]. В массмедиа генерируется мысль, что мы сами об интимности не имеем никакого представления, и нам нужно все подробно разъяснить, разложить «по полочкам». Мы, словно первоклассники, должны пройти школу эротического ликбеза, чтобы «по-настоящему» и «правильно» войти в сферу интимного, а по сути – экстимного, внешнего, доступного взорам праздных глаз и ушей.

### Символический обмен постсемейной экстимности

Каковы социальные аспекты такой экстимности?

Как утверждают отечественные исследователи М. Кокарева и М. Котовская на основании данных социологических опросов, около 70% российских мужчин предпочитают, чтобы их партнерши имели множество интимных связей еще до них, а около 30% респондентов заявили, что не будут возражать, если их партнерша будет иметь еще партнера (партнеров) на стороне, это только придаст «пикантность» их отношениям, при этом сама семейственность как стиль бытия отвергается («кому сейчас нужен штамп в паспорте?») [16]. В противном случае они воспринимают женщин как «холодных», «неопытных», «фригидных», «недоступных», а самое главное – «никому не нужных», а если те настаивают на создании традиционной семьи, то

<sup>1</sup> Свободная от детей (англ.).

такие мужчины в большинстве своем склонны сразу разрывать сложившиеся отношения [17]. В 2010-е гг. в России практически 2/3 отношений распадаются из-за настойчивых просьб женщин о браке, которые мужчины отвергают [Там же]. Таким образом, в России в настоящее время наблюдается усиление символического обмена экстимности, формирующегося в Западной Европе с семидесятых годов и явно трансгрессивного по отношению к социальному [18].

Энтони Гидденс в своей «Трансформации интимности» умалчивает о невероятной личностной индетерминированности современной интимности: ни для мужчины, ни для женщины уже не важна *личность* партнера, которого они могут совершенно не уважать. Для них играют роль только гендерная идентичность и биологическая предрасположенность. По замечанию классиков, у настоящей любви всегда есть постоянно следующая за ней мрачная тень – ревность; и чем сильнее человек любит, тем сильнее он ревнует [19. С. 142]. Отсюда, вероятно, и произошел расхожий афоризм «от любви до ненависти всего один шаг». Священномученик Мефодий Патарский пишет так: «Пока мужчина не полюбил женщину, он окружен мужчинами и женщинами; когда он нашел свою невесту, он окружен людьми...» [20. Т. 3. С. 206] Этот момент, когда один человек находит другого – единственного и неповторимого, наверное, и есть время, когда впервые перед своим Я поднимается тема окончательной устойчивости в отношениях – пока еще проблематичной, потому что, по словам Лакана, то, что было увидено, пережито в какое-то мгновение, конечно, не останется постоянным достоянием двоих, – но устойчивости вполне надежной и легитимной [1. С. 32].

Все мы, вероятно, видели, замечали в своей жизни, как несколько человек живут, работают, встречаются постоянно, и среди этих людей какие-нибудь двое друг друга и не замечают до какого-то определенного дня, когда вдруг они взглянут друг на друга и увидят то, чего раньше не видели, чего никто не увидел. Они видят один другого как единственных, как неповторимых индивидуальностей. По Лакану, это – знак классической интимности, узнавание себя в другом. В канонах современной посмодернистской экстимности полностью отторгается такое признание индивидуальности, следовательно, отрицается и понимание любви в традиционном смысле и вместе с тем проблематизируется существование ревности. Знаменитый представитель словенской школы психоанализа Младен Долар (Mladen Dolar) в этом контексте говорит о том, что в настоящей интимности существует дискурс первой встречи: «жизнь раньше не имела смысла, но теперь внезапно она его обретает» [21. С. 134], «случайная встреча имеет чудесные последствия, она становится основополагающим моментом, который способен целиком изменить субъектов» [Там же. С. 132]. Но в канонах современной посмодернистской экстимности полностью отторгается такое признание индивидуальности, следовательно, отрицается и понимание любви в традиционном смысле и вместе с тем проблематизируется существование ревности. Ревность, как отмечает английский психоаналитик Динора Пайнз, признается «глупым» и «несостоятельным» чувством, а также «совершенно не соответствующим современному пониманию любовной реальности» [22. С. 43].

Если мы становимся свидетелями тому, что один партнер склонен «одалживать» другого партнера «на время», отдавая его / ее в другие руки,

а потом жить с ним / ней снова (так называемое движение «свингеров», зародившееся в США после Второй мировой войны), т.е. тому, что многие любовные пары производят обмен партнерами по взаимному согласию, тому, что составляются календари любви: сегодня у меня по расписанию этот / эта, а завтра – тот / та (движение интимной темпоральности, характерное для Голландии и скандинавских стран), тому, что в спальнях устанавливают онлайн-видеокамеры, транслирующие в Интернет (модное в США современное движение «сексуальных вуайеристов»), тому, что большая часть «любви» принципиально не длится более одного вечера (культура ночных клубов), тому, что от партнера отказываются сразу же, как только он перестает «удовлетворять» другого, – думаю, это больше чем знаки простой распушенности; это как раз и говорит о наступлении эры экстимности, превращения частного в сферу общедоступных визуальных симулякров.

Важная особенность постсемейной экстимности – ее принципиальная нестабильность. Люди веками стремились к прочным и стабильным супружеским отношениям, но сейчас ситуация принципиально иная – мы добровольно отказываемся от этой детерминированности интимных отношений, выбирая возможность в любой момент их прекратить. Э. Гидденс называет такую интимность «ускользающей» [23]. Вступая в отношения, мы сейчас как будто подписываем символический договор об их эфемерности и отсутствии прав с обеих сторон (или многих сторон) требовать их продолжения или хотя бы некоторой определенности. Как пишут американцы на гарантийных талонах к пароваркам, это некий disclaimer, отказ от ответственности, и мы все обязаны его теперь подписывать, если хотим вступить в отношения любви с партнером – Другим. Постмодернистскими симулякрами семейности теперь стали желание, удовольствие и их обратная сторона – отсутствие гарантий. Мы желаем, получаем наслаждение, но отказываемся от взаимных обязательств и тем самым – от постоянства, ревности и прочности отношений.

Так, в *sci-fi* фильме «Зои» (*Zoe*) (2018) представлена картина нашего общества, в котором в массовом масштабе наблюдается аномия, возникшая от психологической неудовлетворенности тотально нестабильными отношениями любви. Человечество в этом фильме ищет утешения в создании человекоподобных роботов – психологических и сексуальных партнеров, которые никогда не уйдут от человека и его не предадут. Дело здесь, наверное, больше чем в создании секс-игрушек; люди в виде прирученных роботов компенсируют свое нежелание отказываться от свободного симулятивного обмена экстимности без обязательств и уз, где семья и любовь – всего лишь симулякры, воздушные замки Феи Морганы, характеризующиеся принципиально асоциальной ретрансляцией.

В нашем глобальном постмодернистском обществе наблюдается странная ситуация: мы понимаем наш диагноз, но не хотим лечить источник болезни, а пока всего лишь снимаем симптомы. Мы не готовы противостоять крушению социального.

### **Экстимность и интерпелляция эротического желания**

Каждый, даже самый незначительный, вопрос интимной жизни сейчас, по-видимому, может стать темой для бесконечных обсуждений в интернетовских чатах и форумах, на телевизионных ток-шоу, послужить основой для



съемок фильмов и производства видеоигр с содержанием, воспроизводящим новый гендерный символический обмен. Сценарии данных артефактов массмедиа становятся не столь художественными, сколь «обучающими» – *training scenarios*, как их едко называет Никлас Луман [24]. Эти обсуждения столь же неэвристичны, сколь откровенны: как говорит Дуглас Рашкофф, приходящие на шоу зрители и не думают получить никаких новых знаний, если под знаниями понимать гносеологические феномены [25]. Более того, со времен сексуальной революции семидесятых женщин *идеологически* приучили требовать – и получать – свое наслаждение, в то время как негласно подразумевалось, что мужчина свое наслаждение привык запрашивать и получать на протяжении всей истории. Из-за этого постмодернистская ситуация отпущенной в свободное плавание экстимности губительна и для женщин, и для мужчин. Неслучайно, предчувствуя скорый поворот в сфере личных отношений, Л. Захер-Мазох писал о роковых женщинах [26], но ни строчки мы не найдем в его произведениях о светских соблазнителях. Налицо женский запрос бесконечных удовольствий, который по силе и глубине превосходит мужской подобный запрос. *Интерпелляция*<sup>1</sup> социального обернулась в нашу эпоху *интерпелляцией эротического желания*. Все женское желание переходит в запрос.

Что же это за желание? Не то ли, к которому приучали женщин во время сексуальной революции? Идет ли здесь вообще еще речь о «желании женского», или это желание недетерминировано гендерной идентичностью? Не просвечивает ли во всей такой интерпелляции эротического характерная форма нового гендерного символического обмена, не имеющая к провозглашаемому «освобождению» женщин никакого отношения, но разрушающая социальное? К каким терминам мы можем свести женскую конфигурацию безграничного сексуального запроса? По-видимому, в этой точке мы видим конечный пункт назначения всей постмодернистской культуры, но одновременно – и *пункт крушения социального*, причем сама культура принимает форму некоего предсуицидального насилия – для женщины, мужчины и вообще любой внеприродной гендерной идентичности.

Глобальное общество сейчас находится в погоне за наслаждением; индивидуализированные (в смысле З. Баумана) личности – в состоянии перманентного желания и запроса на это желание. Наслаждение в нашем обществе приняло облик насущной потребности, первого из всех прав человека. По природе своей младшее во всем семействе человеческих прав – даже в рамках либерализма предшествующих исторических эпох, даже в классической пирамиде потребностей А. Маслоу, – сейчас оно приобрело статус социального императива. Перечить принципу наслаждения, под знаком которого мы воспроизводимся как индивидуальности, становится не только все более *традиционно и ретроградно*, но уже и *неполиткорректно*.

Не навязывается ли нам сегодня наслаждение как перманентный учет, как менеджмент желания и контроля со стороны массмедиа? Этот менедж-

---

<sup>1</sup> Я использую этот термин в альтюссеровском смысле. Интерпелляция, по Л. Альтюссеру, – это социальный запрос или символическое предписание, призыв, адресованный психике субъекта. Интерпелляция может быть вербальной и невербальной, в предельном случае само отсутствие каких-либо действий со стороны Другого принимает интерпелляционный характер. Интерпелляция в самом общем случае предполагает два варианта ответа: признающий и отклоняющий.

мент никто не вправе игнорировать, никто не вправе от него просто отказаться, поскольку он переводится в разряд символического закона, и это невероятно сближает механизмы функционирования интимности постмодернистского общества с альтюссеровским пониманием вины. Не стоит забывать, как Луи Альтюссер пишет про самого себя, что после убийства своей жены Элен он выбежал на улицу и стал звать полицию, крича всем прохожим, что это он, именно он виновен, и что его совесть не позволяет ему жить дальше с грузом такой вины [27. С. 205–206]. Это призывание полиции – странная инверсия интерпелляционного оклика, который описан в его «Идеологии» [28. С. 31–34]. Не останавливаясь на биографии самого мыслителя и значении данного эпизода в его последующей жизни, подчеркну важность его мысли о связи чувства вины и трансформации последнего оплота личного в социальный фарс – но не в социальное пространство само по себе. Что происходит в нашей постсемейной экстимности? Ее идеологические механизмы заставляют человека жить все время в состоянии прочувствования своей «вины» перед информационными потоками. Всякий, у кого остается неискорененное перверсивной социализацией в условиях нынешней экстимности понимание истинности интимности в сфере личных отношений, должен самостоятельно осознать свою «вину» и покаяться в ней. Покаяние на публике разворачивается мелодраматичными комедиями посещений ток-шоу наподобие «Моей семьи», «Давай поженимся» и слезливыми признаниями в стиле «что-то не позволяет мне жить полной жизнью», «у меня всего (или всей) комплекс неполноценности», «я чувствую себя несовременным (-ой)» и т.п.

### Заключение

Человечество в эру *extimité* начинает забывать, что такое любовь в настоящем смысле: мы все «любим», но мало кто истинной любовью.

Неопределенность – исторический символ любви – устранена. Как говорит Жан Бодрийяр, никакой неопределенности, никакой тайны, никакого тумана истинной интимности – все предписано и прописано, как безнадежным больным. По его же словам, наше время – это эра прописного желания и неистового разлива физиологической активности [14]. Действительно, несколько щелчков мышкой, доступ к Интернету – и вот все мы в технических деталях любви подкованы не хуже Джакомо Казановы, Овидия и Ватस्याны Малланаги.

Но будет ли это любовью или ее экстимным симуляком? Создается социальная ситуация, похожая на евангельское предсказание Иисуса Христа: «по причине беззакония во многих охладеет любовь» (Мф. 24: 1).

Младен Долар отмечает, что знаком истинной интимности является «фоноцентризм» [29. С. 24]; в символическом обмене экстимности торжествует логоцентризм, окончательная победа прописного наслаждения над загадкой и тайной. «Любите» быстрее и больше, а не то вас опередят, и вы останетесь лишенными своего куска в пироге всеобщего наслаждения! Если омоложенный Мефистофелем Фауст, чувствуя физиологическую тягу ко всякой женщине, попадавшейся ему на глаза, отказывался от соблазна и боролся с собой, стремясь только к Маргарите, то он, безусловно, упустил свое – вот когнитивный коррелят постсемейной экстимности: и Маргарита бы от него никуда не делась, и он не лишился бы всех тех удовольствий, которые отверг непо-

нятно почему. Будьте все время на гребне удовольствия, не спускайтесь с пика чувственных ощущений – вот ее прагматический коррелят. По меткому замечанию Славоя Жижека, в современной экстимности действует принцип «чем больше отдаешь, тем больше должен», или, что то же самое, «чем больше у тебя желанного, тем больше его не хватает и тем сильнее жажда», или, в потребительской версии, «чем больше покупаешь, тем больше должен тратить» [30. С. 48]. С. Жижек отмечает, что в пространстве вагнеровского мира Эльза (Elsa) не может любить Лоэнгрина (Lohengrin), поскольку он открыл ей свое имя. Он не может использовать свою гендерную власть, а она не может любить, когда их чувства становятся известными всем [31. С. 243]. Так же и в современном мире постсемейной экстимности: когда сама интимность превратилась в экстимность, когда сфера частного стала сферой публичного, когда индивиду уже негде укрыться от взоров праздно глазющего Другого, любовь как онтологическая категория, как способ существования индивида в мире уходит безвозвратно, а остается симулирование любви для достижения сиюминутного наслаждения. Любовь в глобальном обществе все больше и больше начинает напоминать своего рода дозу наркотика «сомы» (soma) из «О дивного нового мира» Олдоса Хаксли или таблетку бенизола из того же фильма «Зои», которые давали эйфорию и пробуждали чувства на строго отмеренное, известное и запланированное время – не важно, на несколько недель, дней или часов.

Но не будет ли такая экстимность, симулирующая настоящую любовь, противоположна самой любви, и не просто противоположна, но и трансгрессивна по отношению к ней – любви, бессмертный девиз которой мы читаем у Шекспира, когда Джульетта говорит Ромео свои бессмертные слова: «чем больше я тебе отдаю, тем больше остается» [32. Т. 3. С. 46]?..

### Литература

1. *Lacan J.* Desire and the interpretation of desire in Hamlet // *Literature and Psychoanalysis: The Question of Reading: Otherwise* / ed. by Sh. Felman. Baltimore, 1982. P. 11–52.
2. *Lacan J.* Le Séminaire, Livre XVI. Paris, 2006. 430 p.
3. *Miller J.-A.* Extimité. Le Séminaire. Paris, 1986. 191 p.
4. *Левин-Стросс К.* Печальные тропики. М., 2010. 441 с.
5. *Левин-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 2012. 340 с.
6. *Мердок Дж.П.* Социальная структура. М., 2003. 608 с.
7. *Barry H., Schlegel A.* Measurements of adolescent sexual behavior in the standard sample of societies // *Ethnology*. 1984. Vol. 23. P. 315–329.
8. *Бодрийяр Ж.* Система вещей. М., 1999. 224 с.
9. *Августин Блаженный.* О граде Божием. Минск, 2000. 1296 с.
10. *Бауман З.* Индивидуализированное общество. М., 2002. 390 с.
11. *Foucault M.* Histoire de la sexualité. Paris, 1994. T. 1: Volonté de savoir. 248 p.
12. *Фуко М.* Ненормальные. СПб., 2005. 432 с.
13. *Jones D.* Narrative Reformulated: Storytelling in Videogames // *CEA Critic*. 2008. Vol. 70, № 3. P. 20–34.
14. *Бодрийяр Ж.* Соблазн. М., 2000. 319 с.
15. *Barthes R.* S/Z. Paris, 1970. 280 p.
16. *Кокарева М., Котовская М.* Зеркало души // *Женщина и свобода*. М., 1994. С. 326–327.
17. *Ростовская Т.К., Заярская Г.В.* Семейные установки и семейные практики в современной российской студенческой среде // *Женщина в российском обществе*. 2017. № 1. С. 75–85.
18. *Laplanche J.* Seduction, Translation, Drives. London : Institute of Contemporary Arts, 1993. 235 p.
19. *Шопенгауэр А.* Метафизика половой любви. М., 2015. 224 с.

20. Методий Патарский, смч. О пиявице, о которой говорится в книге Притчей // Св. Методий Патарский, епископ и мученик. Отец Церкви III века. Полное собрание его творений. СПб., 1877.
21. Dolar M. At first sight // Gaze and Voice as Love Objects (Series: SIC 1) / R. Saleci, S. Žižek (éds.). Durham, NC, 1996. P. 129–153.
22. Пайнз Д. Язык тела женщины. СПб., 1997. 190 с.
23. Giddens A. Runaway world: How globalization is reshaping our lives. London, 2002. 124 p.
24. Луман Н. Реальность масс-медиа. М., 2005. 256 с.
25. Рашкофф Д. Медиа-вирус: как поп-культура тайно воздействует на ваше сознание. М., 2003. 368 с.
26. Захер-Мазох Л. фон. Демонические женщины. СПб., 2008. 320 с.
27. Althusser L.P. L'avenir dure longtemps: Suivi de Les Faits. Paris, 2007. 573 p.
28. Althusser L.P. Idéologie et appareils idéologiques d'État // La Pensée. 1970. № 151. P. 6–64.
29. Dolar M. The object voice // Gaze and Voice as Love Objects (Series: SIC 1) / R. Saleci, S. Žižek (éds.). Durham, NC, 1996. P. 7–31.
30. Жижек С. Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. М., 2003. 178 с.
31. Žižek S. There Is No Sexual Relationship // Gaze and Voice as Love Objects (Series: SIC 1) / R. Saleci, S. Žižek (éds.). Durham, NC, 1996. P. 208–250.
32. Шекспир У. Ромео и Джульетта // Полное собрание сочинений : в 8 т. М., 1960.

**Konstantin S. Sharov**, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).

E-mail: const.sharov@mail.ru

*Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2019. 49. pp. 140–152.*

DOI: 10.17223/1998863X/49/14

# EXTIMACY AS A TYPE OF A SYMBOLIC EXCHANGE IN A POST-FAMILY NEOLIBERAL SOCIETY

**Keywords:** intimacy, extimacy, gender, post-family society, love simulacra.

In the article, a new situation in intimacy that is transforming in modern neoliberal societies is discussed. Developing the idea and terminology of Jacques Lacan, the author suggests referring to this new intimacy as “extimacy”. The main characteristics of extimacy as a new type of gender symbolic exchange, fundamentally anti-social and hostile to the social exchange, are described. The aim of the article is to analyse the features of extimacy as a kind of symbolic exchange in post-family neoliberal societies. The methodology used in the article is as follows: (1) a structuralist method of analysis of the historical narrative and communication; (2) a semiotic method of analysis of signs and meanings broadcast by the mass media; (3) a philosophical method of abstraction; (4) a philosophical method of analysis and synthesis; (5) psychoanalytic methods in the traditions of Jacques Lacan and Leopold von Sacher-Masoch; (6) a method of socio-philosophical analysis. It is demonstrated that extimacy as a form of symbolic exchange broadcast by the mass media, is characterised by the following components: (1) codification of nudity as a permanent simulacrum of sexuality; (2) presence of a set of semiotic and cultural practices for the involvement of intimacy in the sphere of the visually accessible space, intentionally ostentatious and purposefully demonstrated; (3) elimination of the true intimacy understood as an isolation of the private sphere from the public dimension; (4) simulation of love; (5) radical transformation of traditional gender-power relations; (6) broad involvement of the entertainment component of the mass media to broadcast stereotypes of the new system of gender statuses (mass cinema, video games, Internet entertainment websites, TV entertainment shows, social networks); (7) emergence of new gender identities associated with the visualisation and public demonstration of intimacy as well as fundamental rejection of any hint of the constancy in love relationships (voyeurs, swingers, intimate temporality representatives, supporters of the “night clubs” culture); (8) transgressive transformation of social interpellation into the interpellation of erotic desire; (9) emphasising of the extreme individualisation of society in which the only law of gender communication is the law of individual desire; (10) creation of a psychological complex of guilt in individuals who do not reproduce the strategy of extimacy, the guilt whose symbolic aspects are well described in Althusser’s terms of power and obedience. It is revealed that in the social space postmodern extimacy comes into close contact with consumerism and cultural stimulation of mass consumption in which the real relationships of love begin to be simulated, and the social institutions of family and marriage begin to be refused.

## References

1. Lacan, J. (1982) Desire and the interpretation of desire in Hamlet. In: Felman, Sh. (ed.) *Literature and Psychoanalysis: The Question of Reading: Otherwise*. Baltimore. pp. 11–52.
2. Lacan, J. (2006) *Le Séminaire, Livre XVI*. Paris: [s.n.].
3. Miller, J.-A. (1986) *Extimité. Le Séminaire*. Paris: [s.n.].
4. Lévi-Strauss, K. (2010) *Pechal'nye tropiki* [Sad tropics]. Translated from French by V.S. Eliseeva, M.B. Shchukin. Moscow: AST.
5. Lévy-Bruhl, L. (2012) *Pervobytnoe myshlenie* [Primitive thinking]. Translated from French by V.K. Nikolsky, A.V. Kissin. Moscow: Krasand.
6. Murdoch, G.P. (2003) *Sotsial'naya struktura* [Social Structure]. Moscow: [s.n.].
7. Barry, H. & Schlegel, A. (1984) Measurements of adolescent sexual behavior in the standard sample of societies. *Ethnology*. 23. pp. 315–329.
8. Baudrillard, J. (1999) *Sistema veshchey* [The System of Things]. Translated from French. Moscow: All-Russian State Library of Foreign Literature..
9. St. Augustine of Hippo. (2000) *O grade Bozhiem* [About the city of God]. Minsk: Kharvest, AST.
10. Bauman, S. (2002) *Individualizirovannoe obshchestvo* [Individualized society]. Translated from German. Moscow: Logos.
11. Foucault, M. (1994) *Histoire de la sexualité*. Vol. 1. Paris: [s.n.].
12. Foucault, M. (2005) *Nenormal'nye* [The Abnormal]. Translated from French by A.V. Shestakov. St. Petersburg: Nauka.
13. Jones, D. (2008) Narrative Reformulated: Storytelling in Videogames. *CEA Critic*. 70(3). pp. 20–34.
14. Baudrillard, J. (2000) *Soblazn* [Seduction]. Translated from French by A. Garadzha. Moscow: Ad Marginem.
15. Barthes, R. (1970) *S/Z*. Paris: [s.n.].
16. Kokareva, M. & Kotovskaya, M. (1994) *Zerkalo dushi* [The Mirror of the Soul]. In: *Zhenshchina i svoboda* [Woman and Freedom]. Moscow: Nauka. pp. 326–327.
17. Rostovskaya, T.K. & Zayarskaya, G.V. (2017) Family values and family practices among present-day Russian students. *Zhenshchina v rossiyskom obshchestve – Woman in Russian Society*. 1. pp. 75–85. (In Russian).
18. Laplanche, J. (1993) *Seduction, Translation, Drives*. London: Institute of Contemporary Arts.
19. Schopenhauer, A. (2015) *Metafizika polovoy lyubvi* [Metaphysics of Sexual Love]. Translated from German by Yu.I. Aikhenvald. Moscow: Azbuka-klassika.
20. Methodius of Patars. (1877) *Polnoe sobranie ego tvoreniy* [Complete Works]. St. Petersburg: [s.n.].
21. Dolar, M. (1996) At first sight. In: Saleci, R. & Žižek, S. (éds) *Gaze and Voice as Love Objects (Series: SIC I)*. Durham, NC. pp. 129–153.
22. Pines, D. (1997) *Yazyk tela zhenshchiny* [Body language of a woman]. Translated from English. St. Petersburg: [s.n.].
23. Giddens, A. (2002) *Runaway world: How globalization is reshaping our lives*. London: Profile.
24. Luhmann, N. (2005) *Real'nost' mass-media* [The Reality of the Media]. Translated from German. Moscow: Praxis.
25. Rushkoff, D. (2003) *Media-virus: kak pop-kul'tura tayno vozdeystvuet na vashe soznanie* [Media Virus! Hidden Agendas in Popular Culture]. Translated from English by D.S. Borisova. Moscow: Ul'tra. Kul'tura.
26. Saher-Masoch, L.von (2008) *Demonicheskie zhenshchiny* [Demonic women]. Translated from German. St. Petersburg: [s.n.].
27. Althusser, L.P., Corpet, O. & Boutang, Y.M. (2007) *L'avenir dure longtemps: Suivi de Les Faits*. Paris: Stock.
28. Althusser, L.P. (1970) Idéologie et appareils idéologiques d'État. *La Pensée*. 151. pp. 6–64.
29. Dolar, M. (1996) The object voice. In: Saleci, R. & Žižek, S. (éds) *Gaze and Voice as Love Objects (Series: SIC I)*. Durham, NC. pp. 7–31.
30. Žižek, S. (2003) *Khrupkiy Absolyut, ili Pochemu stoit borot'sya za khristianskoe nasledie* [The Fragile Absolute: Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?]. Translated from English by V.A. Mazin. Moscow: Khudozhestvennyy zhurnal.
31. Žižek, S. (1996) There Is No Sexual Relationship. In: Saleci, R. & Žižek, S. (éds) *Gaze and Voice as Love Objects (Series: SIC I)*. Durham, NC. pp. 208–250.
32. Shakespeare, W. (1960) *Polnoe sobranie sochineniy: v 8 t.* [Complete Works: In 8 vols]. Translated from English. Moscow: [s.n.].