

ОБРАЗ ТЕЛА И ЧУВСТВО ТЕЛА – ГЛАВНАЯ ОППОЗИЦИЯ ТЕЛЕСНОГО БЫТИЯ

В статье рассматривается фундаментальная оппозиция телесного бытия: образ тела и чувство тела. Обе полярности возникают как результат дискурсивного освоения телесности. Первая полярность дана во внешней рефлексии, вторая – во внутренней. Несмотря на попытку иерархизировать эти полярности, они рассматриваются как оппозиция равноправных модусов телесного бытия, на основе которой строится целостное феноменальное сознание тела.

Ключевые слова: телесность, дискурсивное тело, образ тела, чувство тела, экстернальная и интернальная рефлексия, «стадия зеркала».

D.G. Trunov

THE BODY IMAGE AND THE BODY FEELING IS A MAIN OPPOSITION OF PHENOMENAL BODY EXISTENCE

In the article fundamental opposition of phenomenal body existence is considered: the body image and the body feeling. Both polarities appear as a result of discursive body mastering. The first polarity is given by external reflection, the second – by internal reflection. Though there are attempts to create the hierarchies of these polarities, they are considered as equal oppositions of phenomenal body existence, on the base of which holistic phenomenal consciousness of the body is built.

Key words: phenomenal body existence, discursive body, the body image, the body feeling, external and internal reflections, "the mirror stage".

Слово «тело» служит для обозначения реального физического объекта, органического или неорганического, живого или неживого. «Телесность» – это феноменальный опыт телесного самобытия, это всегда живой телесный опыт, это опыт сознания своего тела. Телесность не тождественна своим объективным коррелятам, например, телу как «биологическому организму» или как «физической вещи». Феноменальное «тело» может расширять свои «естественные» границы или, напротив, не включать объективно существующие части «организма».

Существование феномена телесности обусловлено тем, что человек развивается в дискурсивной среде, в системе социокультурных знаков и значений. Однако это не означает, что «природное» тело – это естественная, а «культурное» тело – искусственная телесность, что между ними, дескать, существуют непримиримые и даже трагические противоречия. Во всех случаях мы имеем дело с дискурсивным освоением телесности, где каждый дискурс имеет свое слово о теле, где есть определенная устоявшаяся иерархия телесных дискурсов и определенная конкуренция между ними. Другими словами, любое сознание своего тела дискурсивно, а потому нет «внедискурсивных» модусов телесности. Так называемое «пре-дискурсивное тело» предстает как пра-модус телесного бытия, являющийся «материалом», которому дискурс придает ту или иную «форму», как фон, на котором осуществляется творение феномена телесности.

Итак, в своем сознании телесности человек имеет дело с дискурсивным телом, а точнее с разнообразными дискурсивными модусами телеснос-

ти. Из них два модуса – образ тела и чувство тела – составляют неразделимую и одновременно полярную пару и соответствуют двум рефлексивным позициям – экстернальной и интернальной, со стороны внешнего и со стороны внутреннего наблюдателя.

Образ тела

Образ тела – это мое тело, которое я вижу глазами Другого («тело для Другого»); это тело, которое дано мне в экстернальной рефлексии, то есть «внешней» рефлексивной, или «дистантной», позиции. Образом тела здесь называется то, что Э. Гуссерль обозначает как «Körper» [3, 143-172; цит. по: 2, 21], а В. Подорога называет «телом-объектом» [2, 23].

Главное в образе тела его предельная овнешненность. «Внешним телом» М.М. Бахтин называл тело Другого. Однако нетрудно углядеть, что образ тела – это мое тело, переживаемое мной не только как тело для Другого, но даже (!) – как тело Другого: я могу воспринимать свое тело отвлеченно, именно как тело Другого, не теряя при этом ощущение «моего тела». Кроме этого, образ тела связан с телом Другого еще потому, что ценностный канон моего образа тела, безусловно, заимствован в пластических формах Другого. Поэтому характеристику «внешнего тела» Другого, данную Бахтиным, можно смело отнести к собственному образу тела: «Внешнее тело объединено и оформлено познавательными, этическими и эстетическими категориями, совокупностью внешних зрительных и осязательных моментов, являющихся в нем пластическими и живописными ценностями» [1, 44].

В Моем образе тела пересекаются не только визуальные данные о своем теле, но и другие, например, тактильные ощущения, возникающие в момент моего прикосновения к своему собственному телу. Кроме этого, внешний образ тела, сопрягаясь с чувством тела, образует интегративное единство («мое тело»). В эти эмпирические переживания тесно вплетаются идеальные телесные конструкты и нормативы (каноны), существующие в культуре.

Чувство тела

Чувством тела назовем феноменальный модус телесности, который дан в *интернальной рефлексии*, то есть во «внутреннем» рефлексивном восприятии. Гуссерль именует этот модус «Lieb» («плоть»), а Подорога называет его «моим телом», «образом тела» и связывает его с внутридистантной позицией: «“Мое тело” есть первичный образ тела (не “сознание”, “модель” или “схема”), тела неустойчивого, меняющегося в своих экзистенциальных границах...» [2, 32]. Однако словосочетание «мое тело» кажется не совсем точным для обозначения данного феноменального модуса, поскольку понятие «моего тела» безусловно включает в себя не только *внутренние* (для себя), но и *внешние* (для Другого) представления о теле – то, что выше было обозначено как «образ тела» («тело-объект» – у Подороги). Поэтому вернее будет говорить, что «мое тело» – это интегративный модус, включающий в себя все остальные, это «четвертое тело», по классификации П. Валери [4, 926-931; цит. по: 2, 21].

Точно так же кажется не совсем удачным для обозначения «внутреннего» телесного восприятия понятие «образ тела» (Подорога), поскольку слово «образ» более подходит для зрительных переживаний, каковые характерны для внешнего восприятия тела и совершенно не характерны для «внутреннего» восприятия, в котором на первый план выступают другие типы чувствительности: проприорецептивная (кинестетическая), интерорецептивная чувствительность, контактные органы чувств (осязание, вкус), а из дистантных, пожалуй, только слух и обоняние. Поэтому понятие «образ тела» мы будем использовать в соответствии с предыдущим параграфом, а для обозначения многообразия «внутренних» переживаний и ощущений – понятие «чувство тела».

Чувство тела – это, скорее, то, что М.М. Бахтин называл «внутренним телом», подразумевая под ним тело, «восчувствованное, переживаемое изнутри», представляющее из себя «совокупность внутренних органических ощущений, потребностей и желаний, объединенных вокруг внутреннего мира», его наполняют страдания, наслаждения, страсти, удовлетворения и т.д. [1, 47]. Это тело, которое от нас неотделимо, а потому немислимо как нечто «внешнее» нам, оно «погружено во внутреннее время и не имеет ничего общего с представлением нашего тела в объективном про-

странстве-времени» [2, 14]. С чувством тела связано организмическое «Я», оно укоренено в телесности и не может существовать вне ее. Это субъективированная телесность, позволяющая мне говорить: «я реагирую», «я страдаю», «я наслаждаюсь» и пр.

Чувство тела – это сугубо «внутренняя», доступная одному лишь мне область самовосприятия. Его горизонт ограничивается, с одной стороны, возможностями моего собственного восприятия, а с другой стороны – описательными возможностями телесного дискурса. Но эта граница не ощущается мною «изнутри», я могу лишь догадываться о ней, сопоставляя между собой данные различных способов самовосприятия и свои знания. Например, я знаю, что твердой основой моего тела является костный скелет, но я не чувствую эту твердость изнутри. Я могу ощущать воздействие на костную ткань, но это воздействие ощущается как боль, а не как ощущение твердости. В этом смысле мое самовосприятие ограничено, – конечно, если брать за точку отсчета какой-либо другой способ самовосприятия или какие-либо внешние данные (знания). Однако в другом смысле – если я не выхожу за рамки какого-либо одного способа самовосприятия – мое самовосприятие бесконечно; при этом речь идет, во-первых, о том, что я *не ощущаю* каких-либо его пределов, поскольку то, что выходит за пределы данного способа самовосприятия, я просто не в состоянии воспринимать, а во-вторых, я имею *бесконечные возможности* для дифференциации и интерпретации своего внутреннего опыта.

В основе такой бесконечной возможности для аутогерменевтической активности лежит принципиальное различие и связанное с этим различием противоречие между объектом моего самовосприятия – *внутренним опытом* – и средствами его дифференциации – *языком*. Физиологическое содержание самовосприятия всегда будет выходить за пределы описывающих его языковых знаков. Сомнительно, что мой язык будет развит настолько, что я дойду до предела возможностей своего физиологического самовосприятия. Или, еще более категорично, никакое развитие моего языка не приблизит меня к пределу моего самовосприятия. В этом нет никакого умаления роли языка, это констатация принципиальной онтологической гетерогенности двух разных стихий: телесных переживаний «как таковых» и их дискурсивного оформления в нашем сознании в форме внутреннего опыта. В этом смысле горизонт самовосприятия одновременно конечен и бесконечен. С одной стороны, безусловно, есть некий физиологический предел, о котором мы знаем исключительно на основании внешних данных, а с другой стороны, этот физиологический предел, во-первых, не переживаем «изнутри», а во-вторых, он принципиально гетерогенен по отношению к определяющим его вербальным средствам самовосприятия. В

этом смысле мы имеем беспредельную возможность для разного рода самоопределений. Бесконечность герменевтики внутреннего телесного опыта имеет одновременно интенсивный (замкнутость в телесного самобытия) и экстенсивный (открытость для интерпретаций) характер.

Взаимоотношения между образом тела и чувством тела

Чувство тела и образ тела суть «птолемеевская» и «коперниковская» позиции по отношению к своему телесному бытию. Фиксация внимания на внешнем образе тела приводит к временной «потере» телесных ощущений, «выходу», «выпадению» из чувства тела. И, напротив, погружение в чувство тела «выключает» взгляд со стороны, то есть сознание образа своего тела в окружающем пространстве. Такое «отключение» внешнего взгляда (образа тела) не означает его полного исчезновения, но лишь «приглушение». В действительности экстерналиная рефлексия всегда сопутствует интернальной и наоборот; взаимоотношения между ними носят горизонтный характер: актуальное переживание чувства тела обязательно подразумевает в качестве горизонта (потенциальной интенциональности) образ тела, также как внимание на образе тела имеет в качестве сопутствующего «фона» переживание чувства тела.

Собственно говоря, при настоящем, «чистом», полностью отвлеченном от какой бы то ни было внешней рефлексии погружении в чувство тела исчезает сознание какой бы то ни было «внешней» по отношению к телу реальности: тело, «восчувствованное изнутри», более не требует объективного окружения, оно о нем не знает, как о *внешнем* по отношению к себе окружению, поскольку для этого знания необходима экстерналиная рефлексивная позиция. Такая «первичная неразличимость моего тела и мира», «дообразность внутреннего телесного чувства» [2, 13] характерна только для продуктивного тела. Здесь уже нельзя говорить о чувстве тела, поскольку здесь вообще нет тела. Сознание «внутреннего» чувства тела возникает только при появлении «внешнего» образа тела, то есть на *пересечении*, на *пороге* продуктивного тела и образа тела. Чувство тела всегда выступает в качестве оппозиции к образу тела. Эти взаимоотношения могут быть разной степени напряженности и драматизма: от мирного сосуществования до непримиримой борьбы, выражающейся, например, в сознательном («внешнем») контроле чувственной телесности и в ее прорывах.

Однако, с точки зрения феноменолога, не может быть речи о том, что внутреннее тело – это, дескать, свое, природное, «истинное» тело, а внешнее тело – чужое, навязанное, значит «лживое». Во-первых, образ тела и чувство тела существуют только в связи друг с другом, во-вторых, они оба имеют дискурсивную природу, а значит, в равной степени могут считаться «лживыми» (например, по отношению к до-дискурсивному про-

дуктивному телу) или, напротив, «истинными», поскольку в них, собственно говоря, только появляется феномен телесности.

Образ тела и чувство тела: что первично и что истинно?

Что было раньше – чувство тела или образ тела? Казалось бы, ответ прост: сначала мы чувствовали свое тело, а потом узнали о том, как оно выглядит со стороны Другого. Отсюда «напрашивается» ответ на вопрос об истинности: дескать, собственное чувство тела, безусловно, более истинно по отношению к навязанному мне образу.

В этом направлении рассуждает Подорога, когда говорит, что дискурс вносит определенный и жесткий порядок в систему телесных представлений: «Если человеческое тело и обладает редким по своему многообразию собранием степеней свободы, то объективирующие дискурсы ставят своей задачей их ограничивать и упразднять» [2, 22]. Дискурс вытесняет другие представления о собственном теле – пре-дискурсивные, «дообразные» телесные переживания – «на далекую периферию личного опыта» [2, 84]. Более того, считает Подорога, дискурсивная объективация уничтожает первоначальное единство живого тела, так что оно вообще перестает существовать [2, 21]. Когда тело становится объектом той или иной естественнонаучной стратегии, в нем не остается ничего собственно телесного; тело для своего существования должно быть «телесно пережито» [2, 22].

Таким образом, нам предлагается драматический сюжет, в котором дискурс как нечто внешнее разрушает «первичное» (а потому «истинное») чувство тела. Попробуем посмотреть на оппозицию между образом тела и чувством тела с другой стороны – прямо противоположной.

Во-первых, до появления внешнего образа тела («тела-объекта») едва ли можно обнаружить какую-либо телесность, которая описывалась бы словами «представления о собственном теле». Как уже говорилось, «чистое» чувство тела, чувство тела *само по себе* – то есть без подкрепляющего его внешнего образа тела – вообще не существует, поскольку без опоры на последнее оно не может быть отнесено к телу, оно *вне-* и *до-*телесно. Существует лишь продуктивное тело – некие спонтанные, случайные, частные и подвижные переживания, не связанные в единое смысловое целое («тело»); есть сознание *не* целостности, но тотальности, *не* единства, но поточности. Дело в том, что любое целое может существовать лишь в контексте оформляющего его окружения, поэтому никакого *целостного* чувства тела нет и *не может быть* в этих первичных переживаниях. Оно не выводимо из них, но непременно требует внешнего оформляющего *образа*. Таким образом, первые «представления о теле» впервые появляются лишь с узнаванием своего внешнего образа тела; *тогда только* и открывается то, что было названо выше «чувством тела», которое становится результатом

интеграции первичных, «до-телесных» ощущений и образа тела. Другими словами, в противоположность «естественному» ответу вернее было бы говорить о *первичности образа тела* и *вторичности чувства тела*. Отсюда речь не может идти о выделении какого-либо ценностного приоритета внешней или внутренней рефлексивной позиции, дескать, внутренне чувство тела (ощущаемое тело) более истинно по сравнению с внешним телесным образом (извне мыслимым телом) или наоборот. Здесь внутреннее и внешнее находятся в неразрывном единстве и взаимной зависимости.

Во-вторых, образность и целостность моего внутреннего телесного чувства приходят ко мне не только по мере обретения образности и целостности моего внешнего телесного самосознания, но и по мере усвоения мною соответствующего *дискурсивного инструментария* («телесного дискурса»). Действительно, нет такой сферы телесности, которая бы существовала вне-дискурсивно. Более того, – вне дискурса вообще нет телесности. Именно дискурсивная объективация впервые создает тело как особый регион самобытия. До этого вообще нельзя говорить ни о каких «телесных» переживаниях, поскольку тела в феноменологическо-дискриптивном смысле еще собственно говоря нет, оно еще не определено (не именовано, не означено и т.д.). Это позволяет усомниться в «деструктивном» воздействии объективирующего дискурса: дискурс не разрушает, а *создает* чувство тела (равно и как образ тела). Любое описание телесного опыта – в том числе «живого», «перводанного», «аутентичного» – опирается на ту или иную дискурсивную парадигму. Здесь наше мнение противоположно мнению Подороги, который пишет: «То, что я понимаю под телом, не может быть объективировано и обретается вне определенного горизонта знания» [2, 23]. Повторим: дискурсивная объективация не убивает, а вызывает к жизни тело.

Практика дискурсивной объективации телесного опыта была всегда, в том числе до возникновения естественных наук. Другое дело, что есть *разные* дискурсивные парадигмы тела: более механистические – естественнонаучные, более «животворящие» – поэтические, мифологические, космологические, религиозные. Но и здесь нельзя недооценивать «механику тела», ставить ее ниже, чем «телесную живость». Конечно, безусловная ценность мифологической объективации заключается в том, что она основывается на сравнении тела с живыми объектами, напротив, естественнонаучная объективация пользуется языком механики, физики, химии и пр. Но и та, и другая объективации в

сущности используют лишь ограниченный набор интерпретаций, что, впрочем, не мешает их сосуществованию. Я могу осознавать «механику» своего тела, иметь представления о «физиологических процессах» и одновременно испытывать живые телесные ощущения. Здесь дискурсивные концепты и живой опыт интерферируют между собой, создавая таким образом наполненную смыслом телесность. Любой новый дискурс создает новый ракурс, который в целом увеличивает богатство телесного опыта. А значит, для того чтобы обрести свое полноценное телесное существование, я должен постоянно *преодолевать* ту или иную объектную интерпретацию и творить свое дискурсивное тело, используя *многообразный арсенал* дискурсивных парадигм.

Итоги

Телесное бытие в соответствии с двумя рефлексивными позициями – экстеральной и интернальной, со стороны внешнего и со стороны внутреннего наблюдателя – делится на два модуса телесности: «образ тела» и «чувство тела», «тело-объект» и «тело-плоть» (Гуссерль), «внутреннее» и «внешнее» тело (Бахтин). Причем «образ тела» первичен по отношению к «чувству тела». Первые «представления о теле» впервые появляются лишь с узнаванием своего внешнего образа тела; тогда только и открывается то, что было названо «чувством тела», которое становится результатом интеграции первичных, «до-телесных» ощущений с обретенным на «стадии зеркала» (Лакан) образа тела. В результате человек имеет «свое тело» – совокупное переживание собственного тела, своего телесного бытия, которое интегрирует все остальные модусы телесного существования в «номатическое единство».

Литература

1. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979.
2. Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. – М.: Ad Marginem, 1995.
3. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phanomenologie und Phanomenologischen Philosophie. Zweites Buch, Hague, 1969.
4. Valery P. Reflexions simples sur le corps. – in: Valery P. Œuvres, t. I. P., 1957.

Literature

1. Bachtin M.M. Aesthetics of the verbal creative activity. – Moscow: Iskustvo, 1979.
2. Podoroga V.A. Phenomenology of the body. Introduction in the philosophical anthropology. – M., 1995.
3. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phanomenologie und Phanomenologischen Philosophie. Zweites Buch, Hague, 1969.
4. Valery P. Reflexions simples sur le corps. – in: Valery P. Œuvres, t. I. P., 1957.

Сведения об авторе

Трунов Дмитрий Геннадьевич – канд. филос. наук, доцент Пермского государственного университета, философско-социологический факультет, г. Пермь, e-mail: trunoff@hotmail.ru

Data on author

Trunov Dmitriy Gennadievich – candidate of the philosophical sciences, assistant professor of the Perm State University, philosophical-sociological faculty, Perm, e-mail: trunoff@hotmail.ru

ПОНЯТИЕ «ПЕРЕХОДНАЯ ЭПОХА» КАК РЕФЛЕКСИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Данная статья поднимает вопросы, связанные с пониманием проблем переходной эпохи. Переходные эпохи являются эпохами рефлексии исторического пути, приводят к пониманию тех процессов, которые шли в обществе, но были не явленными, не понятыми. Лишь на выходе из эпохи становится понятна историческая правда о достижениях данной эпохи. Такое видение исторической эпохи привлекает исследователей, дает возможность выстроить философию данного периода.

Ключевые слова: переходная эпоха, исторический процесс, рефлексия, культура, цивилизация.

N.B. Burykina

CONCEPT «A TRANSITIVE EPOCH» AS A REFLEXION OF HISTORICAL PROCESS

This article raises questions of the transitional period. Transitional periods are epochs of the reflection of the historical way and lead to understanding those processes which occurred in the society but were not clear. The historical truth about all achievements of this period becomes clear only when this period comes to the end. Such a glance on the historical period attracts investigators because it gives them the chance to make the philosophy of this period.

Key words: the transitional period, the reflection of the historical way, culture, civilization.

Прежде чем дать характеристику переходной эпохи как рефлексии исторического процесса, необходимо привести основания, на которых строится теория переходности в этой статье:

1) история и исторический процесс обычно рассматриваются с позиции эволюции, но эволюционная теория, рожденная в XIX веке вместе с дарвинизмом и в результате исследований первобытности, рассматривает становление и развитие человека с биологической позиции. Мы же выделяем его духовную составляющую и рассматриваем человека с позиции его духовного становления и развития;

2) выделяя духовный элемент развития человека, исторический процесс мы рассматриваем, вводя понятия *культура* и *цивилизация*.

В философии истории мы отмечаем разные тенденции в подходах и использовании понятий «цивилизация» и «культура». А.А. Пелипенко и И.Г. Яковенко [20] считают, что соотношение понятий *культура* и *цивилизация* является болезненным вопросом, так как сложившееся положение с этими терминами сформировалось под влиянием двух тенденций:

- в *немецкой тенденции*, возникшей под влиянием идей О. Шпенглера, Ф. Тенниса, а затем Г. Маркузе, противопоставляются *культура* и *цивилизация*: к культуре относят формы духовной, творческой деятельности, а к цивилизации – рутинной, репродуктивной, прагматической. Такой подход к культуре авторы называют *зауженным*;

- *англо-французская тенденция*, которая считает эти два термина взаимозаменяющимися, и нет никакого различия в них. Но авторы, соглашаясь с такой трактовкой терминов, допускают компромисс и с первой трактовкой.

В.Д. Исаев считает, что «различать цивилизацию и культуру принято во франкоязычных стра-

нах, а также в России. ...В английском языке попросту не существует принципиального различия между «culture» и «civilization». В англосаксонской системе ценностей эти понятия не различаются из-за прагматичности, преобладающей в их ментальности. «Между тем как европейской традиции, идущей от России, от Достоевского до философов Серебряного века, свойственно отрицание за культурой каких бы то ни было признаков прагматичности. Культура – вдохновение, а вдохновение, как говорил поэт, не продается, а значит, не имеет цены» [12, 28]. Русская философская мысль в лице Н. Бердяева противопоставляет понятия *культура* и *цивилизация*.

Итак, *культура* и *цивилизация* – это два разных состояния общества, которые едины в своей одновременности, но один из компонентов превалирует над другим. «Культура» в своей основе происходит от слова «культ», что несет в себе религиозное содержание; слово же «цивилизация» имеет более светское назначение и берет начало от «civilis», определяющего качества «гражданина» как «городского жителя». В древневосточную, древнегреческую, средневековую эпохи преобладало духовное, религиозное состояние общества – культура; в римской, нововременной эпохах преобладала цивилизация – материальные блага и интересы вышли на первый план.

В философии истории концепция истории как культуры разработана особенно подробно, но не введена практика рассматривать исторические процессы, события с этой позиции. В своей работе «О Граде божьем» А. Блаженный [4] говорит о жизни по духу, о жизни праведников. Эта духовная жизнь составляет содержание истории как культуры.

Для М. Ж. А. Кондорсе история имеет ведущую составляющую в историческом процессе в