



DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu7.2016.4.2>

УДК 130.2

ББК 87.000.4

ОТЧУЖДЕННЫЕ ТЕЛА: ТРАКТОВКА КОНЦЕПТА ТЕЛЕСНОСТИ В ПОСТМОДЕРНИЗМЕ

Андрей Иванович Макаров

Доктор философских наук, доцент,
профессор кафедры философии,
Волгоградский государственный университет
andre.mak@mail.ru, socphil@volsu.ru
просп. Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация

Анастасия Александровна Торопова

Аспирант кафедры философии,
Волгоградский государственный университет
ya-est-atanasija@yandex.ru, socphil@volsu.ru
просп. Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация

Аннотация. В статье рассматриваются современные концепции телесности, в которых затрагивается тема отчуждения современного человека от собственного тела. Актуальность темы заключается в том, чтобы дать новый разворот традиционной проблеме отношений человеческой души и тела исходя не из онтологических оснований, а из социокультурных. Дается авторское определение понятия телесности. Телесность понимается как структура, состоящая из трех топосов – природного «тела» индивидуума, тела как индивидуального искусственного конструкта и коллективного тела как социокультурной целостности. В ходе работы проанализированы концепции телесности ведущих постмодернистских философов – Фуко, Агамбена, Нанси, Слотердайка. Выявлены те социальные институты, которые воздействуют на формирование современного человека, отчужденного от своего тела, – институты здравоохранения, образования, права, экономики, науки. Особенность постмодернистской мысли состоит в отказе от устойчивых представлений о теле и формировании нового образа тела – тела как потока, принципиально неустойчивого и не способного быть зафиксированным. Учитывая их идеи, мы выдвигаем гипотезу, что, если человек остается наедине со своей физической реальностью, он отсекает символический план телесного, который необходим для преодоления отчуждения тела.

Ключевые слова: современная философия, телесность, Фуко, Нанси, Агамбен, Слотердайк, отчуждение.

До сих пор в литературе нет устойчивой дефиниции телесности. Одни определяют телесность с помощью динамических категорий: через «движения, жесты, поведенческие и физиологические паттерны, перцептивные и другие акты, через начатки актов, едва уло-

вимые побудительные движения и т. д.» [27, с. 167]. Другие определяют телесность, акцентируя внимание на надприродном аспекте тела [4, с. 305–323]. В.А. Подорога, употребляя понятия телесности и плоти как синонимы, указывает на то, что понятие телесности

относится к реальному человеческому телу, оно функционально необходимо для фиксации смысла, порождаемого через касание: «Плоть – это не тело, плоть – это “клеевая прослойка” (Сартр) между двумя телами, образующаяся в результате обмена касаниями, как если бы она могла инкарнировать одну плоть в другую. Плоть проступает на поверхности тела, или, если быть определеннее, плотью можно назвать состояние тела, когда она проступает на собственной поверхности» [18, с. 43–44]. Постмодернистская литература активно использует концепт телесности для обозначения своего поворота к тем областям, которые игнорировались классической философией.

Общим для всех определений является представление о том, что «телесность» по объему гораздо шире понятия «тело». Мы с этим согласны и предлагаем следующую дефиницию: *телесность – это искусственно созданная система отношений между плотью и наносимыми на нее знаками культуры*. В данном случае мы считаем наиболее важным то обстоятельство, что человеческая плоть, или «природное тело», с самого начала появления культуры подвергалась и продолжает подвергаться до сих пор воздействию искусственных средств. Цель этих манипуляций – конструирование особого «надприродного тела», этой второй кожи человека. Об этом прямо свидетельствует автор Книги Бытия: «Бог по грехопадению первых людей по состраданию к ним “одел их... в одежды кожаные”» (Быт. 3, 21). Не случайно, по мнению Григория Нисского, эта строка о «кожаных ризах» указывает на факт, что кожа человека не является его естественной составляющей. Свою кожу человек всегда стремился покрыть искусственным слом знаков, о чем свидетельствуют многочисленные этнографические исследования архаичных племен [7; 8, с. 78–88; 11; 26]. Таким образом, тело человека – это местоположение символа.

Почему возникает и становится культурной универсалией система, состоящая из материи и знаков и называемая нами телесностью? Потому что человеку очень страшно быть голым. Не стыдно (стыд всегда вторичен страху смерти: что такое стыд как не

страх социальной смерти. – *Авт.*), а именно страшно, ибо быть голым значит стать беззащитным перед природой (фюзис), дать себя ей поглотить. В этом смысле очень показательно кажущееся на первый взгляд тавтологичным библейское выражение «оголеть наготу свою» (Исаия 47, 3), означающее, что можно быть обнаженным (без одежды), но при этом не быть голым; и можно стать *совсем голым*. Интересно, что «голый» и «наглый» этимологически близки [22, с. 94]. Оголить свою наготу (то есть плоть) значит стать диким, сбросившим все знаки культурности. Стать голым значит слиться с природой, но платой за это будет выход из общественного тела и, как следствие, – одиночество, «кастрация» во фрейдистском смысле¹.

Итак, голый человек на голой земле – двойное проклятие культуры. Лишиться знаков на коже, лишиться искусственного тела – значит утратить идентичность. *Телесность – это структура трех топосов – плоти (природного «тела» индивидуума), тела (индивидуального искусственного конструкта, возникающего после воздействия на плоть искусственных средств культуры) и коллективного тела (социокультурной целостности, виртуально присутствующей в сознании в качестве нормативного и регламентирующего текста и образа образцового индивидуального тела)*.

Если телесность – это неотъемлемая составляющая любой человеческой идентичности, то понятно, насколько травматична была картезианская модель телесности человека, основанная на идее дуализма души и тела. Тело у Декарта – это только плоть, игра физиологических соков и духов-газов, мешок со слизью и костями. Образ души как мыслящей субстанции, идея когитальности человеческого существа не могли компенсировать древнего ужаса европейского духа перед «обнажением наготы» плоти. Поэтому на рубеже XIX–XX вв. многие мыслители заявили о необходимости вернуть лишенному тела европейскому человеку неотчужденное восприятие собственной телесности, яркие переживания единства индивида и социального тела. Люди захотели и отчасти смогли вернуться в оргиастические переживания своей и чужой телесности [3, с. 7–22]. Для этого были построены стадионы и придуманы

пляжи для загара, возникла поп-культура и мода на татуировки и т. д. и т. п.

Как же связаны эти культурные артефакты, генерирующие телесность особого типа, и самая влиятельная для философии культуры XX в. категория «отчуждение»? Анализ теорий отчуждения позволяет рассматривать специфику современной телесности не в качестве результата деятельности только внешних по отношению к телу факторов, а как следствие функционирования европейской идеологии вполне определенного типа (идеологии «расщепленного субъекта с отчужденной телесностью»).

Удивительно, но еще соматически ориентированные древние греки начали трактовать индивидуальное тело как помеху для мыслительной деятельности [17, с. 70–80]. Платон в диалоге «Федон» поет осанну человеческой душе, припечатав индивидуальное человеческое тело как начало пассивное, претерпевающее. Вслед за софистами Платон говорит о том, что знание, получаемое нами «телесно» (с помощью органов чувств), является знанием относительным. Поэтому, когда душа находится под влиянием тела, она оказывается не способна размышлять, будучи вынуждена познавать низменным способом – миметически, – влечения тела к телесным же вещам эмпирического мира. Знаменитая платоническая диада «*сома* (“*swma*”) – *сема* (“*shma*”)», или «*тело – тюрьма*», привела философскую мысль к утверждению отчуждения человека от собственного тела. «Тело – это тюрьма для души»: тело облакает и ослепляет душу и поэтому надо их расщепить и «тут уж ни прибавить, ни убавить ни буквы», – говорит платоновский Сократ [16, с. 613–682]. Если тело – это тюрьма, которая облакает и ослепляет душу, то, следовательно, их надо расщепить. «Теория расщепленного субъекта» – это центральная теория всей европейской философии XX века [6].

Отчуждение – довольно перегруженное смыслами понятие. Мы дадим ему следующее операциональное определение: это процесс, в ходе которого субъект превращается в объект внешнего воздействия. Оно опирается на идею М.К. Мамардашвили, который дает широкое определение отчуждения: «Быть отчужденным – это находиться под

законом другого и возвращаться к себе в качестве другого, чтобы командовать собой» [10, с. 149–204]. Для нас важно, что данные определения совпадают с пониманием этого понятия М. Фуко, Дж. Агамбенем, Ж.-Л. Нанси и П. Слотердайком – философами, тексты которых мы проанализировали на предмет их отношения к проблеме социальной природы телесности человека.

Тело приобретает признаки отчужденности от своего носителя в результате упрощения его образа, функционирующего в общественном и индивидуальном сознании. Этот процесс обусловлен властными проектами конструирования телесности, основанными на принципе упрощения образа тела, как своего, так и тела Другого. Назовем некоторые сферы обитания этих властных субъектов – образование, мода, медицина, экономика и спорт. Рассмотрим деятельность этих субъектов, провоцирующих процесс отчуждения человека от своего тела, своей телесности.

М. Фуко обнаруживает ряд причин, которые привели к отчуждению современного человека от своего тела. Фуко находит и описывает место и время, где впервые возникает теоретическая программа по отчуждению тела – это Новое время. Новое время порождает новый тип власти через введение идеи нормативности. Эта идея позволила отказаться от публичной казни как способа уничтожения тела и задаться целью его перевоспитания. Идея нормы обуславливает отношения между телом и душой: «Власть не может воздействовать на тело напрямую, не поражая его, поэтому она находит посредника. Роль такового играет душа, представляющая собой коррелят тела, его искусственного “двойника”» [21, с. 32].

По мнению Фуко, важно было сформировать именно самостоятельное представление о нормативном и ненормативном, которое регулировалось бы автономным индивидом: «Посредством техники исправления стремятся восстановить не столько правового субъекта, захваченного фундаментальными интересами социального договора, сколько покорного субъекта, индивида, подчиненного привычкам, правилам, приказам, власти, которая постоянно отправляется вокруг него и над ним и которой он должен позволить автоматически действовать в себе самом» [24, с. 189].

Изначально эта идея затронула область плоти, физического тела. «Как в XVII, так и в XVIII веке возникают техники власти, которые в основном были ориентированы на тело, индивидуальное тело. Имеются в виду все процедуры, с помощью которых обеспечивалось пространственное распределение индивидуальных тел (их разделение, выравнивание, установление их серийности и контроля над ними) и всей системы наблюдения за ними» [25, с. 255]. Эта идея постепенно распространялась на иные социальные явления: «Новые технологии власти создавались постепенно и непреднамеренно сразу в разных сферах общественной жизни. Одной из важнейших технологий власти была “дисциплинарная власть”» [23, с. 13].

В Новое время власть занялась конструированием диады нормативная/маргинальная телесность. Идеи нормы и патологии создают искусственную оптическую сетку рассмотрения телесности, сводящую разнообразие человеческих тел до обобществленных форм социальности. Устанавливая контроль в сфере повседневности, в первую очередь интимной (сфере сексуальных практик), власть конструирует телесность с помощью установления границ дозволенного. Этот концепт автоматически производит выражение «недозволенный отступ за границы» и следующее понятие «маргинальное тело». Именно пресловутое «маргинальное тело» становится центральным отправным пунктом для современного проекта нового типа телесности. Фуко демонстрирует несовместимость природы и желаний тела с жесткими общественными нормами. Телесность, свойственная для образа «маргинального тела», имплицитно содержит в себе семена аморального, девиантного, патологического отношения людей к телу, к желаниям его плоти. Это причина отказа от собственной сексуальности, то есть отчуждения тела от сознания его носителя. Другими словами, Фуко описывает картезианскую по своей сути идеологию расщепленного субъекта, добавляя туда нормативную идею элиминации сексуализированного тела из социальных практик.

Фуко ищет способ снова присвоить себе телесность, вернуть «живое» тело через культивирование субъективации. Он полагает, что

современный человек способен обратно присвоить собственное тело благодаря реконструкции и освоению особых телесных практик античной и средневековой культур, в которых тело и душа символически неразрывны, как сказал бы А.Ф. Лосев, когда их единство мыслится через идею пластичности [9, с. 53–54]. Такие техники Фуко называет «техниками себя», позволяющими формировать индивидуальное тело. Однако следует заметить, что в Античности и Средневековье гармоничная телесность устанавливалась через символическую связь индивидуального и коллективного тела как единичного и общего. А это требует вовсе не субъективированного, а символического типа сознания, что становится невозможным в культуре постмодернизма, и, в частности, является неприемлемым и для самого Фуко. Этот способ возвращения гармоничной телесности остается актуальным для сообщества, в котором сохраняется символическое измерение, например, для религиозного.

Джорджо Агамбен, последователь Фуко, вводит религиозный дискурс для критики современной политики и экономики. Стоит ли за этим дискурсом религиозное сознание, имеющее выход на символический план бытия, или это всего лишь специфическая постмодернистская стилистика? Агамбен, как и Фуко, усматривает причину отчуждения тела в экономическом и политическом строе современного мира. В эссе «Нагота» Агамбен пишет, что изначально Адам и Ева обладали некими райскими телами, будучи одетыми в «божественную благодать» [2, с. 94–97]. Как мы уже отмечали, это не оригинальная мысль Агамбена, она традиционна для греческого богословия и христианской неоплатонической традиции [13, с. 50–55]. Лишившись божественной благодати как покрова, люди надели на себя иной, материальный, покров – одежду. Из этого хорошо известного библейского сюжета Агамбен делает два важных вывода. Первый: тело почти никогда не равно самому себе. Оно всегда носит одежду, являющуюся продолжением тела. И в зависимости от ее качеств телесность наделяется особой спецификой. И второй момент связан с трактовкой термина «благодать». Христианский термин

«благодать» у Агамбена преобразуется в философский концепт. Слово «благодать» переводится с древнегреческого как *χαρις* (карис), «добровольное незаслуженное покровительство». В христианстве благодать как дар ниспосылается исключительно Богом. Агамбен шире интерпретирует явление благодати: в современной культуре новые субъекты благодати предлагают свое «одеяние», формирующее особые телесные качества индивида и общества. Например, реклама дарит несовершенному человеческому телу новый усовершенствованный покров. Она формирует телесность современного человека в качестве «любого» тела, тела для любого. «В двадцатые годы, когда в процессе капиталистической коммерциализации начало активно участвовать человеческое тело, даже те, кто был критически настроен в отношении подобного явления, не могли не увидеть здесь нечто позитивное» [1, с. 47–48]. Телесность, генерируемая рекламой, способствовала снятию аскетической установки по отношению к телу и формированию образа «потребляющего тела» – человека, получающего удовольствие от расширенного потребления. Как и Фуко, Агамбен смотрит довольно пессимистично и на современный тип общества, и на появление в его недрах этой новой телесности. Казалось бы, тело освободилось от религиозной телесности, и теперь социальное тело не противостоит потокам желаний индивидуального «потребляющего тела». Тело индивида может стать «любым телом». Но, когда тело стало «любим», человек не обрел счастья, так как оно заключено в уникальности. Теперь тело – «это не божественный образ, но и не форма живого – тело стало теперь воистину *любимым*» [1, с. 48]. Став равным самому себе, тело человека теперь не претендует стать чем-то большим: «Теперь человеческое тело не походит больше ни на Бога, ни на тело животных, но – лишь на другие человеческие тела» [1, с. 49].

Агамбен противопоставляет телу любого тела уникальное. Уникальное тело, возвращенное в сложной символической системе, включено в «вертикальные связи» с миром трансцендентного. Только так возможно осуществлять трансгрессию. Проблема в том, что современное тело, став любимым, оказалось онто-

логически не-региональным. Понятия философии Агамбена способны быть взаимосвязаны оригинально и регионально [5, с. 292].

Современному человеку остается один вид благодати – инструментальный, или технический, который дарует ему только материальный покров: «Существует только одежда, пришедшая к нам из моды, то есть нечто среднее между плотью и тканью, природой и благодатью. Мода – это светское наследие теологии одежды, коммерческая секуляризация райского безгреховного бытия» [2, с. 124]. Горизонтально и демократически ориентированное современное тело закрыло для себя метафизический план. В этом смысле для Агамбена подлинность существования тела заключается в его способности быть символом, проводником метафизических идей в физических мир. Агамбен говорит о довольно вычурной возможности обрести подлинную телесность, увидев тело-как-нагое, что возможно в случае снятия всякого облачения – божественного, культурного, символического. Мы считаем эту мысль вычурной по той причине, что она, по сути, взята из мистического богословия (см. нашу интерпретацию библейского выражения «обнажить наготу свою». – *Авт.*), но трактуется реалистически. Согласно Агамбену, тело-как-нагое было явлено дважды в истории: когда, утратив «одеяние славы», первые люди осознали свою наготу дважды. «Грех лишает их именно этой сверхъестественной одежды, и они, обнажившись, вынуждены сначала прикрыться самодельной набедренной повязкой из листьев смоковницы (“и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания”), а затем, в момент изгнания из Рая, надеть шкуры животных, приготовленные для них Господом» [2, с. 94]. Реалистическая трактовка религиозной символической системы лишает человека возможности вырваться за пределы «горизонтальных связей» и преодолеть возникшее отчуждение тела.

Совершенно иной способ предлагает современный мыслитель Жан-Люк Нанси. В отличие от Агамбена, вводящего избыточную символичность при описании состояния современного человека, Нанси заявляет о желании помыслить тело само по себе, вне культурного бэкграунда.

Нанси, как Агамбен и Фуко, констатирует факт отчуждения тела в современной культуре. История Запада для Нанси – это история прогрессирующего отчуждения тела. В результате отчуждение господствует на всех уровнях общества: на индивидуальном уровне оно выражается во фрагментарности восприятия собственного тела и в отсутствии иного опыта – переживания тела в его целостности; на уровне социальных институтов человеческое тело воспринимается как инструмент общественных отношений; на интеллектуальном уровне, начиная с философии Платона, тело воспринимается в качестве противоположности ментальному началу, как помеха в гносеологических процессах. Европейское мышление сконструировало образ тела в качестве чужого другого: «"Тело", со всей непреложностью ставшее названием Чужого, – вот какую мысль мы довели до конца. Я говорю это без иронии, не принижая Запада. Скорее, я боюсь недооценить крайности этого мышления, силу отторжения, в нем заложенную, и необходимость его преодолеть» [12, с. 30].

Современное тело стало тотально отчужденным из-за его перегруженности знаками, символами, метафорами. Они создают симуляцию тела, это приводит к тому, что «вокруг тела разворачивается настоящая паника – сексуальная, спортивная, модельная – обусловленная именно исчезновением тела и избытком средств его симуляции» [28, с. 13]. Тело – предмет критики философа. Нанси желает помыслить «не знаки, не образы, не шифры тела» [12, с. 31], а само «живое» тело. Работа «Corpus» посвящена вопросу: как преодолеть отчуждение тела и помыслить его как «живое»? Причисляя себя к постструктуралистской традиции, Нанси видит причину такого отчуждения в европейском логоцентризме, порожденном опять же картезианским духом всеобщности абстрактного идеала научности, перенесенного на всю жизнь, на практики жизнеобеспечения человеческого существа. По его мнению, европейский человек склонен отождествлять нетождественное, прибавляясь в том числе от случайности телесных проявлений.

В отличие от Агамбена Нанси ставит перед собой задачу помыслить тело феноме-

нологически – как вещь, не определяя ее через значения, не присущие ей (метафоры, знаки, образы, символы). Он трактует спор о первичности сущности и существования так: существование протекает в отсутствии сущности. У человека и его тела нет сущности, они никогда не тождественны самим себе, они вечно текут как перманентно становящиеся образы. Это относится и к пониманию телесности, которая не задана раз и навсегда, а предстает в качестве постоянной непрерывной трансформации.

Процесс мышления тела требует наличия подходящего языка, понятийного аппарата, способного схватить и удержать предмет исследования. По сути, язык, используемый Нанси, – это попытка обновить дискурс о теле. Язык, применяемый европейской культурой для описания ментального, не подходит для тела: «Тело вовсе не глупо и не немощно. К нему должны быть применены иные категории силы и мысли» [12, с. 36]. Для поддержки своей концепции текучей телесности Нанси вводит концепт, который станет центральным для понимания механизмов проектирования телесности – «показ» («exposition») и различные его вариации, например, «быть показанным» («to be exposed»). Поскольку у тела нет сущности, значит, оно рационально не схватывается. Тело конструируется через касание тел, через ощущения – так тело конструируется само собой. Из этого следует, что живое тело можно воспринять лишь в живом непосредственном акте тактильной коммуникации. Любое выстраивание образа тела, попытка описания его, приводит к затемнению подлинного видения телесности.

В этих рассуждениях Нанси не учитывает тот момент, что тело существует не только в непосредственной коммуникации, но и в пространстве обитания. У тела есть жилище, на что указывает другой современный философ – Петер Слотердаик.

Слотердаик, как и его предшественники, критикует идеологию Просвещения. Эта идеология, по его мнению, повинна в том, что она привела к разрушению среды обитания человека, сфер его жизни. Сфера – это концепт Слотердайка, близкий по значению к слову «ойкос» (жилище, дом). Сферы Слотердайка человека размерны, это обжитый космос

[19]. Слотердаик выделяет в космосе человека уровни микросферы и макросферы, порожденные двумя фундаментальными открытиями – техниками кругосветного путешествия и вскрытия человека. Вскрытие привело к знанию анатомии, что не могло не отразиться на проектах конструирования телесности. Для Слотердайка важен концепт тела как дополнение идеи пространства идеи бытия-в-мире Хайдеггера [15, с. 124–125]. Тело – это чувствующий орган, воспринимающий мир и сообщающийся с ним. Тело – это ядро, вокруг которого образуются сферы.

Ойкос стал разрушаться, когда человек понял, что на самом деле он живет в нечеловеческоразмерной реальности. Последующие открытия – микроскоп, телескоп, микро- и макрофотографии – лишь подтвердили эту страшную по своим последствиям мысль, означающую, что человек не способен адекватно осмыслить поступающую к нему информацию. Его глаза уже не связаны напрямую с разумом, они не способны обрабатывать всю информацию, увиденную человеческим глазом с помощью техники. Это знание о теле и мире послужило отчуждающим фактором. «Благодаря своим исследованиям и в результате развития собственного сознания человек превратился в космического идиота; он сам обрек себя на изгнание и сам лишил себя извечной защищенности внутри сотворенных им же самим пузырей иллюзии, погружившись в бессмысленное, чуждое, никак от него не зависящее. С помощью своего упорно продолжающего поиски интеллекта свободное животное изнутри сорвало крышу со своего старого дома» [20, с. 19]. Европейская наука и ее методы познания привели к отчуждению человека от самого себя, собственного тела, сообщества. «Вследствие разрушения этой сферы, человеческое бытие-в-мире становится проблематичным: открытость бесконечному и бездушному космосу, по мнению Слотердайка, требует от человечества начать работу по созданию искусственной сферы, собственного окружающего мира» [14, с. 6].

Критерием неотчужденности тела является чувство защищенности. Раньше такую защиту давала символическая реальность, вписывающая тело в сферу родственных свя-

зей, коллектива, империи, отечества и прочих сред. Современный человек обеспечивает чувство защищенности за счет погружения в современный медикалистский миф, интегрированный в идеологию техницизма. Забота о физическом теле позволяет чувствовать себя защищенным наукой и медициной. «Лишь в этом контексте становится понятен эксцессивный интерес людей современной эпохи к собственному “здоровью”... современное настойчивое внимание к основанию здоровья (в философском поле впервые продуманному Шопенгауэром. – *Авт.*) инициировано в высшей степени понятным импульсом. На чем, если не на предполагаемом внутреннем биологическом фундаменте, должен основываться поиск моего личного своеобразия, более того, поиск ядра, неотчуждаемо мне принадлежащего?» [20, с. 195–196].

Но это чувство безопасности иллюзорно, считает Слотердаик и приводит факты: с каждым годом при лечении болезней появляются сотни новых болезней, неизвестных медицине [20, с. 198–199]. Медикалистская забота о теле снижает его иммунитет, то есть буквально: тело не распознает в себе чужое и свое. Это некое «толерантное тело».

Медикалистское видение телесности отчуждает человека от собственного тела, делая его все более монструозным и неподконтрольным. Слотердаик в этом вопросе приходит к той же мысли, что и Нанси: европейское сознание формирует образ тела в качестве Чужого. И то, что об этом Чужом принято заботиться, не упраздняет его одиночества, собственного отчуждению.

Итак, по Слотердайку, символическое восприятие тела сменяется физиологическим. Границы тела становятся исключительно границами собственного тела. Человек заботится о теле с помощью медицины и гигиены и в этом уходе тщетно пытается вернуть себе ощущение безопасности. Отчуждение от тела возникает в случае упрощения телесного образа. Это приводит, во-первых, к формированию образа тела как инструмента для решения ограниченного числа задач. И, во-вторых, отчуждение тела возникает, когда человек, отделяя сознание от тела и воспринимая тело как вещь, отдает его в пользование другим: моде, медицине, спорту,

производству. Тело становится нормативным в контексте социальных отношений и отчужденным от личностного бытия самого человека. Отчуждение возникает вследствие несовпадения индивидуального и коллективного. Философы XX столетия занимались поиском такого культурного кода, который был бы способен восстановить связь между коллективным и индивидуальным телами как между общим и единичным.

Если Нанси видит переизбыток символического в телесности, то Слотердаик считает, что телесность не включает в себя отныне символический слой существования человека. Человек остается наедине со своей физической реальностью, отрезая не только макросферу, но и лишая возможности подлинного контакта с Другим, о котором говорит Нанси.

Рассмотренные выше авторы, так или иначе принадлежащие к постмодернистской традиции, критикуя идеологию Просвещения, приходят к общему выводу. Они обращают внимание, что идеология Просвещения лишила тело символического измерения. Оно стало телом-вещью, наделенным исключительно инструментальной функцией. До сих пор тело рассматривается в качестве объекта различных манипуляций как отдельного индивида, так и социальных институтов, что свидетельствует об отчуждении от тела в современном мире.

Преодолеть отчуждение может возвращение символического, но оно просто не способно конституироваться в силу нечеловеко-размерного масштаба потока информации, генерируемой культурой, в связи с естественно-научными исследованиями человека. Приходится конструировать такой образ тела, который бы позволил вместить невместимое. Человеческое тело, препарированное техническими устройствами и осмысленное как плоть-мясо само по себе, монструозно. Поэтому стратегия постмодернистской мысли состоит в отказе от консервации понятия телесности и формировании нового образа тела как потока, неустойчивого и не способного быть зафиксированным.

Тем не менее отказ от попытки дать определение телу не приводит к запрету рассматривать телесность как систему отноше-

ний между плотью, индивидуальным и социальным телами, что мы сделали ранее. Отношения учитывают уникальность связей между элементами, что позволяет найти компромисс между строгой фиксацией понятия и радикальным отказом от определения.

Будучи инвариантом человеческой идентичности, гармоничная телесность является условием преодоления отчуждения человека от собственного тела. Конструирование приемлемого образа телесности – вот задача современной философии культуры и техники.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ Английское «to unman» означает «оголеть», «кастрировать» и «оставлять без людей».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Агамбен, Дж. Грядущее сообщество / Дж. Агамбен. – М. : Три квадрата, 2008. – 144 с.
2. Агамбен, Дж. Нагота / Дж. Агамбен. – М. : Грюндриссе, 2014. – 204 с.
3. Бодрийяр, Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр. – М. : Добросвет, 2000. – 258 с.
4. Быховская, И. М. Физическая (соматическая) культура / И. М. Быховская // Морфология культуры. Структура и динамика. – М. : Наука, 1994. – С. 305–323.
5. Евстропов, М. Н. «Любое»: онтологический маньеризм Джорджо Агамбена / М. Н. Евстропов // Вестник КрасГАУ. – 2014. – № 12. – С. 291–296.
6. Ильин, А. Н. Субъект в пространстве философии постмодернизма / А. Н. Ильин // Знание. Понимание. Умение. – 2010. – № 1. – Электрон. текстовые дан. – Режим доступа: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/1/Ilyin_Subject/ (дата обращения: 20.10.2016). – Загл. с экрана.
7. Крейдлин, Г. Е. Невербальная семиотика. Язык тела и естественный язык / Г. Е. Крейдлин. – М. : Новое лит. обозрение, 2002. – 581 с.
8. Леви-Стросс, К. Печальные тропики / К. Леви-Стросс. – М. : Мысль, 1984. – 220 с.
9. Лосев, А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1993. – 962 с.
10. Мамардашвили, М. К. Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра / М. К. Мамардашвили // Современный экзистенциализм: критические очерки. – М. : Мысль, 1966. – С. 149–204.

11. Медникова, М. Б. Неизгладимые знаки: татуировка как исторический источник / М. Б. Медникова. – М. : Языки славянской культуры, 2007. – 216 с.
12. Нанси, Ж.-Л. *Corpus* / Ж.-Л. Нанси. – М. : Ad Marginem, 1999. – 255 с.
13. Неллас, П. Обожение. Основы и перспективы православной антропологии / П. Неллас. – М. : Никея, 2011. – 304 с.
14. Петров, К. А. Постметафизическая философия Петера Слотердайка / К. А. Петров. – М. : Русайнс, 2015. – 124 с.
15. Петров, К. А. Субъект, человек, телесность в философии Петера Слотердайка / К. А. Петров // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7, Философия. Социология и социальные технологии. – 2013. – № 1. – С. 124–127.
16. Платон. Кратил / Платон // Собр. соч. : в 4 т. – М. : Мысль, 1994. – Т. 1. – С. 613–681.
17. Платон. Федон / Платон // Собр. соч. : в 4 т. – М. : Мысль, 1993. – Т. 2. – С. 7–80.
18. Подорога, В. А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию : материалы лекционных курсов 1992–1994 годов / В. А. Подорога. – М. : Ad Marginem, 1995. – 339 с.
19. Слотердайк, П. Сферы. Макросферология. Пузыри / П. Слотердайк. – М. : Наука, 2005. – Т. 1. – 688 с.
20. Слотердайк, П. Сферы. Плуральная сферология / П. Слотердайк. – СПб., 2010. – Т. 3 : Пена. – 928 с.
21. Соколова, Д. М. Телесность как субстанция социального / Д. М. Соколова // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия «Философия. Психология. Педагогика». – 2012. – № 1. – С. 31–34.
22. Трубачев, О. Н. Труды по этимологии. Слово. История. Культура : в 2 т. / О. Н. Трубачев. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 798 с.
23. Фуко, М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. – СПб. : Унив. кн., 1997. – 576 с.
24. Фуко, М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко. – М. : Ad Marginem, 1999. – 480 с.
25. Фуко, М. Нужно защищать общество / М. Фуко. – СПб. : Наука, 2005. – 312 с.
26. Хамбли, У. История татуировки. Знаки на теле: ритуалы, верования, табу / У. Хамбли. – М. : Центрополиграф, 2014. – 255 с.
27. Хоружий, С. С. Герменевтика телесности в духовных традициях и современных практиках / С. С. Хоружий // Психология телесности между душой и телом : сб. ст. – М. : АСТ МОСКВА, 2005. – С. 166–192.
28. Эпштейн, М. Н. Философия тела / М. Н. Эпштейн. – СПб. : Алетей, 2006. – 432 с.

REFERENCES

1. Agamben G. *Gryadushee soobshchestvo* [The Upcoming Community]. Moscow, Tri kvadrata Publ., 2008. 144 p.
2. Agamben G. *Nagota* [Nudity]. Moscow, Gryundrisse Publ., 2014. 204 p.
3. Baudrillard J. *Prozrachnost zla* [The Transparency of Evil]. Moscow, Dobrosvet Publ., 2000. 258 p.
4. Bykhovskaya I.M. Fizicheskaya (somaticeskaya) kultura [Physical (Somatic) Culture]. *Morfologiya kultury. Struktura i dinamika* [Morphology of Culture. Structure and Dynamics]. Moscow, Nauka Publ., 1994, pp. 305-323.
5. Evstropov M.N. “Lyuboe”: ontologicheskij manierizm Giorgio Agamben [“Any”: Ontological Mannerism of Giorgio Agamben]. *Vestnik KrasGAU*, 2014, no. 12, pp. 291-296.
6. Ilyin A.N. Subyekt v prostranstve filosofii postmodernizma [The Subject in the Space of Postmodern Philosophy]. *Znanie. Ponimanie. Umenie*, 2010, no. 1. Available at: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/1/Ilyin_Subject/. (accessed October 20, 2016).
7. Kreidlin G.E. *Neverbalnaya semiotika. Yazyk tela i estestvennyy yazyk* [Nonverbal Semiotics. Body Language and Natural Language]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2002. 581 p.
8. Levi-Strauss K. *Pechalnie tropiki* [Sad Tropics]. Moscow, Mysl Publ, 1984. 220 p.
9. Losev A.F. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Sketches of Antique Symbolism and Mythology]. Moscow, Mysl Publ., 1993. 962 p.
10. Mamardashvili M.K. Kategoriya sotsialnogo bytiya i metod ego analiza v ekzistentsializme Sartra [The Category of Social Life and the Method of Its Analysis in Sartre’s Existentialism]. *Sovremennyy ekzistentsializm: kriticheskie ocherki* [Modern Existentialism: Critical Essays]. Moscow, Mysl Publ., 1966. 568 p.
11. Mednikova M.B. *Neizgladimye znaki: tatuirovka kak istoricheskiy istochnik* [Indelible Signs: Tattoo as a Historical Source]. Moscow, Yazyki slavyanskoy kultury Publ., 2007. 216 p.
12. Nancy J.-L. *Corpus*. Moscow, Ad Marginem Publ., 1999. 255 p.
13. Nellas P. *Obozhenie. Osnovy i perspektivy pravoslavnoy antropologii* [Deification. Bases and Prospects of Orthodox Anthropology]. Moscow, Nikeya Publ., 2011. 304 p.
14. Petrov K.A. *Postmetafizicheskaya filosofiya Petera Sloterdajka* [Postmetaphysic Philosophy of Peter Sloterdijk]. Moscow, Rusayns Publ., 2015. 124 p.
15. Petrov K.A. Subyekt, chelovek, telesnost v filosofii Petera Sloterdajka [Subject, Human,

Corporality in the Philosophy of Peter Sloterdijk]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 7, Filosofiya. Sotsiologiya i sotsialnye tekhnologii* [Science Journal of Volgograd State University. Philosophy. Sociology and Social Technologies], 2013, no. 1, pp. 124-127.

16. Plato. Cratyl [Cratylus]. *Sobr. soch.: v 4 t.* [Collected Works: in 4 vols.]. Moscow, Mysl Publ., 1994. vol. 1, pp. 613-681.

17. Plato. Phedon [Phedon]. *Sobr. soch.: v 4 t.* [Collected Works: in 4 vols.]. Moscow, Mysl Publ., 1993, vol. 2, pp. 7-80.

18. Podoroga V.A. *Fenomenologiya tela. Vvedenie v filosofskuyu antropologiyu: materialy lektzionnykh kursov 1992–1994 godov* [Phenomenology of Body: Introduction to the Philosophical Anthropology. Materials of Lecture Courses of 1992-1994]. Moscow, Ad Marginem Publ., 1995. 339 p.

19. Sloterdijk P. *Sfery. T. 2. Makrosferologiya. Puzryi* [Spheres. Vol. 2. Macrospherology. Bubbles]. Moscow, Nauka Publ., 2005. 688 p.

20. Sloterdijk P. *Sfery. T. 3. Plyuralnaya sferologiya. Pena* [Spheres. Vol. 3. Plural Spherology. Foams]. Saint Petersburg, 2010. 928 p.

21. Sokolova D.M. Telesnost kak substantsiya sotsialnogo [Corporality as Social Substance]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya «Filosofiya. Psikhologiya. Pedagogika»*, 2012, no. 1, pp. 31-34.

22. Trubachev O.N. *Trudy po etimologii. Slovo. Istoriya. Kultura: v 2 t.* [Works on Etymology: Word. History. Culture. In 2 vols.]. Moscow, Yazyki slavyanskoy kultury Publ., 2004. 798 p.

23. Foucault M. *Istoriya bezumiya v klassicheskuyu epokhu* [Madness and Civilization: a History of Insanity in the Age of Reason]. Saint Petersburg, Universitetskaya kniga Publ., 1997. 576 p.

24. Foucault M. *Nadzirat i nakazyvat. Rozhdenie tyurmy* [Discipline and Punish: The Birth of the Prison]. Moscow, Ad Marginem Publ., 1999. 480 p.

25. Foucault M. *Nuzhno zashchishchat obshchestvo* [It is Necessary to Protect Society]. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2005. 312 p.

26. Hambley U. *Istoriya tatuirovki. Znaki na tele: ritualy, verovaniya, tabu* [Tattoo History. Signs on a Body: Rituals, Beliefs, Taboo]. Moscow, Tsentrpoligraf Publ., 2014. 255 p.

27. Khoruzhiy S.S. *Germenevtika telesnosti v dukhovnykh traditsiyakh i sovremennykh praktikakh* [Hermeneutics of Corporality in Spiritual Traditions and Modern Practices]. *Psikhologiya telesnosti mezhdushoy i telom: sb. st.* [Psychology of Corporality between Soul and Body. Collected Articles]. Moscow, AST Moskva Publ., 2005, pp. 166-192.

28. Epshtein M. N. *Filosofiya tela* [Philosophy of Body]. Saint Petersburg, Aletya Publ., 2006. 432 p.

ALOOF BODIES: INTERPRETATION OF THE CONCEPT OF THE CORPORALITY IN THE POSTMODERNISM

Andrey Ivanovich Makarov

Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Professor of Department of Philosophy,
Volgograd State University
andre.mak@mail.ru, socphil@volsu.ru
Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation

Anastasiya Aleksandrovna Toropova

Postgraduate Student, Department of Philosophy,
Volgograd State University
ya-est-atanasija@yandex.ru, socphil@volsu.ru
Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation

Abstract. In this article contemporary conceptions of corporality dealing with the topic of human alienations from body are considered. Relevance of this subject is determined by a new turn of a traditional problem of the relations between human soul and body, proceeding not from the ontological bases, but from the socio-cultural ones. The author's definition of corporality's conception is given. The corporality is understood as the structure which contains three topos – natural “body” of an individual, a body as an individual artificial construct and a collective body as socio-cultural integrity. In course of the research the authors analyze

corporality's conceptions of the leading postmodern philosophers – Foucault, Agamben, Nancy, Sloterdijk. Those social institutes which influence the formation of the contemporary person alienated from their own body – institutes of health care, education, law, economy, science are revealed. The peculiarity of postmodern thought consists in failure of steady ideas about a body and formation of a new image of a body – a body as a stream essentially unstable and not capable to be recorded. Taking into account their ideas, we make a hypothesis that if the person remains alone with the physical reality, he cuts off the symbolical plan of the corporality which is necessary for overcoming body's alienation.

Key words: modern philosophy, corporality, Foucault, Nancy, Agamben, Sloterdijk, alienation.