

Дискурсы «мышления тела»

0. К мышлению тела

Теория медиа всё больше и чаще обращается к телу как месту насилия, чинимого а-персональным общественным Воображаемым, производимым медиапотоками. В актуальных теориях тело выступает как ресурс сопротивления и альтернативного производства. Дифференциация тел трансформирует дисциплинарные пространства (предмет исследований М. Фуко), имплицитно содержащие идею линейного развития прогресса к идеальному порядку. Понятия сексуальности, власти и дрессуры тела М. Фуко аргументировано подверглись «забвению» Ж. Бодрийяром¹. Учёт машин медиа и постоянного роста скоростей вынудил исследователей объявить приход — на смену дисциплинарному обществу (М. Фуко) — общества контроля (П. Вирилио, Ж. Бодрийяр, Ж. Делёз), «которое функционирует уже не через изоляцию, но через постоянный контроль и мгновенную коммуникацию»².

Вопрос тела позволяет ввести философию медиа в эпистемологический горизонт. Начало его может быть связано с проектом истории материальности коммуникации. Этот проект связан с осмыслением того, что называется «техниками культуры»³, призванных

¹ Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. СПб.: «Владимир Даль», 2000. Общий контекст см. в: Марков Б.В. Реквием сексуальному. Предисловие. // Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. СПб.: 2000. С.5-34.

² Делёз Ж. Переговоры. СПб.: Издательство «Наука», 2004. С.222.

³ Поворотным здесь является сборник, впервые изданный в 1988 г. по результатам одноименного коллоквиума 1985-го года в Дубровнике: *Materialität der Kommunikation* / Hrsg. von H.U. Gumbrecht und K.L. Pfeiffer. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. Обзор ситуации и предыстории см. главу «Материальные факторы/Герменевтическое присутствие: эпистемологические сдвиги в эпизодах и лицах» в: Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: чего не может передать значение. М.: НЛЮ, 2006. С.15-34.

заменить герменевтику, которая работает с историей, ориентируясь на реконструкцию значений, являющихся эффектами этих самых техник. Речь идёт также об анализе коммуникативных и производящих значения функций⁴, истории исчезновения субъекта, которая и сегодня широко исследуется теорией литературы, визуальной культуры и репрезентации.

Идея исчезновения человека, как «исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке»⁵, высказанная М. Фуко в книге «Слова и вещи», и корпус сопутствующих и инициированных мыслей были серьёзно проработаны в начале 1980-х на исследовательских семинарах в только что созданном тогда Междисциплинарном центре исторической антропологии Свободного университета Берлина под руководством Д. Кампера и К. Вульфа. В программном введении «Парабола возвращения» к сборнику «Возвращение тела»⁶ 1982 г. они описывают сложившуюся ситуацию и её парадоксальную двойственность: тела повсюду, но само тело исчезло. Причина такой двойственности в том, что тело, став объектом манипуляций новых технологий, приобрело инструментальный характер⁷. Этот процесс Дитмар Кампер охарактеризовал как «враждебное отчуждение» (*feindselige Entfremdung*)⁸, когда расставание с телом происходит как результат насильственной, медиальной абстракции и рационализации, дистанцирования от телесной жизни с её желаниями, чувствами, страстями. Натурализация сознания и выхолащивание биологического социальным конструктивизмом и феминизмом в движении эмансипации превратили тело в ёмкость, или мешок, оболочку, которую следует как можно скорее «улучшить»,

⁴ Pfeiffer K.L. Materialität der Kommunikation? // Materialität der Kommunikation / Hrsg. von H.U. Gumbrecht und K.L. Pfeiffer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. S.16.

⁵ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994. С.404.

⁶ Die Wiederkehr des Körpers / Hrsg. von D. Kamper und Ch. Wulf. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

⁷ Kamper D. Die Parabel der Wiederkehr. // Die Wiederkehr des Körpers. / Hrsg. von D. Kamper und Ch. Wulf. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982. S.9 ff.

⁸ *Ebenda*. S.12.

протезировать, сменить на самовоспроизводящихся киборгов. В этот же период идеи искусственного интеллекта переживают фантастическую популярность, на смену антропоцентризму приходит техноцентризм в его инструментальном понимании. Авторы, таким образом, видят свою задачу в том, чтобы вернуть тело, переосмыслить основные точки трансформации телесности в новой технологической реальности. В исследованиях Центра исторической антропологии внимание акцентируется по большей части на феноменах телесности как экзистенциального пространства рождения жизни и смерти человека. Но уже к началу 1990-х высказывания авторов звучат пессимистично. В сборнике «Трансфигурации тела. Следы насилия в истории» они пишут о повороте от обнадеживающего «тела — субъекта», тела как места аутентичных желаний и свобод к «телу — объекту», телу как вещи, в которое вписаны отношения раба и господина. Стремительно развиваемая тем временем универсальная медиализация и дигитализация социального пространства через фантасмагорические тела, сведённые к образам (Воображаемое), лишает последней надежды на трансформации (и потенциал возвращения) тела⁹. Поэтому речь идёт о трансфигурациях, то есть инструментальной фрагментации тела (в генетический код, биты, пиксели и т.д.), распыляющей его в «гиперреальности». Схожим образом описывает отношение к телу Ж. Бодрийяр, критически осмысляя состояние современного общества: «Вся новейшая история тела — это история его демаркации, история того, как сеть знаков и меток разграфляет, раздробляет и отрицает его в его отличности и радикальной амбивалентности, реорганизуя его как структурный материал для знакового обмена наподобие вещей...»¹⁰.

⁹ *Kamper D., Wulf Ch. Lektüre einer Narbenschrift. // Transfigurationen des Körpers: Spuren der Gewalt in der Geschichte. / Hrsg. von Dietmar Kamper. Berlin: Reimer, 1989. S.3 ff.*

¹⁰ *Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: «Добросвет», 2006. С.193 и далее.*

Описанные перемены сказались не только в отношении осмысления культуры и техники, но и вызвали методологические трудности в размышлении о теле. Мы оказываемся перед сложной задачей: избежав размышлений о теле, продемонстрировать механизмы мышления тела и при этом остаться в пространстве теоретических рефлексий. Традиционное деление на тело и разум/душу более не является эффективным, так же как и объективация тела, и натурализация сознания (сведение к физиологии). Метаморфозы тела прошли путь от тела как метафоры до метастазирующего тела¹¹. Стала очевидной необходимость включения тела в более широкий контекст — медиальности телесности. Будучи медиумом, тело уже вписано в различные порядки: порядок дискурсов, порядок социального, порядок политического, гендерный порядок, — тело имеет множество социальных репрезентаций, однако неучтённая медиальность тела акцентирует более глубокую и общую размерность — мышление тела, которое есть мышление самими смыслами и предваряет мышление в понятиях и образах.

Для того, чтобы справиться с возникшей проблемой, необходимо обратиться к конкретному историко-культурному материалу. Здесь нас ведет генеалогический метод, означающий, «что я веду анализ, исходя из наличного вопроса, существующего сейчас, в настоящем»¹². Применение генеалогического метода позволяет выявить множественные истоки нынешней конфигурации мышления тела, развитие во времени, пересечения, наложения и взаимосвязи. Генеалогически вычлененные из

¹¹ Ср. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М.: «Добросвет», 2000. С.13-15.

¹² Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996. С.319. В другой своей работе Фуко пишет: генеалогия «имеет дело с неразборчивыми, полустёртыми, множество раз переписанными пергаментами», стремится «выхватить сингулярность событий вне всякой монотонной целесообразности, выслеживать их там, где их менее всего ожидают и в том, что происходит... она противопоставляет себя поиску "происхождения"». — Фуко М. Ницше, генеалогия, история. // Философия эпохи постмодерна: Сборник переводов и рефератов. Минск, 1996. С.78.

истории культуры определённые конфигурации мышления тела можно условно разделить: традиционные, современные и новейшие дискурсы мышления тела.

Мы намеренно используем термин «дискурс», понимая под ним не просто речь, форму артикуляции содержания сознания, а одновременно фигуру и фон¹³ — определённые совокупности представлений и их реализаций, которые воспроизводятся людьми и являются определённым самостоятельным практикуемым образованием, реальностью, задающей особый способ понимания окружающего мира. Дискурс, в нашем понимании, включает в себя как дискурсивные, так и недискурсивные практики: это определённая бессознательная «телесная» коммуникативная практика¹⁴, производящая реальность. Содержание дискурса — базовые элементы, высказывания, представления, — не является простым отражением представлений о мире, а создает свою реальность с символическими и воображаемыми координатами, задающими способ видения. Наличие таких координат и позволяет нам провести типологию.

Три типа дискурса: традиционный, современный и новейший. На основе результатов работ видных антропологов XX века (Л. Мэмфорд, М. Мосс, Б.Ф. Поршнев) доказывается, что в традиционном дискурсе, характерном для архаических сообществ, мышление тела естественно и не является предметом осмысления. Иллюстрацией второго, современного типа дискурса, выступают как авангардистские техно-практики и социальные проекты первой половины, так и постгуманистические техно-

¹³ Хархордин О. Фуко и исследование фоновых практик. // Мишель Фуко и Россия: Сб. статей / Под ред. О. Хархордина. СПб; М.: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2001. С.46-49.

¹⁴ В своём исследовании телесности у Ф. Ницше исследователь С. Лонго находит утверждения Ницше о необходимости «телесной коммуникации с действительностью», происходящей на бессознательном уровне и дающей возможность «открыто подобраться к явлению»: *Longo, S. Die Aufdeckung der leiblichen Vernunft bei Friedrich Nietzsche. Würzburg: Königshausen + Neumann, 1987. S.104.*

проекты конца XX века. Третий тип дискурса, а именно новейший дискурс, раскрывается на материале критики техно-модификаций и практик инструментализации человеческого тела, на фоне которых складывается понимание медиальной природы человеческого тела, способного к взаимодействию с аппаратным универсумом без потери самостоятельности и вступления во взаимоотношения с техникой по модели «раб — господин». В рамках новейшего дискурса и оформляется собственно концептуализация «мышление тела» в исследованиях Д. Кампера в 1990-е годы: «Мышление телом» — как его определяет философ — это «не о теле думать — по определённым абстрактным образцам, — а телесно думать»¹⁵, то есть живой опыт познающего человека, бессубъектное мышление телесности.

1. Традиционный дискурс мышления тела: архаика

Архаическое сознание, которому принадлежит традиционный дискурс мышления телом, является приоритетным объектом антропологических исследований. Антропологи показывают, что, начиная с древнейших времен и по настоящее время, человек никогда не был равен себе¹⁶, не ассоциировал себя и не сводил себя к наличной данности натурального физического тела или только лишь духовного существа. Уже с тотемического периода прослеживается тенденция преодоления человеком естественных физических границ и расширительной идентификации себя с тотемом, телом рода, местом стоянки — окружающей природой, природными объектами и стихиями.

¹⁵ Kamper D. Ultra. // Paragrana. No.7 (2). 1998. S.276.

¹⁶ См., например, концепцию экстрапозиционности человека Хельмута Плеснера: Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М.: РОССПЭН, 2004; и её оригинальное развитие учеником Д. Кампера Берндом Тернесом: Terne, B. Exzentrische Paradoxie: Sätze zum Jenseits von Differenz und Indifferenz. Marburg: Tectum-Verl., 2003.

Такого рода превращения, переходы и ассоциации человека себя с конкретными окружающими животными, природными объектами, стихиями и абстрактными понятиями (как род, анима, душа или дух, демон, «мана» и т.п.) являлись неотъемлемой частью игр, ритуалов, магических действий и мифов, составляя ядро космогонических мифологий. Вместе они составляли основу мыслительной деятельности. Так называемые тотемические комплексы конституируют «коды, позволяющие, в виде концептуальных систем, обеспечить обратимость сообщений, относящихся к любому уровню»¹⁷. Следует сразу заметить, что они не принадлежат прошлому: если в ранних культурах они организуют коллективную логику координации взаимоотношений между людьми, другими и нечеловеческими существами, то в настоящее время выполняют свою транслирующую функцию также ещё и между людьми и аппаратами¹⁸. Таким образом, тотемические комплексы и связанные с ними практики составляют необходимый минимум мышления: выявление различий и свойств, расчленение и соединение, обобщение и конкретизация.

Вместе с тем человеку всегда была доступна и понятна пластичность и незаданность своего живого тела. Эта важная тематика техник тела, формирующих культурные тела (различные как географически, так и хронологически), была исследована М. Моссом. В своей знаменитой работе «Техники тела»¹⁹ французский исследователь развеивает наивное представление о том, что жизнь тела служит исключительно законам механики и физиологии (это заблуждение — плод позитивистской науки). Он утверждает, что существуют различия в

¹⁷ *Леву-Стросс К.* Первобытное мышление. М.: 1994. С.183.

¹⁸ *Samsonow, E. von.* Anti-Elektra: Totemismus und Schizogamie. Zürich: Diaphanes, 2007. S.85-122.

¹⁹ *Мосс М.* Техники тела. // Мосс М. Общества, обмен, личность. М.: Наука, 1996. С.242-263.

обществах, иллюстрируя их многообразие широким этнографическим материалом из жизни европейских, восточных, архаических обществ; эти различия обуславливаются отличиями в техниках тела, например: походка, манера сидеть и спать, стили плавания, бег и пр., а также физиологические особенности приёма пищи, формирования характера и достижения изменённых состояний сознания — все эти различия, подчеркивает антрополог, довольно специфичны по отношению к каждому обществу. Привычки, ценности, накопленные знания каждое общество имеет свои. Все это обуславливается той информацией, которая закладывается в технику движений, обрядов, танцев, непосредственно связанных с техникой движения тела. Очевидно, что даже простой жест руки усваивается медленно. Всякая техника в собственном смысле облекается в свою особую форму. Отсюда и различия между обществами. Иначе говоря, приспособление к каким бы то ни было физическим или физиологическим особенностям общества происходит посредством телесных актов и движений, представляющих собой социальные навыки, вырабатываемые индивидом благодаря воспитанию и обучению, характерным для того сообщества, частью которого индивид является. Таким образом, человеческое тело есть первый и наиболее очевидный технический объект и техническое средство одновременно, а техники тела, способы воздействия на него и его использования широко варьируются от сообщества к сообществу.

Описывая феномены телесного существования человека, М. Мосс высматривает в их многообразии, и, в то же время, единстве - фундаментальное различие, ускользающее от институализации, выпадающее из структуры социума, но, тем не менее, его определяющее. Мосс открывает целый регион человеческого существования, принципиальная бесструктурность которого впоследствии станет предметом осмысления постмодернистского направления «философии

тела». Мосс детально препарирует техники тела и делает важный вывод о том, что техника может существовать не только как некий инструмент — рычаг, топор, машина, то есть что-то внешнее. Основой технического в человеке является его собственное тело. Причём тело не как внешнее души, а как единый аппарат; основной отличительной чертой между человеком и животным является способность передачи специфического способа бытия тела (как раз той самой техники) посредством слов с последующей инсценировкой и ритуальным закреплением. Следовательно, мы можем подойти к некому важному для нас умозаключению, что осмысленная телесная деятельность является основным ключом к культурному формированию, условием производства и трансляции культурных типов мышления, так как «синтез эмпирического и субъективного» позволил вычлениить категории «бессознательного мышления», лежащие в основе культуры. Разыскание этих причин завершается усвоением опыта, «который является одновременно и внешним, и внутренним». Но возможность эта ограничена и является не столько доказательством, сколько речательством. Это связано с невозможностью полного растворения в другом²⁰.

Подход Л. Мэмфорда отличается от социально-антропологического подхода М. Мосса и К. Леви-Стросса. Его интересуют техники и технологии человека и их специфика. Мэмфорд в книге «Миф машины» отмечает: «...человек... изначально обладал одним основным и многоцелевым инструментом, имевшим большее значение, нежели любая более поздняя их совокупность: собственное тело, активизируемое с помощью мозга [...] он был гораздо лучше любого другого животного оснащен биологически; он *обладал телом, не специализированным* (курсив мой — М.А.С.) на единственном виде деятельности, а также мозгом,

²⁰ Леви-Стросс К. Предметная область антропологии // Леви-Стросс К. Путь масок. М.: Республика, 2000. С.362-363.

способным охватывать более обширную, чем у других животных, среду, и соединять все разнородные части его опыта. И как раз в силу его *необыкновенной пластичности и чувствительности* (курсив мой) он был способен использовать большую, чем у остальных животных, часть внешней среды и внутренних психосоматических ресурсов»²¹. Он обнаружил «изначальную сферу человеческой изобретательности не в изготовлении внешних инструментов, но, прежде всего, в переоформлении органов его собственного тела»; в дополнение к этому Мэмфорд попытался «проследить широкую полосу иррациональности, красной нитью проходящую через всю историю человека, вопреки ощутимой функциональной рациональности, унаследованной человеком от животных»²².

Американский исследователь предельно ясно показал, как тело человека оказалось центральным элементом культуры и всей инновационной деятельности человека. Уже в прологе к книге «Миф машины» Мэмфорд делает вывод: «в первобытной технике не было ничего специфически человеческого, кроме употребления и хранения огня, и так продолжалось до тех пор, пока человек не *переориентировал собственные физические органы, применив их для функций и целей, совершенно отличных от тех, каким они изначально служили* (курсив мой). Вероятно, первым крупным сдвигом было преобразование передних лап четвероногого животного *из специализированных органов* передвижения в *многоцелевые инструменты* (курсив мой) для лазания, хватания, нанесения ударов, разыгрывания, колочения, копания, держания»²³. Эта идея разделяется многими видными антропологами.

²¹ Мэмфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества. М.: Логос, 2001. С.13-14.

²² Там же. С.19.

²³ Там же. С.13.

Французский антрополог А. Леруа-Гуран исходил из того, что человеческая эволюция представляет собой техническую эволюцию, то есть переход к хождению на двух ногах освободил руки для хватания, лицо — для мимики и речи, и через это освобождение происходило развитие коры головного мозга. Усилившаяся мозговая активность была направлена на окружающий мир и способствовала постоянному развитию технологий и речи, освобождённые руки и открытое лицо тем самым приобрели новую функциональность. Так, техническая деятельность (соотношение рука/инструмент) и коммуникация (соотношение лицо/язык) позволили человеку выйти на новый уровень, отличающий человека от животных, где орудия и технологии образовали новый, третий вид памяти (первая — генетическая память, содержащаяся в ДНК; вторая — индивидуальная память, заложенная в нервной системе), позволяющий осуществлять социокультурное программирование (экстериоризация человеческих способностей)²⁴. То есть человек «выносит» память вне себя, вкладывает её в вещь и тем оказывается способен менять поведение всего вида. Антропогенез, по Леруа-Гурану, соответствует техногенезу, а изготовление орудия, таким образом, оказывается ведущим фактором становления человека, который рождён и всецело зависит от орудий, которые можно считать искусственными продолжениями, его протезами. Этой же точки зрения придерживается и развивает её Бернар Стиглер. Он утверждает, что техническое, вещь, орудие (где записана эта культурная память), используемое человеком, инкорпорируется в человека, формирует его, делая продолжением этого инструмента²⁵, так как орудие всегда старше и за ним стоит традиция изготовления.

²⁴ *Leroi-Gourhan, A.* Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. S.149 ff.

²⁵ *Stiegler B.* Technics and Time, 1. The Fault of Epimetheus. Stanford: Stanford University Press, 1998. P.142.

Советский историк и антрополог Борис Фёдорович Поршнев в своей фундаментальной монографии «О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии)» (1974) критикует воззрения тех антропологов, в частности А. Леруа-Гурана, которые приписывают лишь прямохождение и изготовление орудий становлению человека, не отдавая должного внимания развитию мозга²⁶. Он рассматривает антропогенез с точки зрения физиологии высшей нервной деятельности (теория доминанты А.А. Ухтомского и второй сигнальной системы И.П. Павлова), зоологии и современной нейропсихологии. То есть он рассматривает переход от животного к человеку не столько в модели «особь — среда» или даже в более узком смысле «особь — инструмент», затрагиваемый большинством исследователей, сколько в модели «особь — животный мир» и «особь — особь». Обнаруживая специфические черты воздействия особей и видов друг на друга, предпосылки которого заложены в физиологии животных, он реконструирует условия, вызвавшие формирование этого механизма у палеоантропов, ближайших предков человека, а также первые этапы его развития вплоть до порождения им человеческой речевой коммуникации, человеческой психики, человеческой социальности, человеческой способности к творчеству. Он обнаруживает и реконструирует неприглядные стороны проточеловеческой истории: предки человека, от австралопитеков до неандертальцев, не были никакими охотниками, их «специализацией» была некрофагия (поедание трупов). Предки человека находили и утилизировали кости крупных животных, павших или убитых настоящими хищниками. Для этого занятия ими использовались подходящие заострённые камни, те самые знаменитые «орудия труда». Затем предок человека стал человеком, пройдя стадию адельфофагии, или «поедания

²⁶ Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). / Под ред. Б.А.Диденко. М.: «ФЭРИ-В», 2006. С.34-35, 89, 605-606.

собратьев», связанную с очередным экологическим кризисом. Учёный обосновывает, что именно адельфофагия и стрессовое противостояние ей изменило анатомическое и физиологическое строение (в префронтальном отделе коры головного мозга появляются те нейрофизиологические новообразования, которые делают возможным обладание речью, мышлением). Таким непростым путём человек обрел речь, а значит, мышление и способность саморефлексии. Этот период воспроизводится до сих пор в культурной памяти традиционных народов в обрядах инициации и некоторых мифах²⁷.

Поршневу уверенно показывает и доказывает вторичность орудий, выдвигая на первый план интеллектуальное развитие и творческую деятельность: «вначале было не дело и даже не слово, нет, вначале был ум»²⁸. Если Леруа-Гуран утверждал, что инструмент создал человека, а не человек — инструмент, и именно в инструменте — этом протезе биологического тела — фиксируется программа, обеспечивающая свободу развития человека, то Поршневу указывает на то, что, в таком случае, человек ничем бы не отличался от животных, которые тоже строят гнезда, роют норы в соответствии с заданной (традицией) формой. Из взаимодействия «организма и материальной среды» нельзя извлечь прямого свидетельства ни размышлений, ни творчества ничего, кроме «организма и материальной среды», утверждает проф. Поршневу²⁹. Нужно говорить не о техническом прогрессе, а об экологическом и этологическом процессе, адаптации. Человек не изобретал огонь, а вынужден был с ним мириться как побочным продуктом изготовления орудий, и приспособил его в итоге к тому, чтобы готовить пищу и обогреваться. Эволюция и

²⁷ Там же. С.98-99, 474-475, 479, 489-492.

²⁸ Там же. С.37.

²⁹ Там же. С.605-607.

история, таким образом, генерируются не инструментами, а человеческим воображением, творческой деятельностью.

В этой связи внимания заслуживает высказывание Л. Мэмфорда, утверждающего, что все первые преобразования были направлены человеком не на обуздания сил природы, добычу пищи и т.п., а на *«утилизацию его собственных гигантских органических ресурсов, а также на выражение его скрытых возможностей (курсив мой)»*³⁰. Разум им определяется не как способность к абстракциям и счёту, а как способность к спонтанной конкретной деятельности, научению и применению знания в новых условиях, сопротивлению обстоятельствам. Homo sapiens был наделен в необыкновенной степени разумом, и «разум этот основывался на по возможности полным применении всех органов тела, а не только рук». Одним из таких органов является язык — средство символического самовыражения, он «имеет началом тот же общий источник, из какого, в конечном счете, возникла машина, — это всё тот же первобытный повторяющийся порядок ритуала, тип порядка, который человек вынужден был разработать для самозащиты и управления колоссальным избытком психической энергии, предоставляемым в его распоряжение его громадным мозгом»³¹. Мэмфорд показывает, что каждое техническое достижение было связано с необходимыми психосоциальными преобразованиями, как предшествовавшими ему, так и следовавшими за ним: «мощь незримой машины и предвосхитила саму машину»³².

Итак, не прагматика цели и изготовление инструмента, а избыток силы и игра способностей, то есть управление рефлексамми — активизация и торможение доминанты в «бидоминантной модели» Поршнева,

³⁰ Мэмфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества. М.: Логос, 2001. С. 16.

³¹ Там же. С.17.

³² Там же. С.222.

архаическая способность «сочувствия материалу, на который наносят метки» (Д. Кампер), чувство глубокой нерасторжимой связности универсума, базирующаяся на способности воображения, — помогали не только выживать, осуществляя биологически правильный выбор в конкретной ситуации, но и фантазировать, сливаясь с телом мира и рода. Д. Кампер, исследуя человека, выделяет наиважнейшее в нём — способность воображения³³. Именно она позволила превратить лапу животного в человеческую руку, способную на немислимые манипуляции. Метки на камнях и меченые тела образовывали память и способность предвосхищать будущее, конструировать его, а не только приспособливаться. Меченый «материал» — условие памяти события, повторяемое переживание его позволяет гармонизировать ритм микро- и макрокосмоса.

И здесь уместно и даже необходимо развести однокоренные понятия «архаичное» и «архаическое». Если «архаичное» имеет привкус негации и оценки и относит к взглядам недавнего прошлого, то «архаическое» — это определение сознания, элементов, сторон, уровней сознания первобытного человека. Архаическое должно пониматься как нечто изначальное, неустранимое, присущее человеку с самого его человеческого начала³⁴. Как представляется, элементы архаического сознания, тянущиеся через весь путь становления человека, есть основа всякой его деятельности.

2. Современный дискурс мышления тела: технологический авангард

Современный период дискурса мышления тела начинается с тотальной технологической мобилизации, мощного и стремительного

³³ Kamper D. Zur Soziologie der Imagination. München: Hanser, 1986. S.149-154.

³⁴ Савчук В.В. Кровь и культура. СПб.: Изд. СПбГУ, 1995. С.7.

развития технологий, трансформирующих социальную жизнь, восприятия, способы человеческого взаимодействия.

Начиная ещё с позитивистских работ А.-Р. Уоллеса, Ч. Дарвина и др., человек перестал считаться привилегированным созданием, а стал в ряд живых тварей, что открывало возможность экспериментировать над его телом и заданными свойствами. В дополнение к религиозному сравнению человека с Богом в XIX веке приходит сравнение человека с животным. Речи о человеке трансформировались в речи о возможностях и стратегиях компенсации слабости и ущербности и стали связываться с технологическим развитием. Первые евгенические опыты по внесению изменений в эволюцию человека, отбор и улучшение, подкреплённые успехами медицины и их научным обоснованием, прочно закрепили идею прогресса в человеческой природе, которая стала просто технической задачей не столь далёкого будущего. Одновременно это вывело на повестку дня вопросы сущности техники и связанные с технологиями морально-этические вопросы.

Позитивистская секуляризация знания, успехи техники и медицины переформулировали вопрос об экстраполяции человеческого тела за пределы физически наличного. Получают признание и распространение идеи органопроекции, согласно которым техника есть продолжение или модификация человеческих органов.³⁵ Впоследствии эта идея расширения была подхвачена и популяризирована М. Г. Маклюэном (медиа — «внешние расширения человека»/«extensions of man»). Одновременно начинает доминировать идея, что, в принципе, все приспособления человека, все культурные и даже духовные структуры также можно считать экстракорпоральными органами или «протезами»,

³⁵ Концепции техники как проекции органов человека берут начало у Эрнста Каппа, о. П. Флоренского. Представление о технике как протезе тела см.: *Berr, M.-A. Technik und Körper. Berlin: Reimer, 1990.*

которые компенсируют физическую неприспособленность и слабость человека. В массовом сознании Запада завоёвывает популярность психоаналитическая теория³⁶, говорящая о доминировании бессознательных импульсов в жизни человека, об опыте бессознательного как переживании потери, раскола, удара, разрыва, отсутствия, иначе говоря, как травме, то есть как ущербности, дефектности человека.

Изъян требует дополнения, усиления, в частности — технической оснастки. Обе тенденции — протезирование духа (психоаналитическая концепция культуры) и протезирование тела (евгеника, создание искусственных тел), — воплощающие новоевропейское картезианское деление на тело и разум, сделали легитимным «протезирование», сведя человека к анатомическому телу, впоследствии подвергнутому сакрализации тоталитарными режимами. Этот биологический человек, животное, вследствие своей ущербности отчуждённое от самого себя, тоскует по некогда единому миру, «золотому веку». Обретение утраченного чувства единства, в таком случае, оказывается возможным либо через растворение в коллективном теле, либо в мире техники (усиление — «протезирование»).

Такая философия дефицита представлена в своём общем виде в антропологии Арнольда Гелена, который, собственно, и полагал человека биологически «недостаточным существом», крайне слабо оснащенным инстинктами.³⁷ Человек поэтому — деятельное существо, которое себя развивает и компенсирует дефицит способностей по сравнению с животным. Несомненно, человек не столь ловок как некоторые животные

³⁶ Зарождающийся психоанализ исходил из механистического понимания тела позитивистской науки конца XIX века, это сказалось и на культурологической концепции Зигмунда Фрейда, которому принадлежит крылатая фраза: человек — это «бог на протезах» из «Недовольства культурой» (1930). — *Фрейд З. Недовольство культурой // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992. С.65-134. URL: <http://books.atheism.ru/philosophy> (дата обращения: 13.12.09).*

³⁷ *Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии: Переводы. М.: Прогресс, 1988. С.175-177.*

и не столь быстр как некоторые компьютеры, однако ценность сравнения не велика, так как всё упирается в выбор основания, по которому мы сравниваем.

Гюнтер Андерс сравнивает человека по силе, скорости, точности с машиной. Человек проигрывает, человеческий мир проигрывает миру машин, и разрыв между ними постоянно увеличивается: между «произведённым устройством и (...) человеческим телом»³⁸. «Аппаратный мир» ("Geraetewelt") или «система аппаратов» ("system der Geraete")³⁹ называет Андерс мир устройств, так как нет отдельного аппарата, всегда есть система устройств совместно функционирующая. То есть речь идёт об определённой техногенной среде, формируемой аппаратными устройствами. Человеческое тело морфологически константно, зависимо от социальных дискурсов и ограничено, если посмотреть на него в перспективе аппарата: оно консервативно, непрогрессивно, антикварно, — и смертно; говоря иначе, оно несвободно. Гюнтер Андерс пишет: «Коротко: субъекты свободы и несвободы поменялись местами. Свободны — вещи: несвободны — люди»⁴⁰.

Пессимизм Андерса понятен, он видел во всё глубже проникающих в общество технике и технологиях опасность технократического гнёта, диагностировал его, с эсхатологическими коннотациями, как угнетение биологического возможностями технического и как дальнейшее движение к создаваемым конвейерным людям — не рождённым, а собранным.

Стремительное технологическое развитие второй половины XX-го века позволило максимально быстро и комфортно путешествовать как в

³⁸ «produzierten Gerät und dem (...) Leib des Menschen»: Anders G. Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München: Beck, 1980. S.27.

³⁹ *Ebenda*. S.14.

⁴⁰ «Kurz: die Subjekte von Freiheit und Unfreiheit sind ausgetauscht. Frei sind die Dinge: unfrei ist der Mensch.» — *Ebenda*. S. 43.

пространстве (самолёт, космические полёты), так и во времени (телевидение, спецэффекты в кино); более того, как во времени, так и в пространстве (интернет). Изменилось восприятие пространства и времени, что повлекло за собой необходимость пресмотреть взаимоотношения тела и машины, понимание самого тела. Феминистские дебаты последних 40 лет о дифференциации мужского и женского, исторические исследования телесности, выявившие нерастворимость тела в языке и его конструктивность, разрушили представления о «натуральном» теле. Существовавший концепт рождённого целостного натурального тела подвергся критике феминистической теорией в классической для неё дихотомии биологическое\социальное. Поставленное под вопрос биологическое различие полов окончательно погребло под развалинами новоевропейского субъекта однополый «золотой стандарт» тела⁴¹, а именно — тело белого мужчины буржуа. Тело стало пониматься лишь как образование, возникшее в определённом социальном контексте. Превратившись в социополитический конструкт, оно стало местом сопротивления насилию власти общества⁴². Эта идея сопротивления тела-материала уже достаточно отчётливо прослеживается в акциях Венских акционистов⁴³ в 1960-х гг.

Успех во второй половине XX-го века таких высокотехнологичных областей науки и техники, как теория информации, кибернетика, теория систем, генетика, биоинженерия и т.п. вызвал к жизни движения оптимистов транс-(пост)-гуманистов: Э. Дрекслер, Р. Курцвейль, Н. Бостром, М. Море, Х. Моравек, Дж. Дворский и др.⁴⁴; и пессимистично

⁴¹ *Laqueur T.W.* Auf den Leib geschrieben: die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud / Aus dem Engl. Frankfurt am Main [u.a.]: Campus-Verl., 1992. S.78-79, 172.

⁴² См., например: *Butler J.* Gender Troubles. New York: Routledge, 1990.

⁴³ *Barnick-Braun, K.* Der Wiener Aktionismus: Positionen und Prinzipien. Wien [u.a.]: Böhlau, 1999. S.9-10.

⁴⁴ Существуют сайты международного и российского обществ трансгуманизма см.: <http://www.transhumanism.org/>, <http://humanityplus.org/>; <http://www.transhumanism->

смотрящих на буйство технологий таких меланхоликов, как Ж. Бодрийяр, П. Вирилио, Д. Кампер и др. Первые видят в новых технологиях победу над смертью и болезнями, социальным неравенством и войнами; вторые опасаются технического рабства и гуманитарной катастрофы, неконтролируемого размножения технического в ущерб человеческому. Параллельно, а иногда пересекаясь с ними обоими, развивается индустрия развлечений поп-культуры, занявшая в наше дни место бывшего авангарда, поднимающая, однако, актуальные проблемы. Наиболее востребован поп-культурой феномен телесности в жанре фантастики, ужасов и порнографии.

Современная парадигма трансгуманизма расширяет понятие «человека» на «пост-(транс)-человеческое»⁴⁵ общество, выходящее за пределы биологической природы человека в результате применения новых технологий, включающих разработки в области биотехнологий продления жизни, трансплантологии, генной инженерии, нейропротезирования; искусственной жизни и т.п. киборгизации человека. По мнению трансгуманистов, которое, впрочем, является одним из ответов на глобализацию, необходимо вновь пересмотреть все идентичности и устоявшиеся понятия себя в ставшем глобальным контексте. Как показывают исследователи, трансгуманизм утверждает, что человеческая телесность уже не в состоянии сохранить свою самоидентичность под напором новых технологий, и не считает её наиболее стабильной и морфологически константной из всех идентичностей⁴⁶.

russia.ru/; см. также электронный журнал *Journal of Evolution and Technology*: <http://jetpress.org/contents.htm>

⁴⁵ В данном случае мы не различаем постгуманизм и трансгуманизм. Их внутренние противоречия не столь важны для данного исследования, так как оба направления берут за основу мышления инструментальную деятельность, технологическое развитие (или пресловутые «орудия» за главный фактор становления человека) и придерживаются «новоевропейского» взгляда на существо человека: тело «машина» при «программе» разума.

⁴⁶ *Irrgang B.* Posthumanes Menschsein? Künstliche Intelligenz, Cyberspace, Roboter,

Передовые исследования в области нейробиологии и компьютеризации, биоинженерии и нанотехнологий всё более углубляются в техно-биологическое изменение человеческой природы. Здесь происходит абсолютизация технического аргюти, радикализация взаимоотношения человек — техника. Усиленно утверждается трансгуманистами новая парадигма мышления о будущем человечества. Человек рассматривается не как неизменное биосоциальное существо, которое может сколь угодно радикально перестраивать культурное окружение; но при этом сама «природа» человека остаётся неизменной. Эта точка зрения «абсолютизации» человеческой природы считается трансгуманистами ошибочной и более неуместной. По их мнению, такие устройства как письменность, печать, порох, компас, механические двигатели, а, тем более, современная медицина и цифровая техника имеют глубокое воздействие не только на то, как живут люди, но и на то, чем они являются.

Трансгуманизм утверждает, что человеческая природа моделируема и не является неизменной, и скоро будет создан совершенно «новый» человек⁴⁷. Это — попытка полностью переоценить всю категорию гуманизма, исходя из нашего сегодняшнего положения. Эти воззрения выглядят весьма радикально и напоминают научную фантастику, которую можно не воспринимать всерьёз, если бы не «овечка Долли» и более радикальные эксперименты в виде создания гибридов и химер⁴⁸.

Cyborgs und Designer-Menschen; Anthropologie des künstlichen Menschen im 21. Jahrhundert. Stuttgart: Steiner, 2005. S.6 ff.

⁴⁷ См. статью про историю движения одного из основателей трансгуманизма Ника Бострома: *Bostrom N. A History of Transhumanist Thought // Journal of Evolution and Technology. No.14. 2005. URL: <http://jetpress.org/volume14/bostrom.pdf>* (Дата обращения: 09.06.2010)

⁴⁸ Массовая культура не перестает поставлять их образы: сюжет, приближенный к нашему времени, — фильм «Химера» 2009 г. (реж. Винченцо Натали). Их будущее прекрасно могут проиллюстрировать существа, созданные Гансом Руди Гигером

Наиболее оптимистичные авторы предвидят постбиологическое будущее человеческого существования в преодолении смерти. Так, исследователь робототехники Ханс Моравек утверждает, что скоро можно будет победить смерть, «загрузив» («*upload*») человеческое сознание в компьютер.⁴⁹ Компьютеры скоро смогут не только превзойти человеческий интеллект, но и стать не/человеческой личностью. Его идея состоит в том, что с человеком происходят метаморфозы, он трансформируется в сторону интеллектуальной машины, которая загружает «программное обеспечение» (*software*), обновляет «аппаратное обеспечение» (*hardware*), и тело вообще движется в сторону «органического биокомпьютера» (*wetware*) и к ещё непредставимым комбинациям и конstellациям.⁵⁰

Трансгуманизм претупает границы между растением, животным, человеком и машиной, аннулируя различие субстратов, и активно отстаивает позиции «модернизации» в области взаимоотношения полов и сексуальности (гендерная амбивалентность, гомосексуализм, травести, третий пол), то есть является широкой парадигмой не только технологической, но и социальной мысли и практики. Так, Джордж Дворский утверждает, что трансгуманизм — это больше, чем философия и социальное движение, трансгуманизм — это способ жизни. По его мнению, технологии и следование им приведёт уже совсем скоро к значительному улучшению человеческого разума, усилению памяти,

(H. R. Giger), знакомые нам по киноэпопее «Чужой» (1979, 1986, 1992, 1997).

⁴⁹ Moravec, H. The Universal Robot. // *Ars Electronica: Facing the Future. A Survey of Two Decades.* / Ed. by Druckrey, Timothy. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1999. P.122

⁵⁰ См. работы протагонистов постбиологического существования, например: Moravec, H. *Computer übernehmen die Macht. Vom Siegeszug der künstlichen Intelligenz.* Hamburg: Hoffmann und Campe, 1999; Moravec, H. *Robot: Mere Machine to Transcendent Mind.* New York: Oxford University Press, 1999; Kurzweil, R. *The Age of Spiritual Machines: When computers exceed human intelligence.* New York: Viking, 1999; Kurzweil, R. *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology.* New York: Viking, 2005.

увеличению здоровья и силы человека, что, возможно, и даст неопределенно долгий срок жизни; некоторые считают, что бессмертные уже ходят среди нас.⁵¹

Модернизация тела в сторону сборных человеко-машин, получивших название киборгов, захватила пространство массовой культуры и серьезной науки в 1980-х. В общем виде, киборг — это существо, ставшее машиной или к машине мутирующее существо. Исследователи показывают, что на протяжении всей истории человечества, в различных культурах, человек грезил об искусственном двойнике и пытался его создать⁵². Сам термин киборг происходит от сокращения «кибернетический организм», понимаемый обычно как существо человек-машина. Одними из первых использовали этот термин исследователи NASA Манфред Клайнс и Натан Клайн в 1960 г. для обозначения своей концепции расширения человеческого существа, которое могло бы выжить во внеземных условиях. Суть концепции — в создании человеко-машинной системы, в которой механизм управления человеческими частями был бы возможен со стороны. Их концепция стала результатом исследований, показавших необходимость тесной взаимосвязи между человеком и машиной на новых рубежах исследования космического пространства.⁵³

Несколько иной взгляд на понятие киборга имеет Донна Харауэй, биолог и основательница киберфеминизма.⁵⁴ В своём Киборг-манифесте

⁵¹ *Dvorsky G.* Better Living through Transhumanism. // Journal of Evolution and Technology. No.19. Issue 1. 2008. P.62-66. URL: <http://jetpress.org/v19/dvorsky.htm> (дата обращения: 21.09.09)

⁵² *Vallant Ch.* Hybride, Klone und Chimären: zur Transzendierung der Körper-, Art- und Gattungsgrenzen; ein Buch über den Menschen hinaus. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008. S.17-26.

⁵³ *Clynes, M.E., Kline, N.S.* Cyborgs and space. // The Cyborg handbook / Ed. by Ch.H. Gray. New York: Routledge, 1995. P.29-34.

⁵⁴ *Haraway, D. J.* Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen. / Aus dem Engl. — Frankfurt [u.a.]: Campus-Verl., 1995. S.33-72, S.47 ff.

1985 г. она представляет понятие «киборг» в качестве инструмента риторической стратегии и политического метода. И одновременно, в акте киберфеминизма она выставляет киборга в качестве символа, противоположного мужскому телу. Киборг, как некий кибернетический организм, гибрид машины и организма, по её мнению, есть продукт социальной реальности и её воображаемого. Харауэй утверждает, что все мы киборги, сформированные политикой, массмедиа, которые нормализуют нас и устанавливают типы чувственности и восприятий.

Киборгизация — неотъемлемая часть современного искусства, разыгрывающего фантазии о гибридах, монстрах, машинообразных образованиях, клонированных, цифровых, сетевых или трансгенных телах.⁵⁵ Технологически мощное и откровенно фантазирующее искусство — научно-технологическое искусство (*Science art* и т.п.) — проверяет на прочность представления о теле как о чём-то естественном и искусственном, машинном и органическом, расширяя границы самих понятий и тем понимания тела человека, а значит, и самого человека и его познания.

Вместе с технологизацией и хирургическим протезированием тела развивается и таблеточное протезирование нейрхимии мозга (ежедневные пилюли или специальные коктейли психотропных средств).⁵⁶ Приём антидепрессантов и других фармацевтических препаратов, сокращающих отрицательные эмоции в нашей жизни и с высокой

⁵⁵ Достаточно подробно представлены кибернетические эксперименты современного искусства в сборнике: *The Cyborg Experiments: the Extensions of the Body in the Media Age.* / Ed. by Joanna Zylińska. London; New York: Continuum, 2002. Эксперименты инкарнации и их анализ в: *Sensorium: embodied experience, technology, and contemporary art.* / List Visual Arts Center, Cambridge. Ed. by C.A. Jones. Essays by Bill Arning.... — Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006.

⁵⁶ Таблетки добрались до домашних животных. В Вене (в городе, где собак больше, чем детей) даже собакам предписывается ежедневно давать пилюли, снижающие активность, чтобы животное чувствовало себя комфортно в общественном транспорте и на людных улицах. Тем самым от природы игривые животные превращаются в зомбиобразный протез нежности.

точностью воздействующие на нужные рецепторы и нейромедиаторы, создавая ощущение вечного праздника, эйфории, углубляя эмоциональные переживания и расширяя психические способности, стал почти нормой в развитых странах.⁵⁷ Таблеток стало так много, а мировая фарминдустрия так старается, усердствуя с маркетингом, что даже аптекари нередко путаются в новых названиях. Таким образом, программа enhancement — улучшения и модернизации — направлена не только на тело, но и на душу, если использовать классические определения.

При всём технологическом развитии, дискурсивной проработке понятий, фундаментальным следствием этих движений является *«окончательное признание тела в качестве протеза (курсив мой М.А.С.)»*⁵⁸. Именно в противовес описанным концепциям технологизации тела начинается новейший период дискурса мышления тела, акцентирующий внимание на медиальности человеческого существования.

3. Новейший дискурс мышления тела: к медиальности

123

Идея протеза проникает, повсюду протаскивая за собой дихотомию «новый»/«старый» человек и вуалирует уже нефункциональное в свете сложности современных представлений о природе человека деление на тело и сознание. Протез становится невычленим из «нового мира», и через его якобы необходимость человек становится ущербен по-настоящему, а его тело — неполноценным. И таким образом доделанное тело стало невозможно без протезов, так как оно модифицировано, или заготовлено

⁵⁷ В области антидепрессантов на смену царившему в этой области с конца 1980-х прозаку (Prozac) пришел препарат эффекоп (Effexor XR), он же венлафаксин. Побочные эффекты те же, что и у других антидепрессантов, причём риск суицида еще более высок: до такой степени, что компания производитель поместила в список возможных редких осложнений пункт «человекоубийственные порывы» (на 36-й странице инструкции): Большой город. Петербург. No.8 (189). 2006. С.36.

⁵⁸ Булатов Д. Козволюция, избыток, дестабилизация. О современных стратегиях в области science art. // Логос. No.4 (55). 2006. С.10.

под протезы. Эти построения сами себя доказывают — *circulus vitiosus*⁵⁹. Причём протезированная реальность держится на той технике, самих органах-эрзатцах, которые, ослабляя тело, сами по себе, без него ничего не значат. Анализ культурных процессов показывает: косметическая медицина и мода, технические науки и экономика всё ещё понимают тело как механическое (или биомеханическое), редуцируют его к голой функциональности — имплантация, протезирование, эксплуатация. Диагностируя нынешнюю духовную ситуацию, Д. Кампер отмечает исчезновение тела в образе и понятии, а вместе с этим и способность воображения уплощается до фантазии, и даже до полной атрофии. Человек сводится к мозгу и генетическому коду, к тексту, который читается, однозначно понимается и воспроизводится и, кроме того, виртуально представляется.

124 Как полагает П. Вирилио, техники трансплантации, протезирование, микрофизическое стимулирование человеческого тела — технологии больше не направлены на покорение космических пространств и дальних планет, а начинают вторжение в самого человека, который действительно более ничем не защищен — ни этикой, ни биополитической моралью. Поскольку от нашей естественной биосферы не ускользнуть, и колонизировать планету бездушного тела часто гораздо легче, чем какую-либо планету, результат: оскверненное тело, что для недобросовестной науки, которая уже осквернила пространства тела животного, тоже самое, что раньше для имперской власти осквернение пространств тел рабов и колоний.⁶⁰ Вирилио представляет кино-видео-аппарат как оружие, направленное на нас повсюду, и диагностирует: это положение загоняет

⁵⁹ порочный круг (лат.)

⁶⁰ *Virilio, P. Die Eroberung des Körpers: vom Übermenschen zum überreizten Menschen. / Aus dem Franz. München; Wien: Hanser, 1994. S.108-144.*

нас в медиальное гетто, своего рода электронный апартеид, как состояние комы.⁶¹

Конгломерат человека и техники оказывается в ограниченном, предельно разграниченном мире, где живое человеческое тело всё более редуцируется к образу идеального тела, а способность воображения, базирующаяся в теле, не находит более места. Так само тело переходит в разряд протеза, и мир поглощается техно-миром, представляемый в жанре научной фантастики и киберпанк, где человек и машина вступают в сложные взаимоотношения, окрашенные в апокалипсические тона. Эти идеи завораживают техников и художников, зрителей, продолжая работать уже как общественное Воображаемое.

Новые версии репрезентации и презентации тела, как-то: медиа-арт, цифровое искусство и т.д., дают открывающее, новое видение тела, размывая представления о реальности и фикции, эстетизируя игры с трансформацией тела в цифровые образы. И, наконец, реальные «современные» формы операционального отношения к телу — трансклетические технологии, радикализирующие и пытающиеся отбросить существовавшую прежде уверенность в неизменности биологического базиса тела. Успехи здесь ещё не столь примечательны, как в научной фантастике и кинематографе, но, как представляется, это дело времени. Вопрос в другом: как изменились представления о теле, изменился дискурс, изменилась «картина мира»? Ведь это, несомненно, связано с технологиями. Но вот как именно технологии и тело взаимосвязаны, если они всегда продуцировали реальность тела, как это утверждают исследования антропологов и культурологов?

В ранних культурах тело — медиум, который может принимать любые формы; все жесты и символизации выступают через тело, в форме

⁶¹ *Virilio, P.* Rasender Stillstand: Essay. / Aus dem Franz. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl., 1998. S.23 ff.

танцев, игр, масок, инициаций. Позже тело становится пространством, наполненным потребностями и желаниями, которые проявляются и мешают субъекту в его рациональной деятельности. Так, для Платона, определившего понимание тела на века, тело и его страсти — виновник войн, мятежей, убийств и зла; он пишет: «пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этот, как мы утверждаем, — истина», далее: «тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массой всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить!»⁶² (Федон, 64b-70b)⁶². Идея погребенности и неистинности телесной жизни рисуется Платоном как темница или пещера, откуда люди наблюдают только за призраками, теньями истинной жизни дана Платоном в «Государстве» (VII, 514a-517b)⁶³. Восприняв идею орфиков и гностиков — «soma-sema»⁶⁴, Платон философски развивает её; платоническая же традиция закрепляет её как доктрину, тем самым утверждая на тысячелетия как господствующую. Вначале тело было тюрьмой души, затем душа стала тюрьмой тела⁶⁵, теперь же они вместе попали в «пыточную» постгуманизма.

⁶² Цит. по: Платон. Собр. соч. в 4-х тт.: Т. 2. СПб.: Изд. СПбГУ, 2006.

⁶³ Цит. по: Платон. Собр. соч. в 4-х тт.: Т. 3. Ч. 1. СПб.: Изд. СПбГУ, 2007.

⁶⁴ Фраза «Тело — наша могила» не раз встречается у Платона. А.Ф. Лосев в комментарии к сочинениям Платона пишет, что тело, как могила души — идея орфико-пифагорейская, которую можно найти у пифагорейца Филолая. Орфики учили о дуализме божественной души и испорченного смертного тела. См. комментарий 46: Платон. Горгий // Платон. Собр. соч. в 4-х тт. Т.1. / Под ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. СПб.: Изд. СПбГУ, 2006. С.574-575. Антиковед Эрик Доддс указывает на многосложность и неоднозначность древнегреческих представлений. Исследуя до-классическую греческую культуру, он указывает на то, что истоки классических представлений взаимоотношений души и тела (орфико-пифагорейские) сами по себе являются проблематичными, будучи смешением и напластованием различных взглядов. См. Глава 5. «Греческие "шаманы" и истоки учения об очищении»: Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. М.-СПб.: Университетская книга, 2000. С.140-183.

⁶⁵ Фуко М. Надзирать и наказывать. М.: Ad Marginem, 1999. С.46.

Таким образом, современная ситуация, сложившаяся вокруг философского понимания взаимоотношений мышления и тела, с одной стороны, такова, что тело всё также понимается как протез и материал манипулирования (постгуманизм), с другой — интерес сместился к эпистемологическим пределам телесности: познание происходит через тело, но как? Это вопрос междисциплинарных исследований мозга и его корреляции с математическими моделями (кибернетика, когнитивистика), генетикой, нейрофизиологией и т.д. Эти исследования проводит как наука, так и экспериментальное искусство. Параллельно этим исследованиям и в тесной связи с ними развитый мир наполняется всевозможными техниками коммуникации и репрезентации, получившими общее наименование — медиа, которые можно разделить на собственно медиа и «медиа в форме масс»⁶⁶, являющихся предметом изучения философии медиа.

Уже у Фридриха Ницше мышление понималось как опосредованное медиумом. Если же мышление понимается в качестве опосредованного, следовательно — в том случае, когда медиум более не считается «голым» внешним средством репрезентации и транспортировки уже «готовых» мыслей, а ему присуждается конститутивное значение опосредования — различные медиальные качества специфической материальности конкретного медиума признаются неравноценными, образующими различные организации знаков.

Благодаря концептуализации Д. Кампера — «антропологический четырехугольник» — мы имеем представление о функционировании медиальности. Телесность даёт о себе знать как медиальность через режимы медиа (размерности способов производства смысла):

⁶⁶ Савчук В.В. Медиафилософия: формирование дисциплины. // Медиафилософия. Основные проблемы и понятия. / Под ред. В.В. Савчука. СПб: Изд. СПбФО, 2008. С.14.

тело/пространство (жесты, пластика, звук), образ/плоскость (визуальное), письмо/линия (линия текста), число/точка (знак). Говоря иначе, телесность/Leib вбирает в себя тело индивида/Körper, собирающее в себе слух/речь, зрение/видение, письмо/чтение, счёт/время — способности (компетенции), которые я и определяю как «режимы медиа». Сделать это именно потому, что медиа, несмотря на то, что они «внутри нас», способны быть «вне нас» в качестве «машин абстракций» — освобождённые от тела человека аппараты (функционирующие в определенном режиме), производящие реальности, непроецируемые антропной чувственностью и превосходящие её (пример: спецэффекты видео, камера Билла Виолы, снимающая 300 кадров в секунду вместо 24 воспринимаемым взглядом). Двойственность и машинность медиа, будучи неопознанной и неререфлексируемой, сказывалась на телах, которые фрагментировались функционально, расплылись в гиперреальности.

Выделение способностей в режимы медиа акцентирует внимание на медиальности человеческого существования и том факте, что тело определенным образом присутствует в мышлении всегда, а именно хиазматически — связывая телесность (культурное пространство и время) с отдельным аппаратом (как со способностью человека, так и с освобождёнными медиа — машинами абстракций), функционирующим в определенном режиме.

В такой концептуализации закреплены две стороны понимания медиа — медиа это машины (что) и медиа абстрагируют (как). Машинный принцип — это то, что объединяет телесность и медиальность. Но если телесность — это, так сказать, *perpetuum mobile*, то медиа — *parasiticum mobile*, питающиеся силами оператора машины, гости или «нахлебники». На их паразитарную сущность указывает Мишель Серра. В своих работах он показывает, что сущностью «интерсубъективности» и социальности — этого «третьего», иначе говоря, посредника — является паразитизм.

«Паразитарные отношения» — это «ядро наших связей»⁶⁷. Иначе говоря, паразитизм делает возможным обмен неравноценных вещей, делая все их одинаковыми⁶⁸. О вампиризме медиа пишет Фридрих Киттлер: он представляет медиациркуляции, взаимодействия с медиатехникой как скрытый вампиризм⁶⁹. Но мы остановимся на предлагаемом нами определении медиа как машин абстракций, так как оно позволяет остро поставить проблему опыта мышления тела. Гул машин открывает доступ к той неартикулируемой фундирующей телесности.

Будучи не схватываема прямо, непосредственно, телесность обнаруживается через медиа и служит метафизическим основанием, условием медиальности. Телесность принимает режимы медиа, но никогда не сводится к ним, или, иначе говоря, она не идентифицируется ни с каким одним из режимов медиа. Не являясь телом, она позволяет мыслить тело, которое есть лишь способ бытия телесности, частный режим медиа.

Медиальность связана с материальностью и семиотичностью, но телесность находится вне этих делений. И в этом парадокс телесности, который состоит в том, что чем отчётливее речь в отношении состава, границ, свойств телесности (близость её к душе, духу или телу, материальному или интеллигибельному, мужскому или женскому; определения как психофизиологического, психосоматического, биоэнергетического проявления человеческого тела и т.д.), то есть, чем как будто бы яснее схема и логика телесности, — тем непроницаемей мрак непонимания. Кроме того, как ни подбирайся к телесности — не достанешь, всё выйдет режим медиа, на что ни укажи — всё есть медиум. И если у телесности нет собственного содержания, то к чему упорство в этом «означающем» — телесность? Но в том-то и дело, что необходимо

⁶⁷ *Serres M.* Der Parasit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987. S.19.

⁶⁸ *Ebenda.* S.226 ff.

⁶⁹ *Kittler F.* Draculas Vermächtnis: technische Schriften. 1. Aufl. Leipzig: Reclam, 1993. S.11-57.

сохранить её как нонсенс медиальности, тот единственный смысл в бессмысленности телесности, являющейся основанием медиальности. Приписывание телесности иных смыслов переводит телесность в сферу сущего (онтического), от чего мы должны воздержаться, если хотим иметь возможность осмыслять мир и вообще быть способны к мышлению.

Мышления тела нет в стабильной форме — стабильном режиме, так как оно мгновенно перестраивается, разрушается и вновь возникает — пульсирует, примеряя, испытывая случайности. «Мышление тела функционирует как знаменито-пресловутая машина желаний [Делёз\Гваттари]. Мышление тела, прежде всего страдание (Leiden), страсть (Leidenschaft), с одной стороны субверсия отстранения (Entfernung), с другой стороны борьба с виртуальным посредством виртуозности долгоупражнявшегося присутствия духа (GeistesGegenwart/присутствия духа и духа в присутствии). Мышление тела никакая не милитаризированная чувственность и не альтернатива некому духовному самоутверждению»⁷⁰. Оно парадоксально и в самом себе раздираемо нередуцируемыми противоречиями, которые собственно и строят его. Мышление тела всегда изобретение, утверждение своего обретения. Каждая ситуация требует изобретения, чтобы обрести событие. Речь идет не о законченной сделанности, а о постоянном делании, производстве, о процессуальности субъективности, и любых форм опыта. Это не просто открытие, а «изобретение»⁷¹ — это деятельность силы воображения.

В концептуализации Д. Кампером «мышления тела», понятие «тело» приобрело новую размерность — медиальную. Благодаря которой возможен ответ на вопросы: какова роль тела в образовании сред обитания, каково его существование в них, как медиа воздействуют на нас

⁷⁰ *Kamper D. Abgang vom Kreuz. München: Fink, 1999, S.144.*

⁷¹ *Кампер Д. Тело, знание, голос и след. / Пер. с нем. М.А. Степанова // Хора. Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики. 2009. No.1. С.41.*

— живые человеческие тела? Тело оказывается тем первым медиумом, без которого немислим человек и по которому определяется культурная принадлежность человека; но также это тот первый медиум, с помощью которого теоретически возможно выделить специфичность собственно медиа и разграфить медиальность на режимы медиа, дающие возможность посмотреть на само тело вне бинарной оппозиции тело-душа.

Так, один из первых технических медиа — фотография — делает доступным явление фокуса, который может послужить примером функционирования различных режимов медиа в одном аппарате. Фокусировка, по мере сокращения оптического расстояния между наблюдателем и наблюдаемым объектом, видимость объекта становится всё отчётливее и отчётливее, до какого-то момента и на определённом расстоянии становится «в фокусе» — достигается идеальная четкость, такая, что дальнейшее приближение уже не делает целостный образ ясным и отчётливым. «Не в фокусе», далее приближаясь, уже детали, части, фрагменты частности затмевают целое образа. Они уже не дают ничего нового с познавательной точки зрения.

Большинство объектов также можно рассмотреть, сфокусировав их, и они предстанут как клубок ниток (пример приводит автор фрактальной геометрии Бенуа Мандельброт), с точной толщиной ниток, расстоянием от клубка, и пошаговым приближением наблюдателя, где в зависимости от расстояния наблюдения (фокусировки), они будут одно-, двух-, трёхмерные; такой опыт демонстрирует последовательность различных эффективных размерностей, которым, как пишет Бенуа Мандельброт, «не следует давать точного определения»⁷². Но самое интересное — не этот, казалось бы, визуальный эффект, а то, что находится или возникает между измерениями. Это зоны, плохо

⁷² Мандельброт Б. Фрактальная геометрия природы. М.: Институт компьютерных исследований, 2002. С.35-36.

определённые несоизмеримые переходы между зонами хорошо определённых размерностей, — Мандельброт называет их фрактальные зоны.

Фрактальная зона — зона неопределённости, где размерность дробная. Эта дробная размерность возникает в зонах, где фокусировка не удаётся, где утрачивается чёткость и однозначность. Своего рода помеха, аффект классического рационального подхода, то есть то, что следует изолировать, устранить, зачистить, выровнять, отполировать. Мандельброт же акцентирует внимание на этой зоне шума и ставит её в центр адекватного восприятия мира. Действительно, если посмотреть на нашу способность восприятия (*input*) и, одновременно, артикуляции (*output*), возникает состояние неустойчивости, нестабильности — смешение образов. «Порядок из хаоса»: как известно, этот хаос и обеспечивает адекватность описания, точный подгон семантических граней — это и есть работа воображения — хиатус, или зияние. Как раз здесь фиксируется оно, нечто видимое и невидимое, которое определяет Мерло-Понти как телесность, «плоть», которая располагается на границах между зонами отчетливости и сплетает их, чем и дает возможность им быть. Такого рода неустойчивое, ненаблюдаемое пронизывает всю наше сознательную деятельность. Это объемлющее восприятие и артикуляция, вход и выход — есть мышление тела, общее пространство между неразрывными телом и духом.

Отмеченное выше позволяет сделать заключение, что несоизмеримость мышления в различных медиа, в конечном счете, задается стабильностью режимов медиа, хотя и не сводится полностью к ним и, в свою очередь, обеспечивается телесностью, анонимной сферой интерсубъективного опыта, дающей актуально о себе знать как мышление тела. Принцип медиальности телесности, или режимы медиа приобретает специфически эпистемологическое измерение. В этом качестве они служат

в познании измеряющим принципом и определённым методологическим регулятивом. Режимы медиа позволяют, в частности, найти основы абстрагирования — показывая, что сама возможность абстракций, как рационального постижения мира, связана с дискрецией — последовательным\методологическим расчленением реальности в соответствии с его измерениями, и указывает на возможные переходы, которые обеспечивает телесность в модусе мышления тела — экстатическом мышлении мгновенных переходов, фундированных способностью воображения. Мышление тела — это не репрезентация, а есть само мышление в его нерепрезентативности, поскольку оно само в себе непредставимо.

Без учёта измерения задающего режим медиа, или уровня антропологического четырёхугольника само абстрагирование становится в худшем смысле "субъективным", в смысле частным, неким психологическим процессом индивида, то есть, по сути, онтологически пустым догматизмом. Напротив, учёт режимов медиа заставляет нас видеть в абстрагировании медиафилософии — рациональный процесс, имеющий императивную форму для каждого мышления.

В заключение следует отметить, что оформленного и единообразного дискурса или единой теории собственно «мышление тела» / «KörperDenken» на данный момент не существует, хотя в 1996 году Междисциплинарный центр исторической антропологии к 60-тилетию Дитмара Кампера и издал книгу с одноимённым названием «Мышление тела», обозначив ею центральную для мышления философа тему⁷³. Здесь родительный падеж в формулировке следует понимать не как *genitivus objectivus*, а как *genitivus subjectivus*. То есть, «мышление тела»

⁷³ KörperDenken: Aufgaben der Historischen Anthropologie / Hrsg. Frithjof Hager. Berlin: Reimer, 1996.

— это не мысль о теле, но мышление самого тела. Мышление тела — организационный принцип, с которым мы производим реальность и устанавливаем открытое пространство взаимодействий. Тело как режим медиа более не понимается в качестве инструмента. Медиа, поняты как машины абстракций, отменяют предыдущую концептуализацию их в качестве протезообразного продолжения человека. Концепт «мышление тела», базирующийся на понимании телесно опосредованного характера человеческого существования, позволяет эффективно осмыслять быстроизменяющийся, многомерный мир и человека в нём, и тем утверждает себя в качестве актуального философского концепта.

Предложенная классификация не претендует на статус универсальной типологии, её существенным достоинством является как раз то, что она позволяет заострить проблему нехватки концептуального языка, который используется на актуальном для нас этапе дискурсов телесности и медиальности, спектр возможных позиций которых ограничен и сводится, по сути, лишь к позитивному или негативному восприятию технических возможностей по «расширению» человеческого тела за счет новых технологических ресурсов. Выход из этой ситуации мне видится в осмыслении и развитии концепта «мышления тела», предложенного Д. Кампером. Традиционные инструментальные концепции, как тела, так и мышления, базирующиеся на новоевропейском психофизическом дуализме, не релевантны и требуют корректировки. Для успешного развития концептуального аппарата медиафилософии необходим принципиально иной подход к телесности как специфическому феномену, обладающему различными медиальными режимами, и тем самым определяющему онтологическую специфику человеческого мышления, обеспеченного мышлением тела, включенного в культурно-исторические процессы и обеспечивающего континуальность и принципиальную открытость существования человека.