

ТЕЛО КАК СРЕДА ОБИТАНИЯ: ЕСТЕСТВЕННОЕ VS ИСКУССТВЕННОЕ (К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА)

В рамках философских и культурологических исследований проблема тела и телесности не является новой, тем не менее, она не является и методологически реализованной, комплексно решенной. Следовательно, в пространстве современного гуманитарного знания все чаще актуализируются попытки ее изучения с позиций диалога между «естественным» и «искусственным», «нормативным и табуированным», «контролируемым» и «самособственным» («Self-ownership»). Кроме того, особое внимание уделяется рассмотрению тела в пространстве общества и культуры, где оно трактуется как субстанциональный факт искусственно-созданных сред. Так, продолжая намеченную научными предшественниками линию, анализу подвергается тело человека с позиций его социокультурной принадлежности, способов его репрезентации как концепта, артефакта и паттерна культуры, реализуемых в рамках конструирования программного образа средствами практик телесной трансформации.

Ключевые слова:

естественное тело, искусственное тело, культурная трансформация тела, практики телесной трансформации, телесность, тело, техники тела, трансформация тела.

Пронькина А.В. Тело как среда обитания: естественное vs искусственное (к постановке вопроса) // Общество. Среда. Развитие. – 2016, № 4. – С. 115–118.

© Пронькина Анна Владимировна – кандидат культурологии, доцент, и.о. заведующего кафедрой культурологии, Рязанский государственный университет С.А. Есенина, Рязань; e-mail: a.pronkina@rsu.edu.ru

Прежде всего обозначим, что современные культурфилософские концепции все чаще обнаруживают онтологическую взаимосвязь тела и телесности человека с самой системой культуры. Тело одновременно выступает здесь и как источник, и как пространство понимания и выражения мира. Следовательно, вполне закономерно, что в данном контексте речь идет о выделении и исследовании целого ряда «техник тела» (М. Мосс), поддерживающий его физический и социокультурный статус, и практик телесной трансформации, направленных тем или иным образом на модификацию естественного вида человека, включение его в социокультурный ареал. И если первым в науке уделено значительное внимание, то вторые разработаны сравнительно слабее, что в значительной степени обуславливает актуальность их изучения, особенно в условиях современной социокультурной ситуации.

Тело естественное и тело искусственное: диалог

Согласно научным представлениям, в видимую структуру тела человека входят голова, шея, туловище и конечности, которые имеют костную, мышечную и кожную структуры. Они представляются как синкретичные составляющие, не только поддерживающие его физическую активность, но и служащие идентификатором

его индивидуальности, уникальности, неповторимости.

Естественное тело характеризуют рост, вес, размер, масса, длина, объем, ширина, форма, тип, объемы и плоскости, цвет и т.п. Тем не менее, естественное тело не существует как независимая субстанциональная единица, оно всегда соотносено с особой имманентной реальностью – душой, сознанием, психикой. Эта реальность заключена в границы тела и воспринимает его как пространство, вместилище себя, одновременно расширяющее и ограничивающее ее возможности. Ее сущностный потенциал завязан, главным образом, на заданном при рождении ресурсе, воплощенном в качестве тела и его предрасположенностях, а также том временном отрезке, который вероятен, но не известен.

Кроме того, внутренняя первооснова и форма ее представленности (тело) в физическом мире являются производными от системы природы, но не могут рассматриваться как смыслообразующие ее части в силу утраты взаимосвязи на функциональном уровне, которая в процессе исторического развития становится все очевиднее.

Вплощаясь в человеческом теле, эта реальность, уже обладая определенным генетическим континуумом, выстраивает свой собственный, призванный закрепить ее положение во внешнем хронотопе. При этом конструируемое искусственное бытие

начинается с объекта наиболее близкого и понятного – с собственного тела, служащего операционным средством понимания реальности «Я», возможностью его сравнения с другими («Они») и установления с ними связей («Мы»). С тех пор можно говорить о целенаправленном поступательном формировании своего рода «телесной маски» внутреннего «Я», то есть об образовании особой культурно-социальной модальности, под которую подстраивается естественный «телесный альвар».

Собственно, размышляя ныне о действительной конфигурации тела в рамках гуманитарного знания, мы всегда подразумеваем некий первоначально заданный ландшафт, подлежащий, как правило, обязательному социокультурному конструированию, ведь «естественное» состояние человека, – согласимся с О. Балла, – для культуры как системы условностей в высшей степени неестественно. Все «естественное» для нее сырье, которое нуждается в переработке, в интерпретации» [1, с. 82–83]. «К этому – полагает Г.А. Тульчинский – можно добавить общую телесно-визуалистскую ориентацию культуры конца века, выражающуюся в потребительстве (консьюмеризме), культе здоровья, сексуальной акцентуации, формировании и продвижении привлекательных имиджей в рекламе, политике, искусстве, даже религии и науке, роли новой образности в виртуальной реальности информационных технологий» [6, с. 37].

Торжество искусственного: монолог

Укажем, что практики трансформации тела выступают как процесс социокультурного преобразования его первоначальных параметров (например, структуры, формы, текстуры, цвета). Как справедливо отмечает И.М. Быховская, «включенный в социокультурное пространство “человек телесный” оказывается под воздействием множества социальных факторов, объективно воздействующих на его тело, <...> делает выбор своего “телесного поведения”, осознает характер разнообразных социальных влияний на тело, выбирает системы “защиты” от них или, напротив, их культивирование, кончая целенаправленным формированием своего физического имиджа в соответствии со сложившимися нормами, традициями или вопреки им» [3, с. 249].

Представляется, что трансформация обусловлена необходимостью формирования некоего программного образа, который с одной стороны противопоставляется фактическому, а с другой фиксирует ви-

зуальное соответствие принятому в обществе идеалу, содействующее максимально эффективному существованию человека в определенных условиях.

Создаваемый программный образ мыслится как способ опредмечивания первоначальной телесной реальности, как механизм превращения модуса «soma» в культурный комплекс «corpus», в котором наиболее четко прослеживается собственно культурологическая субъектно-объектность, ведь человек выступает и творцом, и одновременно сосредоточением новой моделируемой искусственной реальности.

По сути, этот образ выступает как метаморфоза реального «Я» в программируемое «Я» идеальное – искусственно созданный объект (артефакт); как абстрактная проекция индивидуального «Я» на собственную телесную реальность под воздействием «Я» социального. Он является и средством усвоения объективного мира, и способом осознания и обозначения своего места в нем, и инструментом коммуникации.

В данной связи становится очевидной его исходная гомологическая природа, ведь социокультурная модальность предполагает включение тела в особый диалогичный контекст между «естественным» и «искусственным», «нормативным» и «табуированным», «формальным» и «неформальным», «прекрасным» и «безобразным», «индивидуальным» и «коллективным», «модным» и «неактуальным», «обыденным» и «специализированным».

Безусловно, внешнее «Я» определяется установками «Я» внутреннего, сосредоточивающего всю «совокупность органических ощущений, потребностей и желаний, объединенных вокруг внутреннего мира» [2, с. 59]. Следовательно, внешней гомологии должна предшествовать гомология внутренняя, результатом которой как раз и служит социальная и культурная сопричастность, а принимая извне директиву воздвигания собственной природы, человек социализирует и инкультурирует не только свое сознание, но и свое внешнее «Я», свое тело.

Конечно, можно допустить гипотетическую теоретическую возможность конструирования телесного образа без прямого установления социокультурного соответствия или даже вопреки ему. Тем не менее, в практическом смысле данное предположение весьма спорно, так как тело не замкнуто на себе, а является открытой и динамично развивающейся системой, взаимодействующей с другими системами, где социокультурное «Я» тела,

согласимся с А.Ш. Тхостовым, «куда менее свободно, и его поступки определяются не рациональностью (подразумевающей свободный выбор), а более или менее четким, предписанным (а следовательно, не вполне рациональным) каноном сохранения той или иной формы самоидентификации» [7, с. 89].

Ввиду этого порождаемая культивация «внешнего тела» позиционируется как форма репрезентации стремлений «тела внутреннего», а модели реального и идеального «Я» выступают как совокупность образных референций личности, связанных с мировоззренческими, социальными, религиозными, субкультурными, профессиональными (и т.д.) установками. Ведь, «человеку не просто дается данное тело, ему дается тело в данном мире. Тело и общество не находятся в состоянии антагонизма, как принято считать в радикальных версиях психоанализа. Общество генетически «входит» в плоть индивида, оно социотехнически «входит» и в его тело» [4, с. 148].

Между тем, может показаться, что гомология отрицает возможность всякого новшества, хотя это принципиально не так. Разумеется, гомология в реализации трансформации тела в известной мере способствует стереотипизации положительного опыта, который может быть воспроизведен, концептуализирован, однако возникновение этого опыта изначально соединено с процессом индивидуального культуротворчества (опредмечивания), потом с его коллективным принятием (распредмечивание), затем идеализацией, типологизированием, обобщением, превращением в концепт, паттерн и артефакт культуры.

Думается, что имманентные специфики «Я» также могут координировать актуальность установления соответствия, его степень, масштаб и направление в ситуации культурного многообразия, ослабления социального контроля, ориентации на модернизацию. По видимому, именно это обстоятельство способствует усилению реализации программы трансформации тела, ее индивидуализации в современных условиях, когда традиция как базовый механизм сменяется инновацией, а регулирование жизнедеятельности страт и статусов становится более гибким.

В то же время гомологические пределы и компоненты образа имеют вполне отчетливую знаковую репрезентацию, связанную с возможностью его фиксации, узнавания, понимания, эксплуатации и

трансляции. Знаковая представленность образа тела выражает не только визуализированное пространство тела, но и информирует о способах позиционирования внутреннего «Я» через «Я» внешнее, свидетельствует о той роли, которую выполняет или потенциально может выполнять человек, указывает на его включенность в социокультурную деятельность, в том числе и на этническом уровне.

Знаковый уровень тела также осуществляется между его естественными и искусственными признаками, где естественные параметры задают основу, исходную идентификационную модальность, а искусственные – служат средством невербальной коммуникации, манифестации жизненной социальной и культурной позиции, отражением природы личности.

Более того, искусственная знаковость может подменять естественную, умело маскировать то, что должно быть сокрыто от других, демонстрировать лишь то, что допустимо их взгляду. Это и образ, и символ, и сигнал, обусловленные мотивом личности, контекстом ее позиционирования «здесь» и «сейчас», своего рода театрализацией бытия. В частности, Ю.М. Лотман, описывая еще быт и традиции русского дворянства, констатировал: «Между тем в начале XIX века грань между искусством и бытовым поведением зрителей была разрушена. Театр вторгся в жизнь, активно перестраивая бытовое поведение людей. Монолог проникает в письмо, дневник и бытовую речь. То, что вчера показалось бы напыщенным и смешным, поскольку приписано было лишь сфере театрального пространства, становится нормой бытовой речи и бытового поведения. <...> Искусство становится моделью, которой жизнь подражает» [5, с. 183]. Это справедливо и для современной культурной ситуации, в которой человек все чаще сталкивает свое реальное и идеальное «Я», играет телесными масками в пространстве разных социокультурных полей.

В определенной степени эта театрализация и игра образов выходят из самой механической специфики человеческого сознания. Так, в работе «От жеста к символу» Дж. Мид отмечает: «Мы вызываем в другом нечто такое, что мы вызываем в себе самих... Мы бессознательно ставим себя на место других и действуем так, как действуют другие. <...> Когда мы говорим о смысле того, что мы делаем, мы производим сам отклик, заключающийся в том, что мы собираемся осуществить некий стимул к нашему действию. Он становится стиму-

лом для последующий стадии действия, которое должно осуществляться с точки зрения этого конкретного отклика. <...> Если индивид может действовать подобным образом и установка, которую он вызывает в самом себе, становится стимулом для него к совершению другого действия, мы имеем дело с осмысленным поведением. Где отклик другого человека вызывается индивидом (в себе самом) и становится стимулом для контроля над его действием, там смысл действия другого присутствует в его собственном сознании» [8, с. 66–68].

Отсюда следует, что человек всегда формирует и продвигает визуальный образ «Я» с опорой на отклик извне. Это обстоятельство усиливается из-за отсутствия непосредственного зрительного контакта внутреннего «Я» со своим телом – само его строение не позволяет ему видеть себя постоянно, контролировать возможные телесные проявления. В итоге человек вынужден отражать (как в зеркале) собственный образ на другого (отклик), и через реакцию другого возвращать информацию о нем в свое сознание (стимул).

Выводы

Как было установлено ранее, человек в среде естественного тела является своего рода заложником изначально заданной действительности, однако в социокультурной среде его тело способно к выходу

из этого состояния, к переходу на новый уровень бытия, преодолению конфликта «сущного» и «должного».

В условиях современности это возможно, преимущественно в связи с: 1) отсутствием четких формальных запретов; 2) тиражируемостью идеи трансформации тела как социальной и культурной нормы; 3) до-сознательной включенностью человека в практики трансформации (имеются в виду практики трансформации тела, осуществляемые родителями ребенка, например, пирсинг мочки уха).

В реальности это приводит к формированию проблемы границ трансформации, которые чрезвычайно широки и размыты. Фактически, тело является частной собственностью человека («bodily integrity»), что в рамках либеральной идеологии гражданских прав и свобод трактуется с позиций социальной неприкосновенности. Тем не менее, в силу обозначенной гомологической природы, пределы трансформации все-таки существуют, но, как правило, они устанавливаются и циркулируют локально в рамках социальных групп и субкультурных образований, репортируя собственные представления на каждого конкретного члена, формируя некий усредненный положительный образ, связанный с возможностью его фиксации, узнавания, понимания, эксплуатации и трансляции.

Список литературы:

- [1] Балла О. Обнаженное тело в культурных пространствах // Знание – Сила. – 2004, № 2. – С. 82–83.
- [2] Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Художественная литература, 1979. – 412 с.
- [3] Быховская И.М. Телесность как социокультурный феномен // Культурология. XX век. Энциклопедия. Т. 2. М–Я. – СПб.: Университетская книга, 1998. – С. 249–250.
- [4] Круткин В.А. Телесность человека в онтологическом измерении. – Общественные науки и современность. – 1997, № 4. – С. 143–151.
- [5] Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII–начало XIX века). – СПб.: Искусство, 1994. – 758 с.
- [6] Тульчинский Г.А. Слово и тело постмодернизма: от феноменологии невменяемости к метафизике свободы // Вопросы философии. – 1999, № 10. – С. 35–53.
- [7] Тхостов А.Ш. Психология телесности. – М.: Смысл, 2002. – 287 с.
- [8] Mead G. Mind, Self and Society: from the Standpoint of a Social Behaviorist. – Chicago: University of Chicago, 1934. – 328 p.