

## **А.В. ВОЛОДИНА – В.А. ПОДОРОГА: ИНТЕРВЬЮ БЕСЕДА КТО БОИТСЯ ТЕЛА-БЕЗ-ОРГАНОВ?!**

*Давайте немного поговорим об истории: когда возник Ваш интерес к философской проблематике тела?*

Начнем с того, что в той реальности, которая существовала в советское время, особенно в 1970–80-е годы, кроме «феноменологии духа», ничего не было: не было ни «секса», ни «смерти». Философский словарь не включал многих понятий экзистенциального типа. Постепенно, в связи с грядущими изменениями, в моих занятиях складывалась определенная ориентация на какие-то тренды, которые я замечал в западной мысли, и меня интересовали такие вещи, которые здесь были «погашены», цензурированы или просто изучены. Так постепенно сложился круг исследователей, моего поколения и старше, которые обратили на это внимание. Многие ученые отчасти работали «в стол», отчасти — на переходных, междисциплинарных границах, достаточно трудных для освоения, потому что в тот момент еще не существовало никакой школы изучения западной мысли. Сейчас это трудно себе представить; в этом смысле мне повезло — как и моему отцу, который родился в 1917 году и умер в 90 лет, пройдя все эти сталинские чистки и уничтожения легко и невредимо; он был частью этой советской страны, видел, как она менялась, и умер советским человеком. Отчасти я тоже был свидетелем того, как изменялась интеллектуальная и духовная жизнь в СССР, а затем и постсоветской России. Сейчас важно об этом говорить — крайне важно и для вас, начинающих свой путь в философию, и мало представляющих себе, что стоит за «продвинутыми» и «модными» текстами современной западной мысли. То, что мысль Ж. Делеза, Ф. Гваттари или Ж. Деррида сегодня есть некая обыденность нашего опыта чтения, когда-то было чуть ли не «волшебной страной» философии будущего.

Проблематика, с которой я сейчас работаю, стала складываться только в 80-х годах; книги «Метафизика ландшафта» (1992) и потом «Феноменология тела» (1995) — это все переработанные записи лекций, которые я читал в конце 80-х годов в Институте философии. Тогда происходила постепенная либерализация, Институт философии начал жить более дружелюбной и коллективной жизнью, посвящая себя экспериментам и опытам, которые раньше были просто невозможны. Это чувство приходящей свободы было очень сильным. Поэтому к 90-м годам накопление этого предощущения зашкаливало, и все были невероятно революционно, энтузиастически настроены. Конечно, это происходило везде — не только в Институте философии, — хотя и касалось не всех (в большей степени молодых исследователей и, может быть, еще больше художественной и писательской среды). Тематика телесности выступает на фоне моих занятий прежде всего в связи с трудами Мишеля Фуко; я впервые прочел «Надзирать и наказывать» — значимую книгу своего времени, которая с одной стороны указывала на ГУЛАГ, а с другой — на то, что вообще происходит с телом в социокультурном и дисциплинарно-карательном контексте, как тело вступает в практики его использования через власть, репрессии, наказания и пр. Столь же важным было и знакомство с текстами

М. Мерло-Понти. В те времена подобные интересы более не запрещались, но нельзя сказать, что тема телесности серьезно осваивалась в это время — более основательные исследования появились только в 2000-х годах.

*Были ли у Вас какие-то «союзники», работавшие над этой же темой?*

Можно сказать, я был первооткрывателем термина «феноменология тела». Но кто тогда среди моих коллег не был «первооткрывателем»? Отказ от КПСС-контроля над «мозгами» и тотальной цензуры, громадная переводческая работа 90-х годов сделали свое дело.

Выход на проблематику телесности в моих исследованиях был связан с тем, что некоторые вещи трудно понять без обобщающего инструмента новейшего антропологического знания. Телесность следует рассматривать не в качестве составляющей картезианской оппозиции между телом и духом или гегелевской концепции феноменологии духа, которая рассматривает сознание как условие появления всего материального мира. А иначе? Как же? Наше восприятие мира «проходит через» и руководствуется телесными фильтрами, без которых всякий непосредственный контакт с реальностью наносил бы нам невосполнимый ущерб. Мы всегда стараемся избегать реального, поэтому нам нужны образы, а не сама реальность. Наше единственное и смертное тело, когда оно «живое» — это множество солидарно функционирующих образов, и совсем не то, на что можно указать пальцем, пощупать или отнять.

Без образа тела нет и тела. Тело феноменальное, или ж и в о е, не есть вещь, но отношение между телесными образами. Нет тела *одного*, но есть многие т е л а, не существует *один* образ, но есть образы. Под образом в данном случае следует понимать не представление или понятие, а единственно возможный способ нашего отношения к внешнему миру, а внешним нам является все, в том числе и наш собственный образ. Но поскольку я могу судить о мире только из одного определенного места, в котором нахожусь, пока осуществляю свое отношение к миру (просто «живу»), то, следуя А. Бергсону, надо сказать, что в центре мира как системы образов находится образ «моего тела», некая изначальная или, как ее называет Э. Гуссерль, *нулевая* позиция ориентации. И тем не менее это тоже образ. Образ есть все то, что характеризуется отсутствием (или неполнотой) нашего восприятия мира. В том же случае, когда мы создаем представления, мы полагаем, что какие-то образы являются наиболее точными копиями или моделями предметов, вещей, событий, и поэтому выделяем их и ориентируемся на них в деле познания мира и собственного «Я» внутри него.

*Какую структуру имеет эта совокупность образов? Если образ нашего собственного тела на самом деле ускользает от нашего взгляда — то нужна какая-то дополнительная инстанция, чтобы с ее помощью (или на ее фоне?..) его представить и понять, как он устроен.*

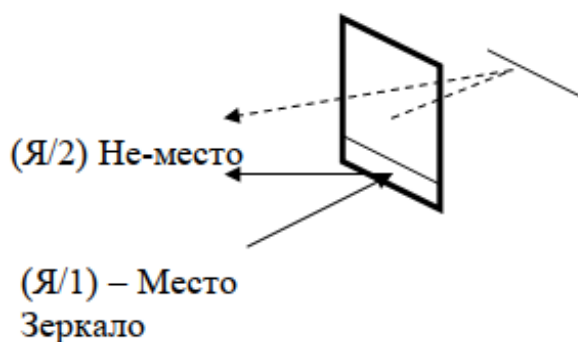
Как выстроить карту телесных образов, *образов тела*? И далее искать ответы на вопросы: *для чего, как, и ожидаемый результат?* Некоторые возможности получения ответа на эти вопросы дает *принцип картирования* (principle of mapping). Такая карта должна отследить функционирование образов тела и представить их в одном измерении. И, конечно, она не соответствует реальной топике сознания, она — один из инструментов нашего размышления, а не нечто вечное и статичное, «содержание» ее не следует онтологизировать. Изначально мы имеем не единый и единственный образ тела, а *множество* (образов). Кажется, у М. Бланшо мы находим фразу: «Образ, который равен себе, есть труп». В моем подходе нет ничего нового, а только осмысление опытов картирования, которые были распространены в мистической

литературе, работах Э. Гуссерля, З. Фрейда и К. Юнга, в антропософии Р. Штейнера и А. Белого, трансперсональной психологии Ст. Грофа, К. Уилбера, Гр. Бейтсона.

Начнем с зеркала.

И вот мы видим себя... где? Конечно, в зеркале, что напротив... Что же мы видим? На мой взгляд, зеркало — это идеальная модель Другого. Казалось, механическое отражение должно объективировать наш образ, но не тут-то было: на самом деле мы не можем «охватить» себя ни в деталях, ни со всех сторон, мы нуждаемся при первом взгляде на себя в «знании», которым обладает Другой. Тогда получается: то, что мы видим, является лишь отражением-осколком нашего опыта телесности, который может быть «бедным» или «богатым», но никогда не является достаточным и объективным. Оказывается, что *тело*, *телесность*, *плоть* — все эти трудно объяснимые имена — относимы к некой *темной субстанции*, непроницаемой, обладающей разными уровнями чувственности, отражаемости, образности. И главное, что она, эта «субстанция», встроена в наш повседневный опыт до всякой мысли и до всякого осознанного действия.

Вполне «земная» операция: увидеть себя со стороны. Вот почему так часто Другой выступает как зеркальный Двойник, в котором отражается все, что мы можем знать о себе. Образ — это то, что всегда в динамике перехода между тем, что мы «ощущаем» *изнутри* и тем, что мы «видим» *извне*. Особая динамика несовпадений дает повод задуматься над тем, как может быть организована вся подвижная масса образов телесности.



Мы видим себя в зеркале, и видим себя там, где мы не есть, но где отражаемся. Мы оказываемся в том виртуальном месте, которое есть *не-место*, а там, где мы есть, там, где присутствуем или переживаем присутствие изнутри, где мы обладаем «я-чувством», там-то нас и нет. А точнее, мы остаемся вне нашего зримого отраженного образа. В сущности, образ в зеркале возвращается к нам в качестве ориентационного, и даже единственного образа. Операция идентификации завершена, но требует повторения, — так начинается циркуляция образов: зримые (воспроизводимые) постоянно указывают на незримых (невоспроизводимых), но ограничивают их возможности влиять, тем более исказить виртуальные образы.

Наша карта, точнее, конstellляция телесных образов, имеет три главных области, которые мы должны выделить и исследовать:

- *тело-образ*, живое тело, но не настолько, чтобы им мы не могли управлять, — это включенность нас в совокупность значений окружающего мира. Тело, переходя в собственный образ, становится значимым и в качестве тела, и для всех других тел. В сущности, тело-образ есть тело транзитивное, тело-переход, оно не имеет собственной определенной схемы, текучее, становящееся, но, повторяю, контролируемое как образ; этим телом мы совмещаем наше собственное тело с телами вне нас, им мы вступаем в мир, и через него получаем мир; видящее и видимое.

- *тело-состояние*, тело *сверхживое*, экстатическое, аффектированное, которое не может быть наделено собственным образом, мгновенное, живущее только во времени, себе всегда внешнее, расширяющееся или сжимающееся, но никогда не удерживаемое в стабильном равновесии своих образов и границ. Это тело без образа, безобразное. Можно сказать, что здесь идет речь о психоавтомате, «бестелесном автомате» (Г. Лейбниц). Сновидные, алкоголические, психоделические, истерические, садо-мазохистские, гастрономические, тела боли и опьянения. Вся совокупность данных чувственного опыта переживаний может быть нарушена в определенное мгновение одним ударом и сведена к одному состоянию (переживанию), которое «сплавляет» (или разрушает, подчиняет, вбирает) в один поток все до этого мгновения различимые каналы чувственного опыта. Состояние телесно не дифференцировано, смешано, непродолжительно.

- *тело-объект*, неживое тело, но не обязательно «мертвое»; полностью определяется Внешним.

Все это мы назовем *телесными линиями*, по которым конструируется тот или иной класс телесности. Мы будем выстраивать карту тела на основе проводимых нами телесных линий, ибо только с их помощью мы можем дать первоначальные различия. Горизонтальные, вертикальные, локальные.

*Возможно ли каким-то образом локализовать в этой сетке взаимосвязанных телесных образов свое «Я», свою душу и свое мышление? И вправе ли мы вообще сегодня говорить о единичном, четко определенном духовном «Я»?*

Основные позиции современного трансцендентализма формировались на основе геометрии вертикальных конструкций (часто пирамидальных), где Бог выступал гарантом рациональности и, шире, разумного устройства мира (вспомним высказывание Лейбница о «наилучшем из миров»: т. е. мир изначально разумен, и именно поэтому мы мыслим *разумно*, а не наоборот). Бог был основным транслирующим символом, обеспечивающим непрерывное гармоническое развитие индивидов, тем великим Посредником, без которого связь между людьми была бы невозможна. Подобные установки были характерны для всей философской классики XVIII–XX вв., а также и для отечественной философии всеединства, близкой к идеологии православия. Именно благодаря деистически сконструированному Богу с его известными гарантиями (он и *механик*, и *геометр*), Р. Декарт мог относиться к собственному «Я» как к корпускуле, входящей в состав божественной световой инстанции. Вот почему картезианская формула тождества «Я=Я» стала столь могущественной: «Ты мыслишь не сам по себе, на свой страх и риск, а „мыслишь-в-Боге“; по мере того, как ты пытаешься мыслить, тебя самого мыслят, т. е. дают возможность мыслить». Картезианская феноменология телесности строилась на основе понимания тела как пассивной и самой малой части мировой механики. Картезианский идеал телесного ритма и устройства — часы. Тело и дух были разорваны навсегда. Иногда, действительно, трудно понять Декарта, который утверждал, что подлинное существование человека дано в его способности мыслить. Мы мыслим, следовательно, существуем. И в этом высказывании нет ничего от иронического замещения, это мысль вполне здравая, законченная и реальная, правда, для эпохи, еще только расстающейся со спиритуализмом и разного рода «чудовищами» Средневековья. Тело — подчиненная часть мысли, шире, *духа*. Нет тела, которое кому-то принадлежит, и даже если мы его изучаем, мы не находим в нем индивидуальности, особенности, неповторимости, — в нем нет души, оно не наше, оно — тело всех. Как сказал мудрец: тело появляется только в Аду, т. е. всегда *post mortem*. Все тела равны друг другу, как могут быть равны простые механизмы и любые другие материальные тела. В человеческом теле нет ничего Внутреннего — вот один из центральных принципов картезианской этики.

Как только значение божественной инстанции ослабевает, и Ф. Ницше с невероятной страстью, хотя и не без иронии начинает говорить о «смерти Бога», сразу же падают старые декорации духа, все эти иерархии «прежних» ценностей, в которых человек назначал себя высшим существом, Господином мира. Феномен телесности появляется как раз при попытке приобрести знание о самом себе, о своем *телесном Эго* (М. Мерло-Понти). Это больше не ментальная операция в стиле Декарта или Лейбница, когда правильная мысль оказывается единственным и достаточным условием существования того, кто мыслит. В этот переходный, а лучше сказать, критический момент для гуманитарного знания открывается поле иных, горизонтальных связей/взаимодействий между человеческим присутствием в мире и тем глобальным явлением культуры, которое мы называем феноменом *Другого*. Все, что не мыслится в мире и о мире, *уже* включено в тематический горизонт Другого. Вот почему Другой как Природа, как Бог, как Сознание, как Язык, как Животное, как Машина и т. п. Другой становится самой «своевременной» проблемой европейской континентальной философии начала и середины XX в. Кого бы из известных мыслителей мы не назвали, все они так или иначе трудились над проблематикой Другого (М. Бахтин, М. Бубер, Н. Гартман, Э. Гуссерль, Э. Левинас, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартр, З. Фрейд и многие другие). Целые отрасли современного знания возникают на фоне обращения к этой проблематике: этология, этнография, антропология, психоанализ и психология, лингвистика и философия языка. Другой — это тот, кто такой же, как все другие, и нет больше ни у какого субъекта преимущества над ему *подобными*, и тем более *не подобными* и *другими*. Отношение тождества «Я=Я» утрачивает свою силу с появлением матрицы горизонтальных/смежных взаимодействий «Я — Другой». Возьмем, к примеру, аутореферентные высказывания, которые были прекрасно исследованы Э. Бенвенистом. Это высказывания такого вида: «Я думаю, что...», «я полагаю, я чувствую» и т. п. Понятно, что говорить «я думаю, что...» — это вовсе не значит думать. С помощью конструкции «Я» говорящий объявляет о временном присвоении языка — так он вступает в некий диалог (или разговор) с Другим. Только наивный и рефлексивно не организованный человек полагает, что когда он говорит «Я», он говорит как именно тот, кто обладает «Я». На самом деле любое наше высказывание направлено к Другому, именно его ответ удостоверяет наше присутствие в мире. Мы приходим к собственному «Я» через Другого. Но приходим не раз и навсегда, наше «Я» имеет смысл и появляется только в непрерываемом взаимодействии с Другим: оно *вторично*, т. е. рождается из опыта с Другим. Естественно, что под Другим следует понимать не индивида или некоего субъекта, т. е. не просто другого и других, а множество отношений, в которые мы вступаем, чтобы себя реализовать, чтобы обрести свою идентичность и научиться ее отстаивать.

Нет и не может быть только моего тела, так как оно находится в момент порождения в полной зависимости от тела Другого, как нет и не может быть исчерпывающего описания тела объекта, ибо тело ускользает от познания по различным уровням и модификациям (мертвое, например, исследуемое, караемое, пытаемое, надзираемое, дисциплинарное). Конstellляция может уйти в различные ограниченные и фрагментированные образы тел, видимых и невидимых, чувствуемых и бесчувственных.

*В «Надзирать и наказывать» Фуко тоже интересуется, как функционирует телесный образ в современном обществе: с одной стороны, он возникает под вездесущим влиянием власти, а с другой — стремится от нее ускользнуть...*

Фуко ввел новое понятие власти, плавающей, диффузной, которая потеряла властные функции. То, что он называл властью, — это способ социальных сцеплений. В рамках, например, теории Ю. Хабермаса и Н. Лумана власть выступает как позитивное, творческое

начало, которое открывает коммуникационные каналы, как бы лекарство, расширяющее сосуды общества. Мне, человеку, который читает книги по ГУЛАГу, невозможно с этим согласиться — а Луман говорит, что он хочет говорить не о ГУЛАГе или Холокосте, а о прекрасном немецком обществе, где власть выступает «улучшателем» демократических процедур. Фуко же говорит о том, что трансляция диффузной власти загоняет нас в капкан абсолютизации этой власти. Фактически мы попадаем за решетку, теряя все наши возможности, так как власть — особая среда, в которой теперь все формируется. Отрицательный опыт, который предлагает Фуко, и положительный опыт у Лумана по сути ничем друг о друга не отличаются: и там, и здесь — диффузия власти, и там неопределенность власти (ее негативный момент выбрасывается), и здесь неопределенность, так как позитивный аспект власти признается Фуко, но не развивается. Фуко говорит, что власть создает условия сопротивления себе, но у него нет большого объемного тома «Сопротивление себе»; он концентрируется на негативном аспекте власти. Это тоже тема Другого — в том смысле, что человек все время попадает в такие интеркоммуникативные отношения, когда не может собой распоряжаться. Его свобода воли ограничена через разнообразные институциональные, групповые и черт знает какие интересы. Везде ему подсовывают «Я», субъекта, в которого он должен вкладываться.

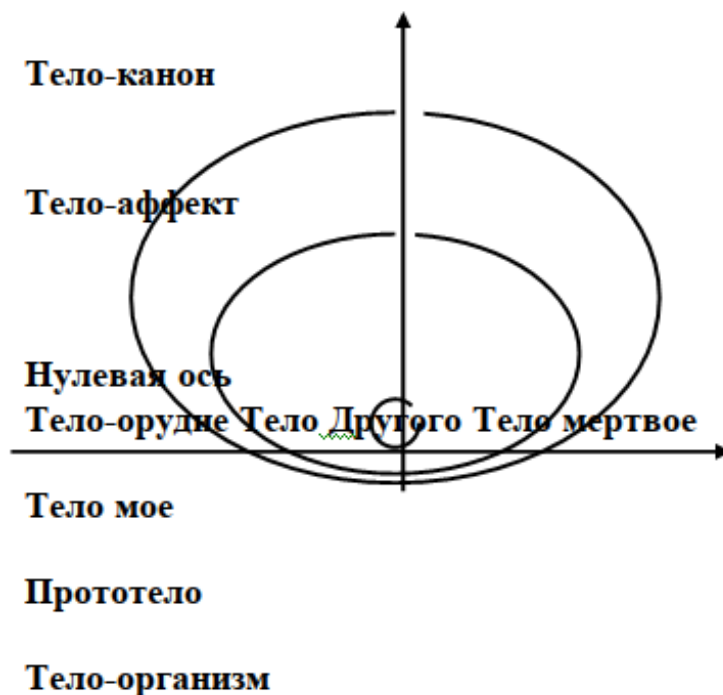
*Если следовать логике нашей беседы, можно заключить, что наше тело как целостность не представимо и, соответственно, нам не принадлежит; а принадлежат ли нам телесные образы? Верно ли будет сказать, что мы не создаем сами, а открываем для себя эти образы (т. е. познаем их, попадая в сетку телесных отношений и осмысляя/переживая свое место в ней)? И следовательно, карта телесных образов «прорисовывается» в динамике, и сама является динамической, не статичной?*

Прежде чем отвечать на ваш вопрос, хочу сказать, что картография — это техника, которую я постоянно использую, делаю какие-то рисунки и схемы именно для того, чтобы создать для себя более комфортные условия для видения мысли, почти ошупывания каждого ее хода, узла. В ходе размышлений мышления ты даже можешь от этого отказываться, но это все-таки дает нам возможность опереться на какое-то структурирующее материал начало.

Разрабатывая карту телесных образов, я попытался установить переходы между образами с различными функциональными качествами, рассматривая их одновременно и как *препятствия*, и как *переходы*. Действительно, как построить карту для образов, которые все время находятся в движении, и не могут быть как-то отграничены друг от друга. С одной стороны — это свободный, непрерывный поток, с другой — он прерывается, расщепляемый на отдельные кусочки и фрагменты, каждый из которых получает некую форму, которую мы отличаем от другой. Это и есть образ тела. Я исходил из предположения о том, что в центре нашего существования пульсирует избыточная энергия, или то, что Бергсон называл *жизненным порывом*, а я бы только уточнил, что это *mon élan personnel*, мой жизненный порыв, по определению Е. Минковского<sup>1</sup>. Сюда следует отнести нашу эмоциональную жизнь, темперамент, страсти и пристрастия, а в конечном итоге, весь тот запас жизненных сил, который в юности кажется нам неисчерпаемым. Итак, в центре карты есть некое осевое смещение, без которого она не может быть развернута, некий нуль, с двумя измерениями и перепадом их качеств: -/+ нехватка/избыток энергии. Естественно, что наше тело является основным препятствием на пути свободной энергии, которая собственно и не может быть свободной, а она

<sup>1</sup> Вот как распределяются значения функции образов: *тело мертвое*: анестезия, аутопсия, мертвое (Смерть); *тело-канон*: идеализация, ортопедия, повторяемость-подражание; *тело-орудие*: проективность, манипуляция, избирательность, результативность; *тело виртуальное*: инсталляция, фрагментация, абстракция.

всегда уже является связанной. Одна часть этой энергии нам неподконтрольна, другую мы используем для того, чтобы сформировать систему образов, позволяющую нам ориентироваться в мире, и осуществлять стратегии жизни. Образ телесный — элемент стратегического замысла.



Если мы учтем, что каждый образ проявляет себя благодаря равновесию между *препятствием*, поглощающим часть энергии, и *переходом*, дающим возможность ее «свободного» использования в поиске новых образов. Конечно, непреодолимым препятствием выступает наше физическое тело, понимаемое как *тело-объект*. Сюда, к этому объектному полю, я отношу *тело мертвое*, *тело-канон*, *тело-орудие* и *тело-организм*. Это последние рубежи нашего телесного опыта, когда мы отчуждены от самих себя и больше не в силах ни принадлежать, ни владеть собственным телом без посредника.

*Каков же тогда характер связи между образом и реальным телом, телом-объектом? Чем эта связь обусловлена?*

Разрабатывая карту образов, я пытался установить формы телесной объективации — когда образ доходит до какой-то точки, где становится материальным. Например, вы видите машину, которая в принципе есть просто конструкция, где используется двигатель внутреннего сгорания, и вы можете назвать ее таким образом. Это тоже будет определением машины, но там, где она является продолжением вашего тела, вы никогда не назовете ее так — скорее, наоборот, вы даже дадите ей имя, присвоите ее как часть вашего тела. Поэтому когда мы располагаем различными образами, они по-разному могут быть независимы друг от друга: технический образ машины явно не зависит от той самой вашей любимой машины, хотя это — одно и то же. На сетке, которую я предлагаю, вы можете «разыграть» эту машину; аффект — это, например, столкновение или какая-то неурядица на дороге, когда вы вместе с машиной выходите из себя. Может быть, это не очень удачный пример. Суть заключается в том, что су-

ществуют такие объективации, где тело становится актуально видимым и может наблюдаться, хотя и сохраняет чисто идеальные черты образности. Время от времени мы попадаем под это действие: тело-организм, мертвое тело, тело-камера, тело-орудие — все это актуализации образов через материальные условия, в которых существует тот или иной образ. Тело-орудие — это громадная проблема человеческого формирования, которую можно обсуждать. Мертвое тело — это отношение к смерти, колоссальная проблема, связанная с тем, что в части того, что мы делаем, тело-орудие и мертвое тело у Декарта совпадают. Для него машина и мертвое тело — одно и то же. Тело-организм — отдельная конструкция, связанная с биологическим пониманием. Эти образы не случайны. Между ними есть взаимосвязь — например, П. Флоренский (и не только он) соединяет тело-орудие с организмом (техника здесь выступает проекцией человеческого тела), и они также связаны с мертвым телом — ведь чтобы управлять телом, нужно держать его в ежовых рукавицах, и это также связано с каноном. Эти основные образы можно назвать гравитационными, они материально воплощены и воплощаются ежесекундно — например, с умиранием человека. Современная медицина во многом возникает на фоне анестезии, то есть, по сути, искусственно вызванных *остановок жизни*: ты можешь лечить человека только тогда, когда ты его искусственно «частично или на время» лишишь боли. Внутренняя, экзистенциальная сфера, связанная с *телом-аффектом, телом другого, моим телом* и так далее (всеми теми образами, которые человек использует постоянно и ежесекундно), тоже функционирует в какой-то зависимости от этой гравитации и даже является обязательным следствием этой гравитации. Оказывается, что теперь мы знаем точно, что тело — и есть душа; сам термин «душа», который возникает в XX веке у Людвиг Клагеса или у К. Юнга, скорее нужно понимать как душевную плоть, в которой движется система образов и архетипов, и неясно, где их локус — они и телесны, и духовны. Картография является способом научения мыслить о чем-то достаточно сложном, когда язык не справляется с мыслями. Если бы я начал постепенно все это объяснять без картографии, это было бы очень долго. Какие-то зависимости должны быть наличными через опыт мгновенного инсайтного схватывания. Я проводил исследования по картографии, читал курсы и так далее — накоплены знания, но их трудно передать, они никому не нужны. Сегодня создается иллюзия, что можно жить без памяти и без наработанного навыка. Массмедийная продукция очень напоминает беспамятство, потому что каждый день говоришь одно и то же — а как говорить одно и то же? Не иметь памяти, просто не помнить вчерашний день, и тогда можно говорить, как нынешние ведущие — с вдохновением. Вот что сейчас нужно изучать — опасность массмедиа, которая будет действовать, если ей не сопротивляться и не анализировать, что происходит. Постепенно журналисты станут академиками и великими мыслителями — они уже почти ими стали. Еще Флоренский обнаружил, что этимологически русское слово «тело» происходит от «целое, цельность». Вот и вся тайна тела: его — нет, есть только образ; образ тела является первоначальным образом человека. Пустой образ есть образ тела. Вы видите образ через то, что это образ тела. Изначальный матричный образ не только идеален, но и телесен. Безусловно, наше физическое тело существует, никто не отрицает его реальность, но оно включено в такие отношения, которые не позволяют нам говорить, что наше тело управляемо. Поэтому я думаю, что делезовская концепция *тела без органов* не совсем удачна. Помню, как Жак Деррида спрашивал: «Я все понимаю у Делеза, кроме одного — что такое тело без органов?». Потому что это действительно абсолютно непонятно. В терминах этологической экономики (природной) я еще могу что-то объяснить. Замечательные описания Юкскулем того, как может видеть муха, облетающая комнату или как маленький жучок, живущий на дубовом листе взаимодействует с дождевой каплей и самим строением листа, с его проходами и их разветвлениями. Я также могу обратиться к примеру, часто используемому авторами: взаимодействие или становление пары оса/орхидея. Подобные «животные» ниши образуют



некое множество, которое постоянно становится, но так никогда и не станет... Постоянно изменяясь в направлениях своего становления, оно открыто к любому изменению, и изменяется каждый раз, как только появляется новая возможность изменения.

*Правильно ли я понимаю, что на Ваш взгляд делезовское «тело без органов» — это и не тело вовсе? Мне кажется это верным, потому что я трактую тело без органов как возможность тела быть иным, т. е. это не столько собственно тело, сколько место для его возможных изменений. Близка ли Вам такая трактовка?*

Не совсем так. Отвечу вам с большей подробностью.

Впервые термин **тело без органов**, *corps sans organes* (франц.), появляется у французского поэта А. Арто, близкого к сюрреализму и группе Дада, развивавшего идеи нового театра, «театра жестокости». Идея *театра жестокости* солидарна с мифом о достижении пределов сценического выражения страсти; человеческое тело (*актерское* прежде всего) должно выражать себя в движениях, которые не были бы predeterminedены организацией органов, были бы не органичными или органоподобными, а *творимыми*. Вот что Арто любил повторять: «Тело есть тело, оно одно, ему нет нужды в органах, тело не организм, организмы — враги тела, все, что мы делаем, происходит само по себе, без помощи какого-либо органа, всякий орган — паразит...». Как одолеть «организмы» и освободить сокрытые и подавленные в них силы жизни? Возможно ли освобождение реальности жизни от тел-организмов, возможно ли то, что Арто называл *развоплощением реальности*, *décorporisation de la réalité*? Может ли современный театр быть идеальным местом развоплощения угнетаемых и подавленных тел жизни?

Тело-без-органов является прежде всего аналогом *тел движения*: тело как *протоплазматическая субстанция* (В. Райх, С. Эйзенштейн), *космическая плоть* (Д. Лоуренс), *гротескная телесность* (М. Бахтин), сюда же дионисийское *танцующее тело* (Ф. Ницше, П. Валери), *тело эвритмическое* или *эфирное* (Р. Штейнер, А. Белый, М. Чехов). Сильная эмоциональная ситуация, шок или подъем чувств создают движение, которое направляется «против организма» и нашего Я-чувства (чувства психосоматической и осознаваемой идентичности). «Сильная эмоциональная ситуация является, если можно так выразиться, *агрессией против организма*. Мобилизация энергетических ресурсов организма в этом случае столь велика, что исключает возможность их использования в адаптивно-приспособительных реакциях; возбуждение приводит к «биологическому травматизму», характеризующемуся, в частности, нарушением функционирования органов, иннервируемых симпатической и парасимпатической системой». (П. Фресс, Ж. Пиаже). В сущности, этот вид тела — тело-без-органов — может быть приравнен к «первичной материи» Становления (таковы тела «чистой страсти»: тела экстатические, сомнамбулические, шизо-тела, тела световые, ритмические (танцующие), сновидные, истерические, садистские или мазохистские и т. п.). Его «субъективным» аналогом является состояние, которое испытывает танцор, достигший в движении чувства ритмической полноты собственного тела (то, что Р. Арнхейм назвал «кинестетической амебой»).

А вот еще одно из пояснений.

Тело-без-органов размещается в поле действия интенсивных величин, или *аффектов*, которые в свою очередь зависят от поля действия величин экстенсивных. Трудности в понимании вводимого понятия обуславливаются еще и тем, что Делез и Гваттари часто наделяют его характеристиками и «качествами», которые сами нуждаются в пояснении, поскольку относятся к философскому словарю средневековой мысли (Дунс Скот). Два плана существования тела-без-органов: *план имманенции* и *план консистенции*. В одном случае, когда обсуждается план имманенции, мы говорим о «широте», *latitude*, или, точнее, о форме широты интен-

сивного существования тела, ибо тело живет посредством интенсивных состояний, аффектов, в них оно проявляется (тело может быть только аффецированным или аффецирующим). Под формой широты следует понимать длительность интенсивности (понижение/повышение), которая, изменяясь по степени, не утрачивает своей формы. Когда обсуждают план констистенции, то говорят о *долготы*, *longitudo*, или форме долготы так, как если бы говорили о степенях плотности той или иной материальной формы, и поэтому здесь важны Спинозистские различия тел по их *медленности* и *быстроте*, *покою* и *движению*, и не столько отдельных тел, сколько самих «элементов», «частей», «органов», «атомов» любых материальных или «живых» тел. Один план действует в другом. Быстрота и медленность — экстенсивные по своей природе — указывают не только на видимую быстроту и медленность тел, они не имеют ничего общего с видимыми проявлениями быстроты и медленности с позиции неподвижного наблюдателя; их экстенсивность определяется интенсивностью, степенями интенсивности, — тем, что Делез и Гваттари называют «не-оформленными элементами материи». Определенному качеству, степени интенсивности соответствует определенное экстенсивное движение элементов: то быстрое, то медленное, то мгновенное, сверхбыстрое, то сверхмедленное. Индивидуальная форма тела распадается на эти конфигурации (планы) широты и долготы, интенсивные экстенсивы и экстенсивные интенсивы, и не нуждается в поддержке со стороны субстанциональных форм и их функций, со стороны субъектов, видов, родов. Неуместно и представление о теле-без-органов как об имеющем «место» во времени и пространстве. Тело-без-органов «промежуточно», потому что оно *абстрактно*, ибо не является ни проекцией, ни калькой, но принципом *сцепления* в одной уникальной карте гетерогенных и всегда микроскопических элементов («частичных объектов») становящейся «материи».

Новейшие биотехнологии (с помощью особо эффективных технологий) создают предпосылки для нового понимания человеческого тела, — но *без* идеи организма. Так, *тело-организм* — еще недавно неприступная крепость, контролируемая изнутри, перестает быть препятствием для проникновения Внешнего. Ричард Докинз, современный биолог-дарвинист, развивает идею геной матрицы, которую он рассматривает как древнейшее сообщество генов, чье существование не обусловлено наличием организма; он выдвигает идею «автономного гена»: ген первичен, организм вторичен. Больше нет жесткой границы между организмом и средой, именно фенотип определяет вместе с геной информацией базовые поведенческие реакции организма. Биологическую эволюцию конституируют не организмы, а гены, которые «индивидуально» и «коллективно» борются за свое выживание; именно гены обладают некой почти бессмертной, вневременной сущностью, а не организмы. Так мы переходим на тот уровень наблюдения за человеческим, где оно не может сохраниться, мы исчезаем, наблюдая за собой... Наука продвигается к таким областям управления биологическими системами, где индивид, индивидуальность (организмическая единица) переписывается на язык доиндивидуальных множеств, иначе говоря, на язык сложного порядка микровзаимодействий, где никакая личная воля и автономия субъекта не имеют места. Невероятные приключения тела в концепциях Ж. Делеза / Ф. Гваттари: там уже больше нет человеческого, там движутся захваченные машинным ритмом *тела без органов*, — не собранные в организмы, тела-множества, тела-желания, тела-шизо. Чем более тело в реальной практике существования машинизируется, тем меньше в нем нужда его собственников. Зачарованность машинным миром, окруженные им машины малые, большие, очень малые и невидимые, близкие к нам, часть нас. Современный опыт говорит, что отношение между машиной и человеком меняется на глазах, ранее все машинное в поведении описывалось как «отчуждение». Теперь все желают стать машиной и уже являются ею. Современный человек желает стать машиной, освободиться от «устаревшего» тела и перенести его древнюю рефлекторную моторику и ми-

метилку на машину, пускай она за все отвечает. Все хотят слиться с машиной. Все хотят узнать, как «хорошо быть машиной», все хотят быть Энди Уорхолом.

*В Ваших книгах много внимания уделено исследованиям произведений искусства — фильмам, литературным произведениям, актуальному искусству, — в том числе и в связи с проблематикой тела. В чем их важность для философского анализа телесности и опыта? Ведь едва ли это просто иллюстративный материал.*

Безусловно, нет. Часто полагают, что философия одна обладает универсальным опытом. На самом деле, хотя и сохраняется сегодня некий опыт традиционного философствования, но философ лишен права мыслить за других. Раньше еще оставалась иллюзия, что философия назначена быть царицей всех наук, всем управлять и все объяснять. Ныне это невозможно.

Я же анализирую литературу как опыт, который принадлежит *только* ей, который нельзя «схватить» инструментарием философии. Наше имперское самосознание чрезмерно литературоцентрично, и это не плохо и не хорошо. В предыдущие два века благодаря литературе мы получали целостно представленное знание о мире — она замещала собой социологию, психологию, антропологию и этнографию, историю и мифологию. Определяющим для литературы является миметическое отношение (его можно условно охарактеризовать как подражание некоторой реальности с помощью литературных средств).

Теория мимесиса тесно связана с проблемой телесности, так как она позволяет восстановить интеркоммуникативные конструкции и понять литературный опыт с точки зрения феноменологии телесности. К примеру, мимесис экспериментальной литературы — от Гоголя и Достоевского до обэриутов — связан со временем: вся миметическая конструкция определяется временными измерениями, отчего и происходят изменения в языке как миметической среде, в которой существует реальность. Нехватка пластических средств в этих текстах совершенно очевидна, пространственная интуиция слаба и подчинена временной. Если вспомнить кантовский априоризм, то априоризм Достоевского или Андрея Белого — это чисто временные синтезы, без пространственной привязки.

Все классические западные критики литературы — философы. В принципе, в 20-х годах XX века произошло невероятное — фигура искусствоведа, рефлектирующего художника, критика, писателя и философа совпали, соединились и исчезли друг в друге. Только идиот может называть Д. Джойса писателем — он не просто писал, он конструировал целый мир, выстраивал определенную логику и так далее. Это колоссальная работа — как и у М. Пруста. Итак, в XX веке произошло смещение границы. Дисциплинарный, цеховой контроль всегда связан с начальствующим каноном, а тот гарантирует еще и божественную привязку, поэтому цеховое образование распалось, и, естественно, заколебались границы. Поэтому, к примеру, кто такой Бланшо, пропитанный хайдеггеровским и гегелевским языком? Он трудно переводим и пишет «темно».

Так, когда вы позволяете литературе участвовать в философском, мыслительном опыте, она преобразуется и становится совершенно другой, открывая вам массу новых вещей.

---

Арто А. 1993. *Театр и его двойник*. — М.: Мартис.

Делез Ж. 1998. *Логика смысла. Мишель Фуко. Theatrum Philosophicum*. — М.: Раритет;

Делез Ж., Гваттари Ф. 1998. *Что такое философия?* — СПб.

Докинз Р. 2011. *Расширенный фенотип. Длинная рука гена*. — М.: Астрель, Corpus.

Докинз Р. 2013 *Эгоистичный ген*. — М.: АСТ: Corpus.

- Ницше Ф. 1990. *Сочинения в двух томах*. — М.: Мысль.
- Райх В. 1997. *Функция оргазма. Основные сексуально-экономические проблемы биологической энергии*. — СПб.: Университетская книга.
- Спиноза Б. 1957. *Избранные произведения в двух томах*. — М.: Государственное издательство политической литературы.
- Фресс П., Пиаже Ж. 1975. *Экспериментальная психология*. — М.: Прогресс.
- Эйзенштейн С.М. 1964. Нравнодушная природа. — *Эйзенштейн С. М. Избранные произведения в шести томах. Том 3*. — М.
- Deleuze G., Guattari F. 1973. *L'Anti-Œdipe*. — P.
- Deleuze G., Guattari F. 1980. *Mille Plateaux*. — P.
- Guattari F. 1989. *Cartographies schizoanalytiques*. — P.