

УДК: 792.027.5:111.32

Ольга Красноруцкая

ТЕОРИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ТЕЛА В ИССЛЕДОВАНИИ ТЕЛЕСНЫХ ПРАКТИК

Статья обращена к проблематике использования концептов “идентичность” и “телесность” для анализа телесных практик. Исследовательский вопрос, который возникает перед нами, связан с проблемой “разрыва” в знании, когда, с одной стороны, новые танцевальные практики (например, танец Бутто, контактная импровизация, Кундалини и т.д. – экспериментальные телесные практики) нуждаются в описании и категориальном аппарате для их анализа, а с другой, полученные результаты описания телесного опыта – во введении в дискурс.

Ключевые слова: идентичность, идентификация, телесность, пространство, мир.

O. Krasnorytska. The Research of Anthropology of Dance: Identity and Phenomenology Corporeality

Author pays attention to the problem of interactions between identity and corporeality. The research question is connected with the problem of a “gap” in the knowledge when, on the one hand, new dance practices need description and categorical apparatus for their analysis, and on the other hand, the results of the description of corporal experience need to be added to the discourse.

Key words: identity, identification, corporeality, space, world.

О. Красноруцкая. Теорія ідентичності та феноменологічна концепція тіла в дослідженні тілесних практик

Стаття присвячена проблематиці використання концептів “ідентичність” та “тілесність” в аналізі тілесних практик. Дослідницьке питання, яке постає перед авторкою, пов’язане з “розривом” в пізнанні, коли, з одного боку, нові танцювальні практики (наприклад, танок Бутто, контактна імprovізація, Кундаліні та інші експериментальні танцювальні практики) потребують вивчення та формування концепту-

ального апарату для їх аналізу, а з іншого – отримані результати опису тілесного досвіду – введення в науковий дискурс.

Ключові слова: ідентичність, ідентифікація, тілесність, простір, світ.

Формирование вопроса об идентичности и/или телесности стало результатом дискуссии, возникшей после презентации результатов группового антропологического исследования. Антропологами было проведено полевое исследование (методом включенного наблюдения) в группе, которая практиковала телесные практики. Основным выводом исследователей стало утверждение, что наличествуют различные уровни взаимодействия (коммуникативный и телесный), каждый из которых обладает своими особенностями. Однако центральным вопросом в обсуждении стал вопрос о возможности вычленения иной (отличающейся от повседневной), новой идентичности. Более того, возможность вычленить и описать новую идентичность выдвигалась, как критерий оценки проведенного исследования. В результате чего задачей данной статьи является решение вопроса о *возможности формирования новой идентичности в телесных практиках и ее выявления*.

Обратимся к теории идентичности. В большинстве концепций понятие идентичности не соотносится с телесностью (например, работы Рикера о “повествовательной идентичности”, понятие “социальной идентичности” Бергера П. и Лукмана Т., базирующееся на диалектике природы и социума, или идентичности как “встречи”, базирующейся на возможности выбора¹, Ж. Липовецки), так же как и не базируется на ней. Поэтому продуктивным в данном случае будет обращение к психоанализу, который не только ввел данное понятие, но и отмечал как его основную характеристику *аффективность*. “Идентификация известна психоанализу как самое раннее проявление эмоциональной связи с другим лицом” [3]. Идентификация первоначально происходит с отцом по типу уподобления, однако она имеет амбивалентный характер (эмоциональная связь может реализовываться как любовь, так и как ненависть).

¹ Понятие “выбора” дает возможность продемонстрировать, что “идентичность” введенная как связанная с аффективностью и бессознательным, стала исключительно рациональным, сознательным решением, что не содержит связи с телесностью, эмоциональностью, аффективностью.

Таким образом, З. Фрейд описывает механизм идентификации как взаимодействие с другим (идентификация формирует свое “я” по подобию другого), которая является частичной (копируется та или иная черта) и “может возникнуть при каждой вновь замеченной общности с лицом, не являющимся объектом сексуальных первичных позывов”. Данная теория идентичности, как “вживания”, дает возможность описать нам механизмы, по которым участники тренинга часто пытаются соответствовать чертам и пластике лидера. Возникающая связь формирует скорее не самоопределение через соотнесение, но новое ощущение возможностей и состояний своего тела (возникающих через применения определенных методик). Концепция З. Фрейда таким образом дает инструментарий для описания механизмов происходящего на уровне телесности как обращения к бессознательному, аффективности (что соответствует целям, которые перед собой ставят телесные практики, например, работа в Буте по археологии тела или в Сузуки и Кундалини по использованию образов прачеловека).

Говоря о психоаналитической традиции, обратимся к понятию проблематичного процессуального субъекта Ю. Кристевой, чтобы описать характеристики субъекта творчества в телесных практиках, в первую очередь, как неопределенного и изменяющегося, движущегося от одной идентичности к другой. Субъект телесных практик обладает не просто иной идентичностью, он обладает *множественностью идентичностей*¹. Ярким примером данного тезиса выступает анализ И. Соломатиной, который описывает “раскачивание” оппозиции природного/культурного в танце Буте, который дарует целое множество универсалий, характеризующих исполнителя [2].

Наличие перформативной идентичности, однако, не снимает вопрос о том, почему тогда ее столь тяжело выявить и продемонстрировать. Один из возможных ответов дает нам в своих работах А. Шюц: “...непоследовательность и несовместимость некоторых переживаний, принадлежащих одному когнитивному стилю, не ведет к обязательному снятию акцента реальности с соответствующей области смысла в целом, а лишь к аннулированию конкретного переживания или переживания внутри этой области” [4].

¹ Возможно в силу этого так сложно выявить некую стабильную идентичность в телесных практиках.

Аннулирование переживания может происходить как в научном дискурсе (который является когнитивным стилем), так и на уровне попытки описания происходившего во время телесных практик самими участниками. С первой ситуацией возможно столкнуться при необходимости продуцирования научного текста после проведения исследования (научный дискурс обладает определенным концептуальным аппаратом и правилами, на который сложно, а порой не возможно, перевести телесный опыт), а вторая – описывалась моими информантами как не возможность рассказать другим о том, “чем ты занимаешься”.

Таким образом, идентичность не столько обретается в телесных практиках, сколько изменяется, множится, но это множество функционирует в пределах танца и перформанса (выходение из которых ведет по пути от перформативности к статичности идентичности). Следовательно, если в исследовании телесных практик апеллировать к понятию “идентичности”, то необходимо очерчивать его значение и традицию, в которой оно используется. Потому что из-за сложившейся традиции понимания (отошедшей от психоаналитической концепции, представляющую собой теперь скорее “встречу”, а не “вживание”) *идентичность в своей основе содержит примат мыслительных операций*, работы сознания, психики, разума, а не базируется на аффективности, эмоциональной связи и бессознательном (именно этого пытаются достигнуть телесные практики через обращения к праформам, археологии тела, введения себя в особые состояния и т.д.).

Поэтому идентичность может быть метафорически описана как *фон*. Образ себя, иные возможности, ощущения, поступки, они не исчезают после выхода из зала (после получения нового телесного опыта), так или иначе этот опыт становится частью нас (интересной, пугающей, неповторимой в смысле уникальной, или еще какой-либо иной), все дальнейшие действия, разворачиваются на этом фоне, соотносятся с ним (тело помнит о своем безумии, свободе, возможностях), а иной фон меняет и происходящее на сцене. Размышляя в данном ключе, мы сталкиваемся с проблемой размытости понятий или точнее сложности продемонстрировать на конкретном примере их взаимодействие и различие.

Говоря иначе, представляя идентичность в телесных практиках как фон, *нуждаемся ли мы еще в использовании данного концепта*,

возможно при описании таковых необходимо работать только с понятиями “телесности”, “телесного опыта”, “тела”. Причиной этого может выступать и то, что если даже отойти от мейстрима понимания идентичности не соотнесенной с телесностью, и обратиться к психоанализу, то это нам дает возможность лишь говорить о аффективности, делать ее объектом исследования, но не наделять ее ценностью (речь идет о том налете мистичности и маргинальности, который носит психоанализ), с одной стороны, а с другой – речь идет о работе бессознательного, то есть психики (вызывает или нет она эмоции, телесные ощущения и т.д.), а не обращает к специфическому телесному существованию. Кроме того, понятие идентичности приводит к описанию места (в культуре, например) телесных практик, а не самого проживания их. То есть выделение определения новой идентичности может производиться только ретроспективно, но это и отводит нас от рассмотрения уникального телесного опыта в его длительности, пространственности, бытийствовании (то есть то, что Мерло-Понти называет результатом “объективного” мышления – говорения обо всем в идее – то есть утратой перцептивного опыта). Это проливает свет на то, почему “идентичность” стала критерием ценности проведенного антропологического исследования. Поэтому ценным в исследовании телесных практик скорее будет не подчинение правилам сложившегося дискурса (то есть сведение результатов исследования к выявлению идентичности(стей), а *выявления разрывов и нехватки в знании, в возможности описания* (используе понятия “тела(есности)”).

Обратимся к понятию тела в концепции Мерло-Понти. “Я рассматриваю мое тело, которое является *моей точкой зрения на мир*¹, как один из объектов этого мира”. Тело дает позицию для видения, через которое оно вовлечено в со-существование со всеми объектами мира. *Со-существование* в использовании концепта “тела” для анализа телесных практик предстает одной из центральных его характеристик, тело не может быть единично и отделено, оно всегда включено в различные связи и взаимодействие (телесные практики часто направлены на выявление единства группы участников, нахождение взаимосвязи и целостности в различных элементах). Мерло-Понти отмечает, что все вовлечены в видение как в нем сосуществующие, каждый объект располага-

¹ Здесь и далее выделено мной.

ет остальные вокруг себя как “своего рода зрителей его скрытых ресурсов и поручителей его постоянного присутствия”. Видение здесь не возможно соотносить с физической функцией зрения, или точнее их нельзя отождествлять, однако наша задача состоит в рассмотрении не ситуации видения, а отметить то, что она дает для понимания тела, а это в первую очередь его со-существование и со-присутствие с другими. Таким образом, концепт тела содержит в себе основу для его понимания *не как оторванного*, а как состоящего в некой системе связей или точнее располагающегося *в мире*.

“Я вырастающее из мира тело”¹. Такое тело бытийствует в мире, то есть оно онтологично (оно отстоит от конструируемого властью тела Фуко). Говоря о мире, мы должны учитывать *множество возможных связей с ним*, и идентичность есть только один из возможных вариантов. Тело способно не только мобилизоваться под воздействием реальных ситуаций, но и отвернуться от мира (обосноваться в области виртуального)². Тело сообщает миру бытие, и “обладать телом означает для живущего срачиваться с определенными проектами и непрерывно в них углубляться”, срачиваться именно с определенными проектами, а не со всеми. Проект всегда нуждается в конкретном наборе объектов, или точнее тех или иных сторонах этих объектов. Тело, присутствующего для живущего, вовлечено в среду объектов множеством связей и удерживает их в сосуществовании с собой.

Исходя из такого понимания тела, изменяется представление о познании. Быть познанием, точнее опытом – значит внутренне общаться с миром телом и другими, *быть вместе*, а не рядом с ними. То есть телесность разворачивается в пространстве между. То, что Мерло-Понти называет “возвратом к опыту”, предполагает открытие себя в виде опыта, то есть в виде присутствия в соприкосновении с прошлым, с миром, с телом и другим. Телесный опыт дает возможность не просто ввидение этих новых категорий, но и анализ телесных практик в соответствии с ними. Тело не разрывно в таком случае с категориями пространства и времени, как и не

¹ Здесь и далее цитирование работы Мерло-Понти “Феноменология восприятия”.

² То есть это нам дает возможность анализировать не только то, кем человек является или с к(ч)ем соотносит себя, но и то, что он не принимает во внимание и не делает частью себя.

разрывно с другими объектами и миром. Поэтому необходимо чтобы тело схватывалось не только в каком-то мгновенном, единичном, полновесном опыте, но и в каком-то общем аспекте и как безличное бытие. То есть здесь не достаточно говорить об индивидуальной идентичности, необходимо говорить об общности и бытии. Все перечисленные нами ранее категории (пространство, время, мир, объекты, другие) взаимосвязаны, телесный опыт включает не только во время (или точнее не только в различное время: безличное время, личное время) и пространство, но и в различные уровни бытия (единичный, общий и безличный опыт).

Описывая различия во времени, пространстве, опыте, необходимо отметить, что тело не смотрит на свою целостность, все-таки не однородно. Оно содержит два слоя: тело привычное (габитуальное) и тело наличное (актуальное). Организм человека – “доличностная причастность к всеобщей форме мира” – это союз души и тела. Мерло-Понти не противопоставляет их, и не иерархизирует, как и не делает в противовес главенствованию сознания акцент на ценности тела (что было бы только переворачиванием проблемы; “Тело ... элемент в системе субъекта и его мира”), нет он говорит о их сложной взаимосвязи. Человек – не психика в соединении с организмом, это “хождение существования взад-вперед между телесностью и личными поступками”. Рассмотрение человеческого субъекта как неразложимого и присутствующего целиком в каждом своем проявлении сознания и действия, показывает, что для Мерло-Понти тело и сознание не ограничивают друг друга, они могут быть только *соотнесены* друг с другом. Сознание в его истоке становится соотносимым не с выражением “я мыслю”, а “я могу”, то есть оно предстает как бытие в отношении вещи при посредстве тела. Изменяя представление о человеке, в котором сознание не является главенствующим и привилегированным (и более того меняет его значение), возникает понимание того, что идентичности (как работе на уровне сознания) невозможно противопоставит понятие, которое обозначало бы те же процессы на уровне телесности (так как такие процессы едины, поэтому скорее необходимо или не использовать понятие “идентичности”, чтобы не возвращаться к прежнему пониманию противостоящих сознания и тела, или менять его содержание, которое базировалось на ином понимании человеческого субъекта в целом).

Рассмотрим тезисы Мерло-Понти о пространстве, для чего необходимо обратиться к понятию “телесной схемы”. Части тела не развернуты друг рядом с другом, они *охвачены* друг другом (тело – не набор соседствующих органов), что говорит о единстве телесной схемы. Второй же ее характеристикой выступает динамичность – “мое тело предстает предо мной только как поза ввиду некоторых задач, наличных или возможных”, то есть телесная схема интенциональна. Таким образом, тело располагается не в пространственности позиции, а в пространственности ситуации. Если тело может быть “формой”, и перед ним могут существовать фигуры, выделяющиеся на сплошном фоне, то это происходит оттого, что тело поляризуется своими задачами, существует в отношении них (что говорит о том, что тело пребывает в мире).

Собственное тело – это третий, всегда подразумеваемый член структуры “фигура-фон”. Всякая фигура вырисовывается на двойном горизонте пространства внешнего и пространства телесного. Тело не покидает живущего, его невозможно преодолеть, но это *постоянство* не есть постоянство в мире, это постоянство с моей стороны. Тело дает возможность и позицию наблюдения за объектами, но самого тела человек не может наблюдать, оно остается *фрагментарным*, незавершенным, и в этой незавершенности и кроется его связь с другими и объектами, с миром. Когда тело видит или затрагивает мир, само оно не может быть ни увиденным, ни затронутым, ему мешает быть объектом (всцело конструируемым) то, что объекты существуют как раз *благодаря* ему. Тело – постоянно, и оно служит фоном относительному постоянству всегда готовых исчезнуть объектов. “Я обладаю сознанием своего тела с точки зрения мира, что тело, будучи в центре мира, является незримой точкой, к которой обращены лики всех объектов, то столь же верно и то, что мое тело – это ось мира: я знаю, что у объектов много сторон, так как я мог бы обойти их кругом, в этом смысле я обладаю осознанием мира при посредстве моего тела”. То есть человеческое тело предстает и *центром*, и *осью мира*, то есть одновременно и видимо и видит, оно со-существует с другими в силу того, что дает основания существованию других, а другие дают основу его существованию, то есть подтверждают его. Субъект благодаря своему телу находится *лицом к миру*, то есть постоянно состоит с ним в связи.

Тело не фрагмент пространства – “не обладай я телом, пространство для меня не существовало бы”, оно заключает в себе пространство. Пространство тела осуществляет себя в действии. Движение населяет пространство и время, ибо движение не претерпевает, а *вбирает* их. Кроме пространственно-временной характеристики движение обладает *значением*. Остановимся здесь подробнее. А. Шюц разделяет смысл и действие, отмечая, что второе возникает в результате ретроспективной работы сознания, когда оно не целостно (как во время проживания действия), а фрагментарно, расщеплено. Такое разграничение позволяет, различно именуя, сохранить отличие опыта и его значения, но Мерло-Понти рассматривает различные уровни смысла и в отношении телесности он говорит о “двигательном усвоении, двигательного значения”¹ (это подчеркивает тезис о союзе сознания и тела, и таким образом тело и опыт не лишаются возможности продуцировать значение). Таким образом, опыт тела приводит к полаганию смысла, смыслополаганию, идущего не от универсального конституирующего сознания, смысла, присущего определенным содержаниям, а от телесности, движения. Тело становится *сигнификативным ядром*. “Наше тело – первопричина всех остальных, само движение выражения, то, что проецирует значения вовне, сообщая им место, что позволяет им существовать в качестве вещей”. Тело предстает как общий способ обладания миром, и этот способ не лишен значения(й). Человек обладает своим телом не только как системой актуальных позиций, но также и как открытой системой бесконечного числа эквивалентных позиций в рамках иных ориентаций, так как телесная схема не просто опыт моего тела, но опыт моего тела в мире. Тело бытийствующее в мире как произведение искусств – “ядро живых значений”, оно не предстает объектом для “я мыслю”, а предстает как *совокупность проживаемых значений*, которая ищет равновесия.

¹ Возможно в силу этого достаточно сложно говорить о идентичности на основе телесности, она может происходить в момент движения, но не осознаваться (повторяя движения партнера, мы воспринимаем и порождаем некое значение, но это не станет причиной говорения о своей телесной идентификации с ним; хотя это действительно сложный вопрос: повторение может быть просто процессом обучения, а может и содержать в себе стремление быть похожим).

Таким образом, концепт “тела” дает нам возможность более широко описать телесные практики, но при этом необходимо расшифровывать его наполнение, чтобы показать как он включает в себе то, что возможно назвать идентичностью (связь с другими, смыслополагание), но также содержит и другие характеристики (как наличие различных форм связи с миром: мобилизация или отворачивание от него). Феноменологическое понятие “тела” дает возможность вводит в анализ новые характеристики: пространство, время, со-существование, присутствие, бытие в мире, – и более того рассматривать различные уровни каждого из них и сложную систему их взаимопереплетения. Так тело не находится в пространстве и во времени, и человек не мыслит о них, он принадлежит им, тело слито с ними, заключает их в себе. Пространство и время имеют неопределенные горизонты, таящие в себе другие точки зрения, и таким образом связывающие живущего с другими, как залог их со-существования и со-присутствия. Кроме того тело понимается как способное продуцировать смысл.

Теории идентичности базируются на примате сознания (даже когда речь идет о бессознательном), в то время как феноменологическая концепция тела Мерло-Понти, которое не противопоставляется, а связано с сознанием, дает возможность исследовать множественность связей между телом, объектами и миром, а не только уподобление. И что самое главное это дает возможность, используя понятия места, пространства, присутствия и т.д., описать телесный опыт более полно, не аннулируя его, и не ставя его в ценностной иерархии на последние позиции.

Литература:

1. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер с фр. Под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – СПб. : Ювента, Наука, 1999.

2. Соломатина И. В поисках себя между рождением и смертью: (женский) телесный субъект в “бу”(-танец) и “то”(-тяжёлая поступь) // Топос. – № 1 (15). – 2007. – С.130-136.

3. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого “Я”: [роман] / Зигмунд Фрейд; пер. с нем. – СПб. : Издательский Дом “Азбука-классика”, 2008. – 192 с.

4. Шюц А. О множественности реальностей // Социологическое обозрение. – Том 3. – № 2. – 2003.