

*Московский государственный
медико-стоматологический университет
Московское философское общество*



ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ БИОЛОГИИ И МЕДИЦИНЫ

Итоги и перспективы

Москва
«Принтберри»
2011

УДК 57:61
ББК 280:53
Ф563

*Издание осуществлено за счет средств гранта
РГНФ «5-я Ежегодная научно-практическая конференция
“Философские проблемы биологии и медицины:
нормативное и дескриптивное”» № 10-03-14112г.*

Редколлегия сборника:

Моисеев В.И., д. филос. н., профессор (главный редактор);

Киященко Л.П., д. филос. н., профессор;

Доманова С.А., к. ист. н., доцент

Ф563 **Философские** проблемы биологии и медицины : итоги и перспективы : сборник статей. — М. : изд-во «Принтберри», 2011. — 300 с.

Юбилейный сборник подводит итог работе пяти ежегодных научно-практических конференций «Философские проблемы биологии и медицины» (2007—2011 гг.), организованных Институтом философии Российской Академии наук и Московским государственным медико-стоматологическим университетом. Авторы представленных статей — наиболее активные и авторитетные участники прошедших конференций — делятся с читателями достигнутыми результатами исследований, посвященных современным проблемам философии биомедицинского и биоэтического знания и вызвавших позитивный отклик в ходе их обсуждения на конференциях.

ISBN 978-5-91451-011-1

УДК 57:61
ББК 280:53

© Московский государственный медико-стоматологический университет, кафедра философии, био-медицинской этики и гуманитарных наук

ISBN 978-5-91451-011-1

Среды — личностные репрезентации. То есть имеет место персонализация определенного пространства *от* его создателя. Причем в перспективе NBICS разумные элементы данного пространства (см. выше) обретают свойства *границы тела* субъекта. К подобному подходу существует несколько предпосылок:

- классические и современные эксперименты психофизиологического восприятия человеком схемы своего тела говорят о том, что наше восприятие очень пластично и с легкостью переносит границу ощущений (и действий) далеко за видимые пределы организма (феномен Зонда и т.п.);

- перцептивность Разумных Ландшафтов обеспечивается развитием сенсоров и сетевых сервисов по обработке сенсорных данных¹;

- когнитивные свойства пространства развиваются с усовершенствованием UbiComp;

- сопряжение реального и виртуального посредством конвергенции проектов Разумной Среды и нашей растущей способностью к управлению материей на молекулярном уровне обеспечивает рост способности к *воплощению* образов сознания Личности в реальных городских ландшафтах.

Преимуществом идеи ландшафтной личностной репрезентации — *Geo Sapiens* является внятная реализуемость данной концепции в городском пространстве (напр., в форме городских «серьезных» игр) с помощью инструментов, описанных выше. При этом здесь ясно актуализируется мощная положительная взаимосвязь всех агентов NBIC и социо-культурного измерения.

КУЛЬТУРНАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ ТЕХНИЧЕСКОГО²

А.Ю.Шеманов

Ориентация производства на обеспечение объективных условий жизнедеятельности человека, заданных ее естественными границами, по мере развития науки и техники становится все более опосредованной. Благодаря научно-техническому прогрессу, расширение природных возможностей человека кажется беспредельным. Любые проблемы представляются технологически преодолимыми, и человек все реже сталкивается с ограничениями своего существования. Само понятие природы человека как будто отодвигается в область анахронизмов. Естественная телесность человека перестает

¹ Напр.: www.pachube.com.

² Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 10-03-00801а «Витомерные образы трансдисциплинарности»).

быть точкой отсчета в его самоидентификации: человеческое тело становится объектом тотальных технических манипуляций и — в контексте трансплантаций, имплантаций, генных модификаций, киберпротезирования, перемены пола, репродуктивных технологий, суррогатного материнства, в перспективе клонирования и пр. — теряет индивидуальность.

Между тем научно-технический прогресс, способствуя размыванию индивидуальной идентичности, подрывает одно из обеспечивающих его условий, поскольку без самоопределения человека в качестве индивидуально ответственного за знание, его техническую реализацию и последствия применения развитие науки и техники не просто становится крайне рискованным предприятием, но и лишается своего творческого корня — утверждения автономного «я» как источника независимого от авторитетного мнения обоснования знания. А это ставит перед необходимостью поиска способов определения человеком своей индивидуальной идентичности в культурных практиках.

Описанная выше утрата человеком своей идентичности и размывание его индивидуальности в условиях все более тотальной технической опосредованности практик самоидентификации человека определяет актуальность проблемы инициации субъективности. В данной работе раскрывается тезис, что культура становится ключевым фактором антропогенеза и индивидуального развития, а также условием динамизма истории благодаря совершающейся в ней инициации человеческой субъективности и в ходе ее преобразования в процессе культурной репрезентации. Сама инициация самоотличения человека, составляющая сердцевину его субъективности, опирается на феномен культурной репрезентации, присущий самому способу культурного существования.

В процессе культурной репрезентации, при обращении к другому, то, что переживается человеком в опыте, воспроизводится в иной, опытно воспринимаемом им самим и другим форме. В качестве примеров глубокой укорененности репрезентации в истории культуры можно привести рассматриваемые в контексте анализа этого понятия Карло Гинзбургом различные ритуальные субституты (богов, умерших, чужестранцев и пр.): погребальные статуэтки, глиняные фигурки лошадей и слуг, погребавшиеся с умершим, восковые изображения римских императоров, использовавшиеся в ритуале их похорон, погребальные эффигии английских и французских королей и т.п.¹ Гинзбург подчеркивает две функции подобных репрезентаций, служивших знаками в религиозных обрядах: замещать отсутствовавшее, невидимое или неизвестное и замещать или представлять кого-то или что-то в каком-либо действии. Если первое значение содержит миметический момент, т.е. функцию напоминания об

¹ Гинзбург К. Репрезентация: слово, идея, вещь // Новое литературное обозрение. Независимый филологический журнал. 1998. № 33.

отсутствующем, то второе его лишено. Здесь видна глубокая древность практик символического удвоения реальности как способа ее культурного освоения: биологическая смерть становилась частью культурного бытия человека посредством ее культурного дублирования, повторения. Гинзбург приводит выразительный пример этого повторения в ритуале присутствия врачей при восковом двойнике умершего римского императора, которые каждый день в течение недели говорили, что ему становится все хуже. Осмысление факта в культуре становилось возможным лишь путем его отождествления со специально созданным как повторяющей его, но другим фактом.

При всей важности этих культурно-исторических примеров репрезентаций возможно гораздо более широкое понимание этого феномена, в качестве одного из примеров которого можно привести следующее рассуждение Э.Кассирера. «Человек <...>, пробуждаясь от сна плавающих перед его чувствами образов, <...> свободно собирает их в *единый* образ, <...> обособляя те характеристики образа, которые показывают, что мы имеем дело именно с этим, а не иным предметом. Но как мы приходим к *полаганию* этих характеристик, полаганию с необходимостью предшествующему их *сравнению*, равно как и всему тому, что мы называем «абстрагированием» в логическом смысле слова? <...> Решающим является, скорее, не то, что из этой целостности абстрагируется лишь один момент, но то, что он выступает как представитель, «репрезентирующий» эту целостность»¹ (курсив Кассирера — А.Ш.).

Здесь *полагание* части целого в качестве представителя, репрезентирующего предмет, выступает как основа восприятия его единства и целостности. В качестве части, момента оно *не тождественно* целому, отличается от него, но именно за счет отождествления его как *отличного* от целого, создается *единство* предмета и обозначается, *репрезентируется* сама целостность.

Итак, репрезентация предполагает такой акт субъекта, в котором то, что презентировано (присутствует), и то, в чем оно репрезентировано (приведено в сопresутствие), существуют одновременно и переживаются в качестве телесно-чувственно, опытно различных (как лицо и маска или тело и татуировка, которую надо *нанести* на тело, и т.п.). Ре-презентация осуществляет повторное со-присутствие *того же в качестве иного*. Реальность репрезентации впервые становится в качестве той же в момент, когда *перестает* быть той же, превращается в *иную* (в этом смысле — *дереализуется*)²

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. М. ; СПб. : Университетская книга, 2002. Т.3. С. 97.

² Подробнее о возможности использования введенного М.Шелером понятия дереализации в анализе процесса репрезентации см.: Румянцев О.К., Туровский М.Б., Черняк Л.С., Шеманов А.Ю. Метаморфозы разума в европейской культуре. М. : Прогресс-Традиция, 2010. С. 468–471.

и вместе с тем оказывается повтором того же как иного. Вначале появляется не я и не другой, а иное как иная реальность того же самого — и в этом осуществляется призыв к самоотличению субъекта, воспринимающего репрезентацию в качестве таковой. Репрезентация закладывает основы и воспитывает своего рода культуру самоотличения.

Собственно говоря, восприятие репрезентации в качестве репрезентации и есть уже осуществление реальности самоотличения, поскольку при этом воспринимается не только то, что репрезентировано, посредством некоего средства репрезентации, а само средство репрезентации оказывается столь же важным элементом восприятия, как и то, что с его помощью воспринимается. Иначе говоря, субъект такого восприятия схватывает не только воспринимаемое, но и *дистанцию*¹ от него, которую создает средство восприятия. И потому он переживает себя как того, кто владеет этим средством для восприятия и кто вместе с тем отделен от него этим средством, кто еще должен сам получить доступ к воспринимаемому, кто должен сам себя *положить* в качестве владеющего своим восприятием, а тем самым — кто *отличает себя от себя* и это различие должен выразить вовне.

Когда переживаемое выражается для другого в иной форме, становится возможным вычленение знаковой функции формы, которая начинает отличаться переживающим от ее непосредственной витальной значимости для него и превращается в средство выражения в его отличии от выражаемого. Включение ребенка в деятельность и общение на основе культурных репрезентаций становится основой для формирования у него способности к означиванию окружающего мира и использованию символов культуры.

Уже к 1,5—2 годам у ребенка возникает способность представлять предметы без перцептивной опоры, а в возрасте 2 лет он, выполняя требование экспериментатора, чтобы получить желаемый предмет, может показать на тот, который он не хочет; обезьяна же не в состоянии этого сделать². Этот пример показывает, что знаковая функция указательного жеста в этом возрасте отделяется у ребенка от хватательной, тогда как у обезьян это отделение не происходит. Причем у ребенка одновременно формируется способность вычленять объекты из переживаемой им ситуации и объединять их в неза-

¹ Подробнее значение полагания дистанции как конституирующего момента становления субъективности воспринимающего и действующего, а также анализ работ М.Б.Туrowsкого, используемой мной в качестве методологии анализа субъекта см. в книге: Румянцев О.К., Туrowsкий М.Б., Черняк Л.С., Шеманов А.Ю. *Метаморфозы разума в европейской культуре*. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С.457–471.

² Сергиенко Е.А. *Когнитивное развитие довербального ребенка // Разумное поведение и язык*. Вып. 1. Коммуникативные системы животных и язык человека. Проблема происхождения языка. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 340–341.

висимые от ситуации системы (например, на основе функциональных отношений между ними)¹.

Ребенок учится дереализовать наличное бытие мира, когда начинает освобождаться от переживаемой им ситуации, воспринимать объекты независимо от нее, т.е. перестает видеть мир лишь в свете проекций своего витального интереса. В этом смысле он осуществляет, говоря словами Шелера, «пробное устранение характера действительности»².

В процессе культурной репрезентации самоотличение и отождествление субъекта с самим собой реализуется путем целенаправленного преобразования переживаемого в опыте содержания, которое воплощается в этой преобразованной форме. Возможны различные формы самоотличения и самоидентификации субъекта в его культурных репрезентациях³. Их можно различать по: (1) представленности субъекта как коллективного или индивидуального, (2) выделению или невыделению сферы опосредствования активности субъекта как самостоятельной. По данным характеристикам различаются формы первобытной архаики, античной и нововременной культуры.

В наиболее архаической форме субъект осознает себя как коллективный, а сфера опосредствования не выделяется как самостоятельная реальность. Сфера технического не дифференцируется от воспроизводства субъективности, а индивид не выделяется из включающего его коллектива. В другой архаической форме культурной репрезентации коллективного субъекта опосредствование выделяется в качестве самостоятельной реальности: миф и ритуал начинают дифференцироваться друг от друга. Здесь формой самостоятельной реальности опосредствования становится магия. При этом в силу невыделенности индивида из коллектива его тело оказывается функцией ритуальных модификаций «коллективного тела» (представлений и практик общины) и не имеет для человека устойчивой самостоятельной реальности в культуре. В этом случае само физическое существование индивида оказывается функцией восприятия им представлений о нем его общины, как это описал М.Мосс⁴.

Античная форма культурной репрезентации субъективности представляет человека индивидуальным, но сфера опосредствования

1 Кошелев А.Д. О качественном отличии человека от антропоида // Там же. С. 201–205, 218–223.

2 Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 164.

3 Подробнее анализ форм самоотличения и самоидентификации в истории культуры представлен в книге: Шеманов А.Ю. Самоидентификация человека и культура. М.: Академический проект-РИК, 2007. Гл. 5.

4 Мосс М. Физическое воздействие на индивида коллективно внушенной мысли о смерти // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1996. С. 223–241.

ния, приобретая самостоятельную реальность при помощи ее объективации в том, что она опосредствует, оказывается в то же время и не отделенной от него. В Новое время индивидуальный субъект выделяет сферу опосредствования своей активности как самостоятельную реальность, объективируя ее уже не в самом предмете опосредствования, а в отношении к нему.

Соответственно этим разным формам культурных репрезентаций субъективности можно выделить разные способы представленности технического в репрезентациях. Техническое понимается как сфера опосредствования, представленная телесно и относительно телесности субъекта.

Еще одним существенным моментом для типологии технического является его связь с тем, как воспринимается собственная телесность. Последняя воспринимается человеком по-разному в зависимости от того, дифференцирует ли он себя из своей группы и выделяет ли он сферу опосредствования своих отношений с миром как самостоятельную реальность.

Телесность архаическая конституируется мифом и ритуалом, причем миф и ритуал первоначально, видимо, неразличимо слиты друг с другом, что соответствует недифференцированному характеру и сферы опосредствования деятельности и общения человека.

Одной из важных культурных функций ритуала является репрезентация для архаической субъективности значимых культурных различий (этой функцией обусловлено доминирование оппозиций в структуре архаического мифа, ведь чтобы оппозиция могла стать объектом опосредствования, она сначала должна быть положена). В обрядах символически осуществляются многообразные процессы различения: установление значимых и незначимых элементов переживаемого опыта, иерархии (правого и левого, верхнего и нижнего и др.), центра и периферии, различия в переживаемом времени (время обряда и время повседневности) и т.п. При этом ритуал являет собой связь различенного и переход от одного члена оппозиции к другому. Благодаря этой функции различения ключевые персонажи или символы ритуала как перехода от неразличности к различию и их связи соединяют в себе обе стороны оппозиции.

Ритуал производит различение, репрезентируя, представляя его посредством преобразования мира повседневности (для этого используются различные маски, особые костюмы и проч.). Действующие персонажи, будучи символами перехода, обычно совершают то, что является табу в мире освоенном. Ими воплощается производимое ритуалом различение и амбивалентность их действий — это условие того, что повседневный мир существует в структурной, расчлененной форме. Поэтому и во время праздников переворачиваются обычные отношения, поскольку это время возникновения культурных разли-

чий и поэтому время, когда эти различия еще не существуют. Так же обстоит дело и с ритуалами посвящения. Посвящаемые приводятся в состояние, отождествляемое с состоянием смерти, а затем в ритуале посвящения они как бы вновь рождаются. Посвящение — это культурная репрезентация рождения, только не просто физического, но и социально-культурного.

Первоначально миф неразделим с ритуалом. И.М.Дьяконов рассматривает миф в качестве способа обобщения людьми своего опыта посредством имеющих в их распоряжении языковых средств, которые на начальных этапах культурного развития представлены языковыми единицами, образующими ассоциативные ряды и семантические поля, из которых впоследствии разовьется система языковых тропов, таких как метафоры, метонимии и др.¹ Поэтому Дьяконов называет такое мышление тропическим (от слова «троп»). Однако в перспективе генезиса самих языковых средств именно ритуал и оказывается основным средством означивания, символизации переживаемого человеком мира и потому все его выразительные средства, из которых словесный язык еще не дифференцирован, являются «тропами» первичного «языка». В этом смысле можно сказать, что миф слит с ритуалом.

В архаической культуре сфера опосредствования получает самостоятельность в качестве магической техники. Свою телесность человек не переживает в отрыве от общины, он — часть ее коллективного тела, которое регулируется магическими практиками группы. Индивидуализация представлена в виде коллективного института жертвы, в котором человек как часть общины становится ее представителем и заместителем — репрезентацией.

В античную эпоху институт жертвы начинает выполнять функцию запрета на индивидуализацию, поскольку индивидуализация субъекта уже опирается на отождествление себя с телом как образцовым. Для философии этого периода характерно понимание истинного бытия как идеальной телесности, пластической фигурности², идет ли речь о платоновских эйдосах или демокритовских атомах.

Поскольку об индивидуальном в собственном смысле можно говорить только применительно к идеальному образцу, то мир чувственного становления лишен подлинной, образцовой индивидуальности. Предельно индивидуальное (эйдос) оказывается — именно в силу своей предельной определенности — общим. Платоновско-аристотелевский эйдос потому и может быть положен в основу общего определения вещей данного вида, что он задает образ и образец их бытия.

¹ Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. Гл. 1.

² См., например: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М. : Искусство, 1974. С. 255.

Как предел становления эйдос задает то, что является благом для данной вещи, к чему она стремится, и одновременно — закон (логос) ее становления. В этом смысле образ блага для человека (в собственно этическом смысле) в античности зависит от того, как определяется сущность человека. В античной этике оказывается связанным общее определение человека и этический приоритет общего (напр., стойки) или индивидуального (разновидности гедонизма: эпикурейство и т.п.) блага в его жизни, т.е. нет оснований для их радикального противопоставления. Каким бы ни был *индивидуальный* образец, в своей образцовости он каждый раз окажется имеющим *общее* значение. Если хорошие качества вещи свойственны ей, согласно Аристотелю, по природе, то этос души формируется на основе суждения¹ (logos) разума, и потому он не врожден, а приобретается путем упражнения или привычки. В этом смысле можно сказать, что причастным образцу тело выступает, поскольку воплощает в себе реальность опосредствования идеальным образцом, которая осуществляется усилиями индивида (эту реальность выражает логос).

Традиционное «техне» по отношению к «логосу» как области определения тела в его образцовой индивидуальности выступает как несамостоятельная, вспомогательная сфера — удел ремесленников, обслуживающих свободных людей традиционными знаниями мастерства (коллективно телесным знанием), а не свободных людей (индивидов, владеющих своим логосом /разумной речью/ и организующих на его основе собственный этос и полис — общество граждан). Логос политичен, а не техничен, это закон нахождения общего блага и индивидуальной добродетели, политики и этики, а не искусства, которое рассматривается как сфера возможного, а не действительного или необходимого² и как вторичное по отношению к благу и добродетели, т.е. миметическое, подражательное по сути. В лучшем случае искусство способно служить благу и подлинному бытию, а в худшем — оно искажает их. Отличие искусства от традиционного «техне» ремесленников в его творческом характере, в оригинальности его творений³.

Если античность выделяла сферу опосредствования деятельности и общения человека посредством объективации ее в том, что опосредствуется, и потому в качестве идеального тела, то в Новое время сфера опосредствования объективируется в *отношении* к телесному миру как опосредствуемому, что ведет к абсолютизации отношения: образцовым становится не вещь, не индивидуальное тело, а закон

¹ Аристотель. Никомахова этика. Кн. 1 (13). 1102a 25-30, 1102b 10-35 // Аристотель. Соч. в 4-х т. Т.4. М.: Мысль, 1984. С. 75–76.

² См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М.: Искусство, 1994. С. 268–269.

³ Там же.

организации тел¹. Тело же как индивид выступает в качестве экземпляра, выражающего общий закон. Оно сохраняет индивидуальность, но теряет образцовость, которую приобретает отношение тел (закон), а человек — в качестве автора закона, источника отношений, а потому уже не в качестве воплощающего идеальный образец тела, а в качестве порождающего законы духа. Дух оказывается обозначением внетелесного автора закона телесных отношений, сохраняющего индивидуальность как определение субъектности.

Техника выступает способом и выражением власти духа, т.е. выражением образцовости индивида как автора законов телесных отношений, власти над сферой этих отношений телесных индивидов (знание — сила). С этим связан пафос технического покорения природы тоже как выражения власти духа над телесностью.

С одной стороны, в этом обнаружении сферы собственной реальности человеческой мысли — сферы *опосредствования* — европейская культура открывает новую эпоху (которая впоследствии осознается как Новое время²) — эпоху научного познания и технического преобразования мира и всей человеческой жизни. Но с другой стороны, это важное отличие не должно от нас скрывать не менее важного *сходства* эпохи Нового времени с предыдущими эпохами. Мысль Нового времени так же, как античная и средневековая мысль, *строится на объективации себя*, на отождествлении себя с иным как содержанием мысли. Правда, теперь мысль вычленила свою собственную сферу — сферу опосредствования. Поэтому объективация этой мысли выглядит как законы Природы.

Поскольку мысль действительно нашла сферу *собственной* реальности, то следующим шагом явилось обнаружение феномена *культуры*. Происходит открытие культуры как сферы собственной свободы человека по отношению к природе, свободы, выраженной в преобразовании природы для нужд человека³.

Это открытие культуры характеризуется амбивалентностью. С одной стороны, как будто бы утверждается, что сам человек ответствен за все адресуемые им иному отношения, что его опосредствующая мысль и говорит от имени иного. Но с другой стороны, само выдвигание культуры на роль ключевого понятия наук о духе (характерная черта, обличающая преимущество этого хода мысли с объективацией сферы опосредствования в отношении к опосредствуемому) опирается у осуществивших его неокантианцев на формы

¹ Подробнее см.: Шеманов А.Ю. Самоидентификация человека и культура. М.: Академический проект-РИК, 2007. С. 369–371.

² Это происходит, как полагает Р. Козеллек, не ранее конца XVIII века; см.: Козеллек Р. Можем ли мы распоряжаться историей? (Из книги «Прошедшее будущее. К вопросу о семантике исторического времени») // Отечественные записки. 2004, № 5.

³ Межуев В.М. Философская идея культуры // Теоретическая культурология. М.; Екатеринбург, 2005.

объективации духа — институты религии, искусства, науки и пр. Залогом объективности ценностей Г.Риккерт считает всеобщность «ценности государства, искусства, религии и т.д.»¹.

Выдвижение Э.Кассирером символа на роль фундаментального философского понятия означало сдвиг от традиционных философских проблем субстанции к проблеме отношения и функции, т.е. от «простых» понятий, построенных по логике тождества мысли и бытия, к понятиям двойственным, построенным по логике отношения². Однако для Кассирера язык, миф и научное познание также выступают в роли своего рода объективации символической функции духа. Это означает, что сама субъективность человека оказывается объективирована в этих символических формах, а понятие духа выступает как выражение этой объективации.

Логика объективации мысли в опосредствуемом сохраняет свое значение и в других, не только теоретических, сферах культурной деятельности и общения человека. Только теперь — в контексте открытия культуры — эта объективации меняет свой вид: она больше не воплощается в вещественном космосе или в законах природы, как было в античности и Новое время. Социология Э.Дюркгейма может увидеть в социальности своего рода вещь³, поскольку социальные отношения строятся по логике объективации мысли в культуре; техника власти, подчиняя своей логике волю тех, кто попадает в сферу ее действия, выступает как самоцель, а не средство достижения сакральных или мирских целей (М.Фуко⁴); коммуникация предстает в качестве цели, а не средства информационного обмена между субъектами, которые выступают только помехой для нее (Н.Луман⁵). Для Ж.Бодрийера⁶ знаковые отношения замещают вещи и людей, общающихся с их помощью, что также отражает их функционирование в современном обществе по логике объективации мысли в культуре.

Техника, воплощая реальность культуры как формы объективации субъективности человека, меняет свое значение и смысл: из средства она становится целью. Именно в этом контексте и оказывается актуальным понятие культуры как сферы инициации *субъективности*. Как

¹ Риккерт Г. Философия истории. СПб. : Изд. Д.Е.Жуковского, 1908. С. 57.

² Кассирер Э. К вопросу о логике символического понятия // Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. С. 414–417.

³ См., например: Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М. : Наука, 1990. С. 394–397.

⁴ См., например: Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М. : Касталь, 1996. С. 238–268.

⁵ См., например: Луман Н. Что такое коммуникация? // Социологический журнал. 1995. № 3. С. 114.

⁶ См.: Неретина С.С., Огурцов А.П. Реабилитация вещи. СПб. : Изд. дом «Мирь», 2010. С. 694–705.

мне представляется, этому может способствовать анализ феномена культурной репрезентации и исследование ее культурных практик, на основе которых развертывается символическая (репрезентативная) деятельность¹.

ПРОБЛЕМА ОБРАЗЦОВ ТЕЛЕСНОЙ ЭКСПРЕССИИ В КУЛЬТУРНЫХ ПРАКТИКАХ ФОРМИРОВАНИЯ СИМВОЛИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ²

Н.Т.Попова, А.Ю.Шеманов

Без освоения представленных в культуре паттернов движения невозможно формирование рефлексивного отношения человека к телу и его проявлениям, что является актуальной задачей современной культуры. Освоение же этих паттернов представляет собой для человека условие овладения своей эмоциональной сферой как важнейшим элементом регуляции его поведения, а также рационального мышления и речи. Эти паттерны, согласно нашему предположению, являются моделями динамического тела культуры, представляющими человеческую телесность в их взаимных проекциях в пространстве символов культуры. Динамическим телом культуры мы называем непрерывно становящееся аффективное (и эффективное) переживание человеческого тела, отражающееся в паттернах движения и моделируемое ими в символическом поле культуры. Без этого моделирования динамического тела в символическом поле культуры ее символы не становятся собственными, т.е. несущими смысл для каждого осваивающего их человека.

Символическим полем нам кажется возможным назвать систему актуально используемых символов культуры, которые непрерывно переосмысливаются ее носителями при их творческом усвоении в процессе общения и деятельности. Такое обозначение совокупность символов может получить по аналогии с понятием социального поля в смысле П.Бурдьё, который подчеркивал, что «в поле агенты и институты борются в соответствии с закономерностями и правилами, сформулированными в этом пространстве игры (и, в некоторых ситуациях, борются за сами эти правила) с различной силой...»³.

¹ О направлениях этого анализа см. в данном сборнике статью: Попова Н.Т., Шеманов А.Ю. Проблема образцов телесной экспрессии в культурных практиках формирования символической деятельности.

² Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ (грант № 10-03-00801а «Витомерные образы трансдисциплинарности»).

³ Цит по: Шматко Н. Введение в социоанализ Пьера Бурдьё // Бурдьё П. Социология политики. М. : Socio-Logos, 1993. С. 19.