

УДК 130.31

DOI: 10.17072/2078-7898/2017-2-206-215

МИР И ТЕЛО: ИНВЕРСИЯ МЕТАФОРО-МИФОЛОГИЧЕСКОЙ СХЕМЫ

Верещагина Наталья Викторовна, Комаров Сергей Владимирович

Пермский национальный исследовательский политехнический университет

Статья посвящена исследованию роли тела в мифологических моделях освоения действительности. Человеческое тело является одним из инструментов постижения реальности. Формирование идей, возникающих в условиях познания окружающего мира, обусловлено взаимодействием тела с пространством, оно может также выступать в качестве объяснительной модели, «набрасываемой» на мир и его объекты. Однако данность тела для человека отнюдь не очевидна, т.к. его обнаружение, как правило, происходит тогда, когда имеет место сбой в работе тела (болезни, слабость, усталость, возбуждение и т.п.). Открытие тела как особого объекта действительности имеет сходные механизмы в процессе онто- и филогенеза, однако особенностью филогенеза является то, что тело становится конструктивным элементом самого метафоро-мифологического механизма. Выдвигается гипотеза о том, что в рамках мифологического освоения действительности происходит инверсия роли телесности: на ранних стадиях развития культуры тело служит основанием мифологизации мира, на поздних мир — основанием мифологизации тела. Показано, как на ранних стадиях развития общества образы телесности служат первоначальными метафорами мифологического понимания мира, хотя само тело не подвергается мифологизации. В эпоху Возрождения и Нового времени происходит оборачивание этой метафоро-мифологической схемы, и образы обычных предметов мира (зданий, механизмов и технических устройств) приводят к возникновению современных мифических представлений о самом теле.

Ключевые слова: тело, телесность, мир, освоение мира, метафора, миф, перенос, замещение, схема.

THE WORLD AND BODY: INVERSION OF THE METAPHOR / MYTH FRAME

Natalia V. Vereshchagina, Sergey V. Komarov

Perm National Research Polytechnical University

The article deals with the role of the body in mythological models of development of reality. A human body is one of the tools of understanding the world. Generation of ideas in the process of the world cognition is reliant on the interaction of the body and space, and it can also act as a model for explanation of the world and its objects. However, givenness of the body is not obvious for a human, because its discovery comes, as a rule, when the body has some defects (illness, weakness, fatigue, hyperalertness etc). In the process of ontogeny and phylogenesis, discovery of the body as a specific object of reality has analogous mechanisms, but during phylogenesis the body becomes a constructive element of the metaphor-mythological mechanism, which is a distinction of this process. A hypothesis is put forward in the article that in the course of mythological development of reality the inversion of the role of corporality takes place: at first, the body is a basis of the world mythologization and then the world is a basis of the body mythologization. Images of corporality serve as central metaphors of the mythological understanding of the world although the body itself is not subject to mythologization. During the Renaissance and early modern period, this metaphor / myth frame changes, and images of ordinary objects of the world (buildings, mechanisms and technical devices) lead to creation of contemporary mythological ideas about the body.

Keywords: body, corporality, world, development of the world, metaphor, myth, transfer, metalepsis, frame.

1. Проблема открытия телесности

Человек имеет тело. Это суждение кажется очевидным, поскольку каждый знает, что он имеет руки и ноги, грудь и голову и в любой момент может осмотреть себя если и не целиком, то по частям. Обычно обнаружение собственного тела рассматривается в качестве одной из первых ступеней освоения действительности, поскольку с окружающими предметами человек взаимодействует посредством своего тела. Первичное открытие мира становится возможным благодаря телу, выполняющему роль субъекта восприятия [1, с. 261–263].

В действительности же данность тела для нас отнюдь не столь очевидна: в повседневности телесность как таковая остается незаметной. Обнаружение собственного тела, как правило, происходит тогда, когда имеет место функциональный сбой, выход из состояния равновесия или нарушение его границ. В первую очередь это болезни, когда тело проявляет себя в совокупности интрацептивных ощущений. Обладание *собственным* телом также отнюдь не простой факт. Очень часто — в состоянии «слабости» и «усталости» или, напротив, «силы» и «возбуждения» — наше тело не подчиняется нам и совсем не является нашей «собственностью» [2, с. 4]. Понимание тела как органа освоения действительности тоже представляет собой сложность, поскольку известно, что на первых стадиях своего развития человек отнюдь не выделяет свое тело среди других объектов окружающей реальности. Проблема открытия телесности как раз и заключается в том, что изначально тело не отделено от других объектов действительности, в дорефлективном (аффектированном эмпирическом) состоянии сознания не происходит различения между субъектом и объектом. Как отмечают исследователи, «до наступления зеркальной стадии у ребенка отсутствует способность отличать субъект от объекта, репрезентативное от биологического. Желание и его объект неразличимы. Например, если ребенок ощущает голод, то это не голод ребенка, ибо младенец не может воспринимать себя отдельно от своего желания» [3, с. 258].

«Открытие» человеческой телесности происходит феноменологически или с помощью изоциренных мыслительных техник. Такие техники связаны с особым актом «трансцендирования» тела, которые по-разному осмысливаются и практи-

куются в религиозных и философских учениях. Примером такой техники может служить медитация Р. Декарта. Французский философ через специальную процедуру сомнения приходит не только к решению гносеологических задач, но и обнаруживает телесность человека. Однако его философский метод хотя и позволяет «вывести» человеческую телесность из состояния повседневности, но не сразу приводит к ее непосредственной явленности. Собственная телесность первоначально обнаруживается как простая протяженность, и только при дальнейшем развитии философской процедуры она связывается с *ego cogito* и идентифицируется в качестве собственно «моего» тела. Декарт уточняет, что «тело, которое я по некоему особому праву именовал своим, имеет более тесную связь со мною, чем какие-либо другие тела; в самом деле, я ни в коем случае не мог быть от него отделен, как от остальных тел; все свои вожеления и аффекты я испытывал в нем и ради него; наконец, именно в его частях я ощущал боль и щекотку сладострастия, а вовсе не в других телах, расположенных вне его» [4, с. 61]. Иначе говоря, осознание собственной телесности и ее «проявление» происходят постепенно через установление границ тела и идентификацию с этими границами сознания человека.

Таким образом, телесность не просто обнаруживается человеком как таковая, она должна быть им осознана как собственная. Это хорошо осознанный и освоенный в науке факт: наше тело не просто принадлежит, но именно открывается — и как «наше», и как «тело» — в процессе становления самого человека. Указанный феномен характерен не только для процесса онтогенеза личности, но имеет место и в процессе филогенеза: тело открывается не только как индивидуальный объект, но прежде всего как культурный объект. Он отражается в самой структуре человеческой культуры, в частности в становлении мифа.

Именно в мире обнаруживается то, чему в философских, психологических, антропологических и других исследованиях телесности обычно не придают значения. Дело в том, что тело не только «открывается» в процессе становления человека, но и оказывается *конструктивным элементом* человеческого сознания и культуры. Само осознание тела структурирует понимание окружающей действительности и становится основанием практического отношения к ней. Являясь *средством* освоения окружающей действительности,

телесность может выступать в качестве *идеально-го предмета-образа* (метафоры) ее понимания и объяснения. Тело не только используется практически, но и становится *схемой понимания* самой реальности и *схемой практического овладения* предметами мира [1, с. 137–140]. Это особенно важно для понимания механизмов мифологизации, в основе которых лежит перенос или замещение одних объектов действительности другими в процессе их освоения на основании объяснения неизвестного через известное.

Однако в этом процессе мифологического освоения действительности человеческое тело может выступать в разных ролях — как известного, так и неизвестного. Как известно, миф является упорядоченной непротиворечивой системой, которая характеризуется антропоморфизмом познания (перенесение свойств человека на объекты мира), диффузностью (отсутствие четкого разделения субъекта и объекта, материального и идеального, предмета и знака, существа и имени, вещи и ее атрибутов и т.п.) и конкретной образностью представлений о мире [5, с. 148–151]. В качестве таковой миф выступает как способ понимания и практического освоения повседневности, в том числе — и человеческого тела. Теперь оно само понимается через мифические образы мира; само становится мифическим объектом. В этом случае тело из конструктивного элемента и *средства* освоения мира становится *предметом* мифологизации. Работа метафоро-мифологических механизмов инвариантна по отношению к тому, что является конкретным объектом мифологизации. Иначе говоря, в данном конкретном случае применительно к телу работа метафоро-мифологического механизма во многом зависит от того, в каком конкретном отношении человек находится к своему телу, как открывается, осмысливается и практикуется использование человеком собственной телесности.

Основная идея данной статьи — исследование роли телесности в мифологических моделях освоения действительности. Основная гипотеза исследования заключается в том, что *в рамках становления мифа происходит своеобразная инверсия роли телесности: первоначально тело служит основанием мифологизации мира, затем мир — основанием мифологизации тела*. В историческом развитии и становлении культуры телесности происходит как бы *двойное переворачивание* отношения мира и тела.

2. Версия мифа: тело как метафора мира

В науке XIX в. в обсуждении природы первобытного мышления укрепилась одна из идей позитивной философии, согласно которой стадии развития отдельной личности и человеческой культуры совпадают; поэтому предлагалось исследовать первобытное мышление по аналогии с детским. Этот тезис в своей основе опирался на биогенетический закон Геккеля–Мюллера, согласно которому онтогенез повторяет филогенез. В биологии он подвергся критике, а в рамках антропологических исследований произошел отказ от этой позитивистской методологии. Однако многие исследователи в области мифа продолжают проводить аналогию между восприятием мира ребенком и носителем мифологического мышления. Например, Е.М. Мелетинский отмечает, что к «первобытному мышлению имеется ряд убедительных параллелей из области детского мышления, хотя эти параллели ограничены качественными различиями между процессами формирования индивидуальной психики, а также логического аппарата у детей и социальным опытом в архаических обществах» [5, с. 147–148]. На основании этого следует считать, что «открытие» телесности в данных двух случаях (в процессе становления личности и в мифологическом мышлении) имеет некоторые сходные черты.

Диффузность познания, выделяемая в качестве одной из особенностей мифологического мышления, обнаруживается и в онтогенезе личности. Отсутствие в двух рассматриваемых случаях (онтогенезе и филогенезе) четкого разделения между субъектом и объектом характерно и в отношении «открытия» телесности. Другими словами, в мифологическом мышлении тело не выделяется в качестве особого предмета, а вписывается в мир как один из его системных элементов. В традиционных обществах существуют различного рода модификации тела (деформация частей тела, обрезание, оскотление, скарификация, татуирование и др.) [6] и обращения к телесным практикам, однако присутствие образов тела в таких мифологических моделях не указывает на то, что оно становится объектом мифологизации. Напротив, сама телесность становится источником метафор и метафорических схем, т.е. выступает функциональным инструментом, который «набрасывается» на мир с целью его освоения.

Так, в китайской мифологии, согласно некоторым средневековым трактовкам, тело первого человека на земле, первопредка, великана Пань-гу

дает «начало конкретным космическим явлениям и элементам рельефа (в основе этих представлений концепция о единстве макро- и микрокосма). Дыхание Пань-гу стало ветром и облаками, голос — громом, левый глаз — солнцем, правый — луной, четыре конечности и пять частей тела — четырьмя пределами земли (четырьмя сторонами света) и пятью священными горами, кровь — реками, жилы и вены — дорогами на земле, плоть — почвой на полях, волосы на голове и усы — созвездиями, растительность на теле — травами и деревьями, зубы и кости — золотом и камнями, костный мозг — жемчугом и нефритом, пот — дождем и росой» [7, с. 282].

Устанавливаемая гомогенность мира и тела приводит к тому, что последнее не нуждается в специальном освоении и вписывании в мировоззренческую систему. Само тело не подвергается мифологизации, но выступает одним из основных инструментов освоения действительности в указанный период культуры. Не становясь объектом мифа, оно играет главную роль в становлении человеческого в качестве соучастника мифологии прошлого, ее метафорического инструмента.

Так, М. Дуглас показала, что тело первоначально обнаруживает себя в качестве базовой схемы любой символики: оно может выступать символом общества, его устройство и внутренние процессы могут отражать элементы социальной структуры, и т.д. Вообще человеческая телесность может накладываться на любые органические системы, в этих случаях границы тела будут репрезентировать границы самой этой системы [8, с. 173]. И здесь большую роль играют метафоры телесности.

Американский лингвист Дж. Лакофф в своих работах также отмечает важную функцию тела в процессе освоения действительности. Он придерживается концепции «телесного ума» и отводит телесности огромную роль, т.к. она связана с формированием и функционированием метафор, выступающих основой любого мышления. По мнению Лакоффа, метафоры — не просто поэтико-риторические выразительные средства языка, они прежде всего принадлежат сфере мышления и действия и только затем находят выражение в естественном языке. «Наша обыденная понятийная система, в рамках которой мы мыслим и действуем, метафорична по самой своей сути», — пишет Лакофф [9, с. 25]. Человеческое мышление оказывается ограниченным концептуальными метафорами (концептуальными схемами), оно обрабатывает поступающую извне информацию бес-

сознательно согласно этим схемам (метафорам). Под метафорой в этом случае понимается механизм «понимания и переживания одного вида в терминах сущности другого вида» [9, с. 27]. Здесь частично принимается определение, данное еще Аристотелем, который рассматривал метафору как «несвойственное имя, перенесенное с рода на вид, или с вида на род, или с вида на вид, или по аналогии» [10, с. 669], но усиливается когнитивное значение феномена переноса.

Телесность играет значимую роль в работе метафорических механизмов, т.к. обнаруживается непосредственная связь между оформлением идей и функционированием и взаимодействием нашего тела с пространством [11]. Так, ориентационные метафоры, связанные с пространственным положением, обусловлены тем, что человек имеет тело определенной формы, которое в силу этого взаимодействует определенным же образом с объектами мира¹.

Иначе говоря, открывается важная функция тела: оно выступает источником метафорических схем освоения мира, его предметов и явлений. Его форма, структура и устройство становятся условием для метафорических концептов, «набрасываемых» на действительность, которые позволяют понять и упорядочить мир. Так, даже деление политических взглядов и общественных движений на «левые» и «правые» указывает на присутствие в политическом дискурсе метафор, основанных на положении тела в пространстве (верх, низ, право, лево) [12, с. 92–93].

Следует заметить, что в работе мышления метафоры актуализируются в универсальный гносеологический механизм: представление неизвестного через известное. Первоначально действие этого механизма было обнаружено именно исследователями мифа (Б. Малиновский, Э. Кассирер, Л. Леви-Брюль, Е.М. Мелетинский, А.Ф. Лосев, К. Леви-

¹ Дж. Лакофф и М. Джонсон утверждают, что метафорические ориентации, конечно, не являются произвольными, они детерминированы не только культурным опытом, который, безусловно, может отличаться в разных культурных системах, но и опытом самого тела (и шире «физическим» опытом). «He fell ill Он заболел (букв, упал в болезнь). He's sinking fast. Он быстро угасает (букв, погружается). He came down with the flu. Он свалился с гриппом. His health is declining. Он чахнет (букв, его здоровье падает). He dropped dead. Он умер (букв, упал мертвым)». Все это авторы перечисляют в качестве примеров ориентационных метафор, которые, с их точки зрения, связаны со следующим телесным опытом падения, наклонения и горизонтального положения: «серьезные болезни заставляют нас лежать. Мертвый падает, лежит в могиле и т.п.» [9, с. 37].

Стросс, Я.Э. Голосовкер и др.), но позднее его стали относить к основаниям мышления как такового [1, с. 234–235]. Суть дела в том, что метафора, служащая средством замещения непонятого через понятный и объяснимый образ, становится «началом» мифа в той мере, в какой миф координирует человеческую деятельность и упорядочивает мировоззренческую систему человека. Метафора в качестве «начала» мифологизации «вообще исключает неразрешимые проблемы и стремится объяснить трудно разрешимое через более разрешимое и понятное» [13, с. 419], «постоянно передает менее понятное через более понятное, неумолимое через умопостигаемое» [5, с. 152].

Обнаруживается, что метафорическое и мифологическое освоение мира связаны друг с другом, поэтому необходимо различить границы перехода метафоры в миф и определить различия в метафорических и мифологических тактиках использования тела.

Попытки различения мифа и метафоры, как правило, протекали в языковой традиции понимания метафоры. А.А. Потебня, Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский различали миф и метафору, связывая первый с мифологическим освоением действительности, а вторую — с поэтическим. А.А. Потебня еще более четко проводил разграничения между этими феноменами, полагая, что в мифе происходит полное отождествление образа и значение, метафора же сохраняет различие между ними. Э. Кассирер переносит вопрос о соотношении мифа и метафоры в плоскость различения мифологического и языкового мышления, которые, с его точки зрения, определяются одинаковыми духовными представлениями, миф и язык подчиняются одним или аналогичным законам духовного развития. Более того, им оказывается свойственна одна и та же концептуальная форма, которая есть метафорическое мышление. Метафора же, согласно Кассиреру, есть «сознательный перенос названия одного представления в другую сферу — на другое представление, подобное какой-либо чертой первому или предполагающее какие-либо косвенные с ним “анalogии”» [14, с. 35]. Немецкий философ связывает язык, миф и искусство в единую систему через метафорический компонент, указывая на их генетическое единство. Вместе с тем следует отметить, что в рамках современных лингвистических концепций не всеми разделяется идея первичной языковой природы метафоры. Как уже отмечалось выше, согласно Дж. Лакоффу, выражение метафор в естественном языке вторично.

Иначе говоря, они не принадлежат языку, но являются своего рода концептуальными схемами мышления.

Однако так или иначе метафору можно рассматривать как механизм переноса с объекта на объект некоторых свойств, так и механизм перенесения известного на неизвестное с целью что-то установить, упорядочить. Метафора в этом случае, так же как и миф, позволяет создать конкретный образ для уравнивания объектов с целью объяснения. Различие же между ними заключается в том, что метафора — это объясняющий образ предмета, формирующийся благодаря переносу, а миф — это не просто образ предмета, но образ действия над или с предметом. Миф включает в себя не только механизмы замещения и переноса (когнитивный механизм метафоры), но и прагматические алгоритмы обращения с осваиваемой действительностью (схему действия с «мифическим» предметом). В мифе объект не просто называется, определяется, он разворачивается через систему действий, через рецептурные алгоритмы обращения с предметом (восприятие, использование, извлечение, приручение и т.д.).

Применительно к телу это означает, что, как уже отмечалось выше, тело на первых этапах развития культуры не становится объектом мифологизации, но встраивается в мифологические модели, выступая основой метафоры. Модификации, проводимые с телом в этих условиях, обусловлены не особенностями его природы, а необходимостью упрочнения связи с окружающей действительностью. Практики трансформации и модификации тела не выступают в этих условиях элементами мифа.

Однако как только произойдет «открытие» телесности в культуре («культурное обнаружение тела») и появится потребность в формировании прагматических «рецептов» обращения с ним, тело будет подвергнуто мифологизации. При этом произойдет инверсия отношения мира и тела: последнее перестанет «набрасываться» на действительность и наоборот «потребует» для себя объяснительных схем от объектов мира.

3. Инверсия мифа: мир как метафора тела

Начиная с эпохи Возрождения, как отмечают исследователи, происходит «открытие» человеческой телесности [15, 16], что приводит к появлению первых симптомов мифологизации тела. Тело, выделяющееся среди других объектов, при-

влекает внимание сначала со стороны медицины, затем остальных наук и философии.

Определение границ тела и изучение его состояния вне нормы в первую очередь связаны со становлением медицинских практик Возрождения. В Средневековье происходила подготовка этих процессов, но тело на этом этапе еще не получило особого статуса. С одной стороны, телесность ассоциировалась средневековыми людьми с человеческой греховностью, и поэтому ее предпочтительнее было «не замечать» и «подавлять». С другой — она имела символическую связь с плотью самого Христа, а потому тело рассматривалось как выражение, хотя и низменной, но все же природы человека и использовалось в качестве средства служения духовным целям. Например, стигматы, появляющиеся на теле, воспринимались как телесная награда, а не состояние болезни [16, с. 31–32]. Как отмечают Ж. Ле Гофф и Н. Трюон, в средневековой культуре тело все также сохраняет свою метафорическую функцию, т.к. использование связанных с телом метафор в политических целях средневековое христианство унаследовало от греков и римлян. Метафоры языческих времен продолжали использоваться, однако смысл их изменялся [16, с. 158]. Так, телом являлась церковь со всеми верующими, а сам Христос становился ее головой. Вообще образ тела часто использовался в качестве объяснительной модели, становясь метафорой для политической организации общества, для описания моделей разных социальных институтов [16, с. 151].

Однако уже в эпоху Возрождения тело перестает быть пассивной метафорой, набрасываемой на объекты мира и феномены социальной действительности. Оно обособляется от других предметов действительности и обнаруживает свою собственную функциональность и «механику» [15, с. 10–13]. Этому способствовало развитие медицинских практик, когда стало практиковаться анатомирование человеческих трупов с целью изучения их строения². Если в средневековой культуре вскрытие не рассматривалось в качестве «естественного» способа получения знаний о телесности и не считалось необходимой практикой, то в Возрождении потребность вскрытия и изучения внутреннего строения тела становилась усло-

вием излечения человека. Анатомический интерес к телу возрос, а благодаря художникам появилась и развилась анатомическая иконография, которая расширила границы тела, выделив его эстетическую сторону. С этого момента тело становится объектом, который сам подвергается метафоризации и — на основе этого в дальнейшем — мифологизации. В попытке определить структуру этого открытого объекта телесность попадает под метафоро-мифологический механизм замещения.

Так, в это время любые здания, сооружения, постройки становятся образами тела, метафора конструкции накладывается на телесность. Везалий, комментируя устройство тела, говорит, что «кости для тела — то же, что стены и балки для дома, столбы для шатров, килевая часть и флор для кораблей» [15, с. 247]. Согласно Шарлю Этьену, человеческое тело похоже на большую постройку или на здание, в основе которого находятся кости, выступающие его основанием, поэтому процесс лечения необходимо начинать именно с них. Жак Дюбуа, более известный как Сильвий, парижский наставник Этьена и Везалия, считает так же, т.к. «на них покоится здание человеческого тела» [15, с. 248]. Позднее Яков Винслов вводит иное сравнение тела — не со зданием, а с другими объектами: кораблем, каретой, часами и др. В этих описаниях уже становится очевидна инверсия связи «тело – мир»: теперь не тело является схемой объяснения мира, а различные мировые предметы выступают в качестве объяснительных схем телесности.

Далее тело начинает рассматриваться через модель (метафору) механизма и вообще замещается механистическими представлениями, чему способствует развитие механистической философии в XVII в. Метафора механизма становится господствующей в мировоззрении людей Нового времени. Тело начинает рассматриваться как состоящее из частей или деталей: идея разделения тела на составные элементы связана с предположением их одинаковости, схожести в процессе функционирования. «С этой точки зрения анатомическое деление напоминает метод, который самые лучшие философы называли анализом, то есть разрешением» [15, с. 249]. Вскрытие тела и процедура теоретического анализа отождествляются в практике медицинского обращения с телом: скальпель уподобляется мыслительному инструменту.

Метафоризация тела указывает на то, что оно выделилось теперь среди объектов мира и обна-

² Одно из первых свидетельств этого связано с именем Мондино де Луцци, который в составленной им «Анатомии» 1316 г. указал, что годом ранее произвел вскрытие двух женских тел [15, с. 235].

руживает в себе ряд «неясных» черт, которые требуют понимания и вписывания в новую упорядоченную мировоззренческую систему. Однако здесь важно то, что при их возникновении телесность не только объясняется через систему новых метафор, но и попадает под действие мифа. Замещение тела образами окружающих объектов, как отмечалось, не есть еще мифологизация: она начинает формироваться с момента выработки не просто нового образа, а с определения образа действий с этим предметом. Сами по себе метафоры механизма, строения, здания не являются мифами, но в момент их применения для разработки серии рецептурных действий с телом они начинают оформляться как элементы мифа. Миф тела не просто его образ, но и реальная рекомендация к практике обращения с ним в соответствии с метафорическим образом. В Новое время метафора тела-механизма перерастает в механистический миф, повествующий о том, как тело функционирует, из каких частей (деталей, схем, блоков) состоит и как с ним следует обращаться, чтобы «не сломать». Происходит собственно мифологизация тела, а именно — мифологизация болезни, которая начинает пониматься как поломка естественного строения и механизма тела. Нормальная работа телесного механизма связывалась с физическим движением, которое, как считалось, способствует очищению, стимулирует отдельные члены (части механизма), подтягивает ткани. Меркуриалис (1530–1606) — автор одной из первых теорий о гигиенической гимнастике («Искусство гимнастики») — писал о том, что специальные упражнения оберегают человеческое тело от болезней, которые могут возникнуть в силу накопления внутри механизма излишков [15, с. 209–210].

Со временем обнаруживается более сложная природа тела, которая требует иных объяснительных моделей; как следствие, в культуре возникают и новые представления о телесности. Так, в XIX в. происходит смещение акцентов в понимании тела: на смену механистическому образу приходит метафора водопроводного, гидравлического устройства, в XX в. — метафора автомобиля, а затем и компьютера [17]. Формирование этих метафор сопровождалось соответствующими мифологемами, например, в рамках оздоровительных практик обращения с телесностью. Понимание тела как машины приводит нас к тому, что необходимо, например, научиться управлять правильно полученной техникой. Тело-машина со-

здано для работы, которую оно выполняет, затрачивая энергию, и, как любая машина, тело изнашивается (амортизируется). В рамках такого понимания телесности начинают вырабатываться серии алгоритмов обращения с этой машиной, поддерживающие указанную образную систему.

Так, М. Фельденкрайз предлагает двигаться, не совершая лишних действий, двигаться легко, т.е. снизить объем впустую потраченной энергии. Не следует активизировать весь организм при выполнении конкретного действия, а только необходимую часть, также необходимо проводить анализ выполненной работы тела, например, оценивать напряжение мышц. Требуется стремиться к постоянной оптимизации движения, т.к. движение — это процесс, в котором выражается жизнь тела-машины, усовершенствование этого процесса должно привести к усовершенствованию самой жизни [18].

Подобное понимание «работы» организма нашло отражение в регулярных публикациях журнала «Свет. Человек и природа»³, предлагающих своим читателям самые разнообразные варианты оздоровления и «очищения организма»: от «заземления» до «сухого голодания» [2, с. 118]. Разного рода диеты, предлагающие исключение «вредных», включение «полезных» продуктов питания, процедуры «промывания» организма, удаления «шлаков», отказ от «пищевого мусора» и т.п., становятся логическим продолжением указанных метафоро-мифологических установок. [2, с. 122].

Помимо «технического» мифа тела в современной культуре можно обнаружить и другие. Например, «милитаристский миф» тела, построенный на основе военной метафоры, применяемой к лечению болезни; об этом писала С. Сонтаг в эссе «Болезнь как метафора» (1978), «СПИД и его метафоры» (1989). Она отметила, что милитаристские метафоры приводят к тому, что лечение начинает восприниматься как поле боя, на котором встречаются больной и его враг, болезнь. Процедуры, как удары по болезни, могут привести к «уничтожению», например, враждебных микробов или к «отказу» органов, выступающих в качестве союзников. В конечном итоге смерть становится поражением в войне [12, с. 84–86].

Сегодня очень сильна медицинско-спортивная составляющая культуры. Почти треть информации

³ «Свет: Человек и природа» – ежемесячный популярный журнал. Выходит с 1981 г., с 2008 г. выходит под названием «Природа и человек. XXI век».

онного потока новостей посвящена медицинским разработкам, лечению, диетологии, спорту, т.е. укреплению и исцелению тела [19, с. 7–15], поэтому большинство мифов тела находятся именно в этом дискурсивном поле. Даже метафоро-мифологический конструкт тела как объекта потребления, выделенный Ж. Бодрийяром в рамках теории потребления, также частично связан с медицинско-спортивной проблематикой. Тело должно приносить удовольствие, как любой товар, который мы потребляем, а для этого необходимо, чтобы оно удовлетворяло определенным критериям («молодости, элегантности, мужественности или женственности») [20, с. 167–168]. Для этого необходимо делать свое тело привлекательным для потребления, т.е. «бороться» со старостью, физическими недостатками и т.п.

Безусловно, метафоро-мифологическое «освоение» тела изменчиво. Исследование тела приводит к тому, что открываются все новые сферы неизведанного, в науке происходит понимание сложности устройства и функционирования тела. Следовательно, в ход вступает метафорическая объяснительная модель, вырастающая в различные мифы обращения с телом: миф здорового образа жизни, миф вечной молодости и т.п. Помимо этого открывается многомерное социальное и семантическое измерение тела, которое также требует к себе внимания и актуализирует совсем иные метафорические схемы. При этом сохраняется общая логика процесса «обнаружения» тела, рассмотренная в данной статье, именно: первоначально тело не выделяется среди других предметов, но выступает источником метафор, которые «накладываются» на другие объекты и служат их дальнейшей мифологизации; затем обнаруживается реальность самого тела (его ненормальные состояния), которая требует объяснения, и уже объекты мира начинают использоваться в качестве метафор самой телесности, ведущих к мифологизации телесности.

Проведенный анализ ставит вопрос: нельзя ли рассматривать инверсию метафоро-мифологических моделей освоения действительности в качестве базового механизма развития культуры вообще?

Список литературы

1. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента: Наука, 1999. 606 с.
2. Тхостов А.Ш. Психология телесности. М.: Смысл, 2002. 287 с.

3. Ребеко Т.А. Субъектность и репрезентация тела // Развитие психологии в системе комплексного человекознания. Ч. 1. М.: Ин-т психологии РАН, 2012. С. 256–261. URL: http://www.ipras.ru/engine/documents/full_vol1_up_d7.pdf (дата обращения: 24.03.2017).
4. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование бога и различие между человеческой душой и телом // Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2. 633 с.
5. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Академ. проект, 2012. 331 с.
6. Гринько И.А. Модификации тела. Эстетика и символика. Соматические модификации в традиционных обществах. М.: LAP, 2010. 161 с.
7. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. Т. 2 / под ред. С.А. Токарева. М.: Советская энциклопедия, 1988. 719 с.
8. Дуглас М. Чистота и опасность. М.: Канон-пресс-Ц: Кучково поле, 2000. 288 с.
9. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М.: Едиториал УРСС, 2004. 256 с.
10. Аристотель. Поэтика // Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. 830 с.
11. Лакофф Дж. Переносчик значений [интервью]. URL: http://primerussia.ru/interview_posts/540 (дата обращения: 24.03.2017).
12. Сонтаг С. Болезнь как метафора. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. 176 с.
13. Мелетинский Е.М. Миф и двадцатый век // Избранные статьи. Воспоминания. М.: Рос. гос. ун-т, 1998. С. 412–425.
14. Кассирер Э. Сила метафоры // Теория метафоры. М.: ПРОГРЕСС, 1990. С. 33–44.
15. История тела: в 3 т. Т. 1: От Ренессанса до эпохи Просвещения / под ред. А. Корбена, Ж.-Ж. Куртина, Ж. Вигарелло. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 480 с.
16. Ле Гофф Ж., Трюон Н. История тела в средние века. М.: Текст, 2008. 189 с.
17. Bures F. On the Body as Machine. URL: <http://undark.org/article/mind-machine-medicine-militaristic-healthcare/> (дата обращения: 24.03.2017).
18. Фельденкрауз М. Сознание через движение: двенадцать практических уроков. М.: Ин-т общегуманит. исследований, 2001. 160 с.
19. Эпштейн М.Н., Тульчинский Г.Л. Философия тела. Тело свободы. СПб.: Алетейя, 2006. 432 с.
20. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Республика: Культурная революция, 2006. 269 с.

Получено 29.03.2017

References

1. Merleau-Ponty M. *Fenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of Perception]. Saint Petersburg, Nauka Publ., 1999, 606 p. (In Russian).
2. Tkhostov A.Sh. *Psikhologiya telesnosti* [Psychology of Corporality]. Moscow, Smysl Publ., 2002, 287 p. (In Russian).
3. Rebeko T.A. *Subektnost' i reprezentatsiya tela* [Subjectivity and Body Representation]. *Razvitie psikhologii v sisteme kompleksnogo chelovekoznaniya. Ch. 1* [The Development of Psychology in the Comprehensive Knowledge of the Person. Pt. 1]. Moscow, IP RAS Publ., 2012. pp. 256–261. Available at: http://www.ipras.ru/engine/documents/full_vol1_upd7.pdf (accessed 24.03.2017). (In Russian).
4. Descartes R. *Razmyshleniya o pervoy filosofii, v koikh dokazyvaetsya suschestvovanie boga i razlichie mezhdru chelovecheskoy dushoy i telom* [Meditations on First Philosophy, in Which the Existence of God and the Immortality of the Soul are Demonstrated]. *Sochineniya: v 2 t.* [Collected works: in 2 vol.]. Moscow, Mysl Publ., 1994, vol. 2, 633 p. (In Russian).
5. Meletinskiy E.M. *Poetika mifa* [Poetics of Myth]. Moscow, Akadem. Proekt Publ., 2012, 331 p. (In Russian).
6. Grinko I.A. *Modifikatsii tela. Estetika i simbolika. Somaticheskie modifikatsii v traditsionnykh obschestvakh* [Body Modifications. Aesthetics and Symbolism. Somatic Modifications in Traditional Societies]. Moscow, LAMBERT Academic Publ., 2010, 161 p. (In Russian).
7. *Mify narodov mira. Entsiklopediya: v 2 t. T. 2 / pod red. S.A. Tokareva* [Myths of the World Nations. Encyclopedia: in 2 vol. Vol. 2. Ed. by S.A. Tokarev]. Moscow, Sovetskaya entsiklopediya Publ, 1988, 719 p. (In Russian).
8. Douglas M. *Chistota i opasnost'* [Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo]. Moscow, Kanon-press Publ., 2000, 288 p. (In Russian).
9. Lakoff G, Johnson M. *Metaforay, kotorymi my zhivem* [Metaphors We Live by]. Moscow, Editorial URSS Publ., 2004, 256 p. (In Russian).
10. Aristotle. *Poetika* [Poetics]. *Sochineniya: v 4 t.* [Collected works: in 4 vol.]. Moscow, Mysl' Publ., 1983, vol. 4, 830 p. (In Russian).
11. Lakoff G. *Perenoschik znacheniy: intervyu* [Carrier of Meanings: an Interview]. Available at http://primerussia.ru/interview_posts/540 (accessed 24.03.2017). (In Russian).
12. Sontag S. *Bolezn' kak metafora* [Illness as Metaphor]. Moscow, Ad Marginem Press Publ., 2016, 176 p. (In Russian).
13. Meletinskiy E.M. *Mif i dvadtsatyy vek* [Myth and the Twentieth Century]. *Izbrannye stat'i. Vospominaniya* [Selected Articles. Memories]. Moscow, RSU Publ., 1998, pp. 412–425. (In Russian).
14. Cassirer E. *Sila metaforay* [The Power of Metaphor]. *Teoriya metaforay* [Theory of Metaphor]. Moscow, Progress Publ., 1990, pp. 33–44. (In Russian).
15. *Istoriya tela: Ot Renessansa do epokhi Prosveshcheniya, T. 1 / pod red. A. Korben, Zh.-Zh. Kurtin, Zh. Vigarello* [A History of Beauty: The Body and the Art of Embellishment from the Renaissance to Nowadays, Vol. 1. Ed. by A. Corbin, J.-J. Courtine, G. Vigarello]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2012, 480 p. (In Russian).
16. Le Goff J., Truong N. *Istoriya tela v srednie veka* [A History of the Body in the Middle Ages]. Moscow, Tekst Publ., 2008, 189 p. (In Russian).
17. Bures F. On the Body as Machine. Available at: <http://undark.org/article/mind-machine-medicine-militaristic-healthcare/> (accessed 24.03.2017). (In English).
18. Feldenkrais M. *Soznavanie cherez dvizhenie: dvenadtsat' prakticheskikh urokov* [Awareness Through Movement: Health Exercises for Personal Growth]. Moscow, Inst. obshchegumanit. issledovaniy Publ., 2001, 160 p. (In Russian).
19. Epshteyn M.H., Tulchinskiy G.L. *Filosofiya tela. Telo svobody* [Philosophy of the Body. The Body of Freedom]. Saint Petersburg, Aleteyya Publ., 2006, 432 p. (In Russian).
20. Baudrillard J. *Obschestvo potrebleniya. Ego mify i struktury* [The Consumer Society: Myths and Structures]. Moscow, Respublika Publ., 2006, 269 p. (In Russian).

The date of the manuscript receipt 29.03.2017

Об авторах

Верещагина Наталья Викторовна

аспирант кафедры «Философия и право»

Пермский национальный исследовательский
политехнический университет,
614990, Пермь, Комсомольский пр., 29;
e-mail: natalia-vereschagina@yandex.ru
ORCID: 0000-0003-3592-2833

Комаров Сергей Владимирович

доктор философских наук, доцент,
профессор кафедры «Менеджмент и маркетинг»

Пермский национальный исследовательский
политехнический университет,
614990, Пермь, Комсомольский пр., 29;
e-mail: komarov@rnc.edu.ru
ORCID: 0000-0001-7358-6151

About the authors

Vereshchagina Natalia Viktorovna

Ph.D. Student of the Department
of Philosophy and Law

Perm National Research Polytechnic University,
29, Komsomolskiy av., Perm, 614990, Russia;
e-mail: natalia-vereschagina@yandex.ru
ORCID: 0000-0003-3592-2833

Komarov Sergey Vladimirovich

Doctor of Philosophy, Docent,
Professor of the Department
of Management and Marketing

Perm National Research Polytechnic University,
29, Komsomolskiy av., Perm, 614990, Russia;
e-mail: : komarov@rnc.edu.ru
ORCID: 0000-0001-7358-6151

Просьба ссылаться на эту статью в русскоязычных источниках следующим образом:

Верещагина Н.В., Комаров С.В. Мир и тело: инверсия метафоро-мифологической схемы // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2017. Вып. 2. С. 206–215.

DOI: 10.17072/2078-7898/2017-2-206-215

Please cite this article in English as:

Vereshchagina N.V., Komarov S.V. The world and body: inversion of the metaphor / myth frame // Perm University Herald. Series «Philosophy. Psychology. Sociology». 2017. Iss. 2. P. 206–215.

DOI: 10.17072/2078-7898/2017-2-206-215