

**Екатерина Васильева —**

канд. искусствоведения,  
доцент Санкт-Петербургского  
государственного университета,  
член Союза художников России.

Автор и редактор журналов  
«Афиша», ELLE и «Коммерсантъ  
Weekend» в Петербурге.

# Тело

## как объект:

### феноменология телесного и система моды

Тело — это вещь, в которой я живу.  
(*Merleau-Ponty 1964*)

Где нам провести границу между телом и миром,  
если мир является плотью?  
(*Ibid.*)

Проблема телесного, аспекты феноменологии тела стали одним из центральных направлений в аналитике XX века (Entwistle 2000). Тело рассматривали и продолжают рассматривать как феноменологический концепт (Husserl 1913; Merleau-Ponty 1964; Nancy 1992; Подорога 1995; Васильева 2012), проблему тела идентифицировали в связи с обсуждением механизма власти (Foucault 1975) и сексуальности (Foucault 1976–1984), телесное обсуждали и продолжают обсуждать как визуальный (Васильева, Гырдымова 2016) и социальный феномен (Deleuze & Guattari 1972).

В вопросе взаимодействия тела и моды нас интересуют два основных аспекта. Первое — феноменология тела, связанная с идеей плоти и телесного. Во многом она берет свое начало в противостоянии тела и души (Descartes 1637). Что определяет качество тела как плоти и что делает его живым компонентом в системе моды? Как определить динамику и феноменологическую специфику тела на протяжении XX века? Эти вопросы, обозначенные в онтологии телесного, можно рассматривать как важные составляющие системы моды (Steele 2001; Васильева 2016a).

Другой момент, связанный с разграничением тела и моды, — определение тела в его динамических и статических функциях. Взаимодействие тела и костюма подчеркивает возможность динамики (Васильева 2018б) или, напротив, формирует принципиально статическую конструкцию (Steele 2001). В некоторых случаях костюм обозначает неподвижность тела — как, например, тугой корсет, громоздкий английский костюм второй половины XVI века (Arnold 1988) или испанское придворное церемониальное платье первой половины XVII столетия (Gordenker 2001). В некоторых случаях одежда, напротив, подчеркивает динамику тела (Васильева 2018a), а в некоторых — формирует собственную динамическую систему — таковы, скажем, статические и динамические драпировки в коллекциях *Comme des Garçons* и *Yohji Yamamoto* (Васильева 2018б: 59). Эта автономная структура не поддерживает и не опровергает структуру тела — фактически она существует независимо от него. В этой системе и тело, и костюм приобретают статус объекта. Как формируется эта система и можем ли мы рассматривать ее в контексте концепций тела? Это круг вопросов, который, так или иначе, связан с проблемой тела и моды.

## **Тело и костюм: идеология и функция**

В контексте исследований, связанных с модой, тело рассматривается в бесчисленном количестве аспектов (Свендсен 2007). Тело — неизбежная основа костюма, оно воспринимается как базовый механизм, идентифицируется как объект желания, определяется как скрытая или, напротив, акцентированная плоть. Тело в системе моды — явленная вещь. Оно определяет центр системы (Calefato 2004). И несмотря на то что мода — несравнимо более широкое понятие, нежели формальный оборот одежды (Barthes 1967; Васильева 2017б: 15), именно одежда и тело маркируют центральную концептуальную форму моды (Entwistle 2000).

В системе моды тело — это объект, который находится во взаимодействии с другими вещами. И в то же время — объект, который утверждает свою суть. Так или иначе, мода формируется вокруг принципа телесного. Костюм подразумевает тело и создан для него (Wilson 1985). В этом смысле одежда изначально рассчитана на движение в целом и динамику плоти в частности.

Чем бы ни был костюм — набором аморфных складок, точно подогнанным корсетом (Steele 2001), жестким по силуэту платьем или едва заметной полоской ткани, он в любом случае подразумевает феномен телесного, обнаруживает или скрывает его (Hollander 1993). И в случае сокрытия, и в случае деформации, и в случае демонстративного представления костюм остается обращением к телесному (Entwistle & Wilson 2001).

В системе моды тело возникает и как функциональная основа, и как идеологическая форма. В костюме тело одновременно — и практическая тактильная конструкция, и идеологический концепт, мнимая иллюзия, которая существует как незримая форма (Васильева 2012: 179). Тело, скрытое одеждой, — это одновременно и живая плоть, и мнимый подтекст (Merleau-Ponty 1964). Идея телесного (даже если тело открыто) выполняет форму внутреннего, сокрытого (Husserl 1931). Тело — это внутреннее идеологическое наполнение костюма, которое придает моде объем, форму, динамику, плоть и жизнь.

## Концепция тела и идея Нового времени

Возникновение идеи телесного как отдельного феноменологического концепта в европейской философии XX века принято связывать с именами Эдмунда Гуссерля (Husserl 1913; Husserl 1931) и Фридриха Ницше. Тем не менее обозначение тела как осознанного феномена в европейской аналитической системе связано с более ранней традицией — в частности, с периодом Нового времени. Фактически обращение к телу как феномену, осознание его права на существование стали одним из маркеров идеологии Нового времени (Васильева 2018a). Традиционно возникновение концепции телесного связывают с именами Рене Декарта (Descartes 1637) и Томаса Гоббса (Hobbes 2010; Hobbes 1996). Смысл концепций как одного, так и другого мыслителя противоречивый (Подорога 1995). Как система Декарта, так и модель Гоббса выражают взаимоисключающие идеи и провозглашают разные (часто взаимоисключающие) концепции.

Рене Декарта принято представлять одновременно и протагонистом европейского эмпиризма, и инициатором субъективного идеализма Нового времени (Васильева 2018а: 19). Взаимоисключающие суждения связаны и с проблемой телесного. Декарт одним из первых говорит о дуализме души и тела, фактически противопоставляя тело и дух (Подорога 1995). И одновременно с этим он фактически ставит знак равенства между телом и душой. По-видимому, не вполне верно настаивать на том, что модель Декарта подразумевает освобождение от тела (там же: 35). Декарт воспринимает тело не столько как «вместилище», сколько как физическую точку пребывания человеческого Я (Descartes 1637). Он рассматривает тело как место нахождения не столько души, сколько разума, ставя между разумом и душой знак равенства.

Парадокс заключается в том, что мнимая разделенность тела и души одновременно подразумевает их безусловное единство. И тело, и дух идентифицируются как основа индивидуального Я, где дух отделяется от тела, но остается условным его представлением (Подорога 1995). Телесная модель Декарта не столько обозначает концепцию плоти, сколько маркирует дистанцию по отношению к окружающему миру (Descartes 1637). Тело — не только и не столько брэнная оболочка, сколько совокупность всех устремлений и интенций естества. Тело в этом контексте — не столько плоть, сколько объект (Васильева 2017а: 308), подразумевающий скорее общность, нежели единичность.

Практически одновременно с концепциями Декарта (1596–1650) развивается и утверждается другая телесная модель — высказанная Томасом Гоббсом (1588–1679). Через несколько лет после декартовского «Размышления о методе», вышедшего в свет в 1637 году (Descartes 1637), Гоббс с небольшим интервалом публикует «Трактат о человеческой природе» (1650), «Левиафан» (1651) и философскую трилогию «Основы философии жизни». Ее первой частью становится трактат «О теле» (1655).

Гоббс утверждает иную, нежели Декарт, модель представлений о человеческом теле и человеческой телесности. В его концепции тело человека подобно машине. Человеческое тело — как сложный часовой механизм (Маслов 2004: 78). Помимо своей функции единичного элемента, оно является частью масштабного механизма государства (Hobbes 2010). Гоббс фактически утверждает две основных модели последующей концептуализации тела: как машины и как политического инструмента. Политическая риторика сближается с риторикой тела, государственный или социальный механизм осознается как тело

политическое. Фактически Гоббс оказывается одним из первых авторов, который обозначает социум и государство как «тело». Это заметно корректирует смысл разговора как о теле, так и о государстве. Гоббс обозначает риторическую фигуру «тела государства», и одновременно с этим представление о теле становится элементом как идеологическим, так и физическим.

## Мода и проблема идеологического тела

Гоббс утверждает тело как идеологическую систему (Ibid.). Это обстоятельство имеет принципиальное значение в установлении новой концепции тела, в том числе — в системе моды. Фигура, предложенная Гоббсом, подразумевает тело и как живой механизм, и как идеологическую общность, и как совокупность смысловых установок, требований, норм. Раннее Новое время становится источником образа человека-машины, который будет важным содержательным концептом на протяжении XVII–XX веков (Васильева 2018a: 12). Да, Гоббс, прежде всего, говорит о политической системе и политическом пространстве. Тем не менее концепция тела как идеологического единства — фактически станет той смысловой основой, которая сделает возможной идею моды как таковой.

Эту модель — не столько тела, включенного в государственный механизм, сколько совокупной политической плоти — мы хорошо знаем по концепции «двух тел короля» Эрнста Канторовича (Канторович 2013). Эта теория была сформулирована в 1950-е годы и стала ключевой не только с точки зрения политической теологии, но и формообразующей для осознания телесного идеологическим феноменом. Канторович обращает внимание, что в Англии эпохи Тюдоров (то есть в исторический период, непосредственно связанный с эпохой Декарта и Гоббса) сложился юридический концепт «двух тел короля». Верховный глава государства представлялся в двух разных ипостасях: как смертный человек (тело, плоть, личность) и как сакральное политическое тело, где представление об абстрактной государственной плоти было источником и основанием власти. Образ «двух тел короля», как и модель Гоббса, обозначил тело элементом всеобъемлющей идеологической системы.

Мода, в свою очередь, оказалась условным приемником этой смысловой традиции. Тело в системе моды обозначено как сакральная идеологическая единица. Появление юридического концепта «двух тел короля» фактически совпадает с формированием моды в ее

современном понимании — как феномена, связанного с культурой Нового времени (Васильева 2018а). В системе моды тело одновременно возникает и как живая плоть — непосредственная основа костюма, и как идеальная абстракция. Первая представляет собой живой организм — она требует кроя, подгонки и посадки. Вторая — абстрактное тело, связанное, скорее, с созданием образа, стиля, «лука». Тело в системе моды — и предмет буквального обращения, и предмет абстрагирования. Абстрактное тело (рафинированное, утонченное, ретушированное и выхолощенное) — это объект рекламы. Мы видим его в журналах, на модных фотографиях, воспринимая скорее как персонафикацию идеи или стиля, нежели как реальную плоть (Barthes 1967; Васильева 2017б).

Как и всеобъемлющее политическое тело короля, абстрактное тело моды не подвержено болезням, старости и смерти. Оно не может быть немощным. Идеальное тело в системе моды — какие бы формы мы ни представляли в связи с этим понятием — всегда концепт. Идею фиктивного идеального тела, по-видимому, можно считать одним из показательных принципов моды (Baudrillard 1970). Абстрактное тело предшествует телу подлинному, а не следует ему. Абсолютное тело моды — это система, за которой исчезает тактильная живая плоть.

## Концепция тела в системе XX века: тело и идея Другого

Культура XX века поддержала телесное как идею: образ тела стал одним из центральных принципов моды (Entwistle 2000). Мода всего Нового времени связана с костюмной гипертрофией тела или, напротив, с его подчеркнутым ущемлением. Тело оказалось важным объектом в доктрине моды (Steele 2001). Но дело не только в этом. На протяжении XX столетия концепция телесного оказалась одной из центральных тем философии в целом и феноменологии в частности (Подорога 1995: 17).

Для аналитической системы XX столетия тело становится не просто эпизодом, связанным с пониманием брэнной оболочки (Маслов 2004: 79). XX век фактически ставит знак равенства между телом и душой, определяя тело как методологический принцип идентификации присутствия (Подорога 1995). Тело идентифицируется не как абстрактная плоть, а как точка соединения души и тела: в этом смысле тело и есть душа. Для XX столетия принципиальное значение приобрели не моторная программа тела и не этика его сближения с машиной, а единство тела и духа (Маслов 2004: 79). Концепт XX века

был не столько разговором о пространственной или социальной механике (Круткин 1994: 5), сколько обсуждением проблемы присутствия — то есть концепции бытия (Подорога 1995).

В этом смысле проблематика тела, обозначенная Фридрихом Ницше, была поддержана Эдмундом Гуссерлем и Мартином Хайдеггером — не в смысле близости их концепций, а в смысле последовательного обращения к телу как к основной форме присутствия (Маслов 2004: 78). Одной из крупнейших концепций телесного можно считать работы Эдмунда Гуссерля, которого часто представляют создателем феноменологии телесного в философии XX века (Борисов 1999: 65).

Гуссерль настаивал на том, что все данное в пространстве и времени имеет в основе своего существования телесность (Чачанидзе 2006: 187). Идеи Гуссерля, связанные с концепцией тела, были обозначены в его работах «Идеи чистой феноменологии» (Husserl 1913) и «Картезианские размышления» (Husserl 1931). Принято считать, что именно в этих двух текстах отразилась эволюция его представлений о телесном (Чачанидзе 2006: 189). В своей ранней работе 1913 года Гуссерль рассуждает о теле как о разновидности объекта. Он исходит из предположения, что тело воспринимается и рассматривается нами как всякая другая вещь (Husserl 1913: 56) и приобретает особый статус как точка локализации ощущений (Чикин 2014: 7). В «Картезианских размышлениях» тело рассматривается как инструмент прояснения феномена Другого (Husserl 1931). Тело — это то, что принципиально противопоставлено принципу Иного (Чачанидзе 2006: 189), то, что «принадлежит мне и откуда я начинаю освоение мира». Тело — это способ освободить наш горизонт от опыта Другого. Как и персонафицированный объект, оно связано с идеей внутренней идентичности (Васильева 2020). И в то же время тело есть способ разграничить этот опыт.

## Гуссерль: тело как вещь

Концепции телесной машинерии и картезианского Я у Гуссерля противопоставлена идея «мыслящей вещи». В ранних работах и, прежде всего, в «Идеях чистой феноменологии» он говорит о том, что тело обеспечивает наше восприятие в опыте пространственно-вещных объектов (Husserl 1913). Гуссерль обращает внимание на то, что вещь конституируется двояким способом: тело есть физическая вещь, плоть, материя и в то же время тело дает нам опыт телесных

внутренних процессов (Ibid.: 53). Мы не только воспринимаем внешне положенные вещи, но и понимаем, что тело отзывается внутренними ощущениями на присутствие внешнего мира (Чачанидзе 2006: 187). Тело остается непреложным элементом нашего восприятия окружающего мира. Все окружающие нас объекты мы воспринимаем через тело (Husserl 1913: 54). Не только способность к мышлению, но и способность к восприятию отличает тело от вещи.

Принципиально важной характеристикой тела становится движение — и как набор механистических операций, и как ощущение. Движение связано с тактильными ощущениями вообще. Движение — важная часть тактильных ощущений и одна из важнейших характеристик тела (Чачанидзе 2006: 187). Тело не просто ощущает — оно осуществляет действие, и это действие осуществляется через движение. Движение — не главный атрибут тела: движение — одно из проявлений тактильной способности тела. Способность к движению и реализация движения — важная функция тела. Тело позволяет осуществлять принцип «я делаю» и «я могу» (там же: 189). Движение определяет положение тела в пространстве и функции по отношению к Другому.

Тело — это инструмент, который позволяет Другому приобрести специфический смысл. Гуссерль обращает внимание на то, что тело есть инструмент, который обозначает границы «моего собственного» (Husserl 1931). Тело позволяет абстрагировать собственный опыт от опыта Другого, оно позволяет нивелировать присутствие Другого в механизме освоения мира. Одновременно тело формирует понимание внешней границы и дистанции, позволяя Другому сформировать свой специфический смысл. И в механизме разграничения Я и Другого именно тело обозначает границы собственного Я, формируя границы субъективности (Чачанидзе 2006: 187).

В системе моды эти аспекты феноменологии тела важны по нескольким причинам. Во-первых, именно тело становится основой человеческого опыта — в том числе в тех аспектах, которые связаны с костюмом. Тело — это основа естественного пространства Живого. Во-вторых, именно тело становится основой субъективности, формируя индивидуалистический и персональный статус моды (Entwistle & Wilson 2001). Тело — основа понимания индивидуальности и собственного Я (Husserl 1931). Наконец, в-третьих, тело определяет тактильность моды и основу его движений. Тело задает основу движения в костюме одновременно и формируя динамическую систему одежды, и занимая по отношению к ней подчиненное положение. Движение может быть определено как одна из центральных функций тела (Чачанидзе 2006: 187) в системе моды.



## Мерло-Понти: тело как присутствие

Важным обращением к концепции тела стали работы Мориса Мерло-Понти (Merleau-Ponty 1945; Merleau-Ponty 1960; Merleau-Ponty 1964). Принято считать, что его взгляды сформировались в процессе работы над теориями Эдмунда Гуссерля (Чикин 2014). Но скорее будет правильным признать, что концепция Мерло-Понти формируется как последовательная самоценная система, а не развернутый комментарий к текстам Гуссерля. Мерло-Понти отталкивается не столько от привычной дихотомии тела и духа, сколько рассматривает тело в более сложном феноменологическом контексте. В концепции Мерло-Понти специфику телесного определяют такие параметры, как философия истории, общества и языка (Вдовина 2008).

Проблема телесного в том виде, в котором она обозначена у Мерло-Понти, подразумевает более широкий круг проблем, связанный не только с вопросами бытия и присутствия, но и восприятия, познания и выражения (Бражникова 2004: 73). Вопрос, на который опирается Мерло-Понти, обращаясь к проблеме тела, формулируется как «что я доподлинно знаю?». При этом речь идет не просто о концепциях знания или оценки, но о проблеме присутствия (Merleau-Ponty 1964: 171), то есть о модели «il y a», которая была обозначена у Мерло-Понти и получила развитие в работах Жака Деррида (Derrida 1996).

В конструкции Мерло-Понти тело — не столько объект или «чувствующая вещь», но система отношений — средство обращения персонального Я к окружающему миру (Вдовина 2008: 55). Тело существует не как абстрактный феномен, а как объект по отношению к вещам окружающего мира. Тело — условие возможности. Тело — это конструкция связи, механизм соотношения Я с объектами внешнего пространства. Оно обеспечивает своеобразный промежуток между Я и вещами.

В некоторых случаях принято противопоставлять концепции Мерло-Понти, высказанные в «Феноменологии восприятия» (Merleau-Ponty 1945), и его поздние работы, в частности «Видимое и невидимое» (Merleau-Ponty 1964), в которой оказались сформулированы многие концепции, связанные с феноменологией тела (Вдовина 2008: 53). Тем не менее это представление о резком переходе от экзистенциальной феноменологии к новой онтологии, по-видимому, не совсем верно. Признавая феномен первоначальным открытием мира, Мерло-Понти отводит роль субъекта восприятия человеческому телу (Merleau-Ponty 1945: 265). Тело — это инструмент, который задает условия человеческого восприятия.

## Тело, мода и corpus: тело действительное и тело мистическое

Развитие и изменение концепций телесного связано с именем Жан-Люка Нанси. Основные наблюдения, связанные с проблемой тела, были сформулированы в его работе *Corpus*. Этот текст был опубликован в 1992 году, а затем несколько раз дополнялся в последующие годы (Nancy 1992). Нанси во многом продолжает направление, обозначенное Гуссерлем и Мерло-Понти, связанное с привилегией тела и абсолютизацией плоти. Так же как Гуссерль и Мерло-Понти, Нанси рассматривает тело как точку отсчета, как первоисточник. Тело в концепции Нанси — механизм чувственного восприятия и одновременно — основа систематического представления о мире.

Как и Мерло-Понти, Нанси рассматривает плоть не в условиях прямой дихотомии тела и духа, а анализирует его в рамках масштабной конструкции, включающей сознание, речь, специфику восприятия и так далее (Коновалов 2017: 115). Специфику взгляда Жан-Люка Нанси формируют два аспекта (Nancy 1992). Первое — понимание тела не в значении фигуры или туловища, а как общности операций. Нанси представляет тело как *corpus*, фактически поддерживая идею Мерло-Понти о теле как о системе отношений. Второе — Жан-Люк Нанси проводит очень условное разграничение между телом и сознанием. Так же как и тело, мышление вовлечено в мир, является его элементом. Сознание остается частью мира в силу специфики языка (Васильева 2016б). Признавая язык важной формой существования мира, Нанси обращает внимание, что и тело включено в этот процесс.

*Corpus* становится не только названием одной из центральных работ Жан-Люка Нанси и не только важным понятием его исследований. Понятие *corpus* для Нанси — фундаментальный концепт, который определяет аналитический подход исследователя. Нанси обозначает границы *corpus* максимально широко. Тело — это и плоть, и политическая форма, и пространство языка, и юридическая система, и мистическая фигура (Васильева 2019). Здесь Нанси вспоминает о «мистическом теле Христове», представление о котором является фундаментальной частью европейской цивилизации (Коновалов 2017: 120). Тело, понятое как *corpus*, — это теологическое пространство, где соединяются тело и дух (Васильева 2019).

В этом контексте — идентификации тела как теологического элемента — дистанция между сознанием и плотью оказывается крайне

невелика. Тело понимается как дух, а душа — как абстрактное тело. Мистическая рамка задает иные условия понимания телесного. Одновременно с этим тело включено в масштабную программу, которая выходит за рамки умозрительной формы. *Corpus* — это организм, где сознание, предметность, речь и плоть составляют единую систему (Nancy 1992). Нанси не противопоставляет идеи, концепт и тело, а уравнивает их в правах. *Corpus* позволяет понять тело как плоть и одновременно с этим как идеологическую структуру, включенную в протяженную систему отношений (Коновалов 2017: 119). *Corpus* как присутствие подразумевает, в частности, включенность в систему языка и близость ему.

## Тело и проблема языка

В своих исследованиях Нанси рассматривает тело как часть системы языка, а речь — как проявление присутствия тела (Nancy 1992). Речь и тело образуют противоречивую систему (Crossley 1996). С одной стороны — и язык, и плоть являются частью мира. Это как минимум делает их частью единой общности. Тело и язык формируются и существуют в рамках единой системы (Васильева 2016б: 12): речь способна обозначать тело или вещи. Предметы, тело и плоть выступают означаемым по отношению к языку. Речь и тело связывает и внутренняя телесная связь — голос рождается внутри тела и существует вне его. Здесь, в частности, мы можем вспомнить, что эта концепция была принципиально важной в работах Жака Деррида (Derrida 1967a).

В то же время речь и тело остаются непроницаемыми друг для друга. Дело не только в материальности плоти и бестелесности языка. Вещь (или тело) не может преодолеть язык, вне языка тело и объект не существуют как данность (Васильева 2018в: 569). Язык, в силу своего обобщающего категориального характера, не может дотянуться до конкретной вещи и конкретного тела. Речь всегда проходит мимо, по касательной, обозначая общность предмета, но не обращаясь к нему непосредственно (Derrida 1967b: 112).

Мы имеем дело с ситуацией, когда язык задает регламент вещи и тела, а не наоборот. Предмет (вещь, тело) является таким, каким хочет речь — она формирует и задает картину мира (Васильева 2018в: 567). Возможность обратной ситуации — когда объект навязывает свое присутствие и самость языку, крайне спорно (Derrida 1967b: 312). Нанси обращает внимание на то, что тела и связаны друг с другом через язык. Он находит из этой ситуации специфический

выход: рассматривает не только тела и вещи как структурную общность, но и тематизирует язык как тело, обозначая и то и другое как *corpus* (Nancy 1992). И то и другое может быть представлено не только через единство системы, но и через категории динамики, развития и движения.

В рамках такого феномена, как *corpus*, движение — специфическая вещь. Оно подразумевает преобразование, развитие, становление. Нанси обращает внимание на то, что тело — это форма мышления, и на то, что мышление формируется на основании тел. Движение — это, в частности, система появления и исчезновения. Идея движения связана с концепцией времени (Васильева 2019: 144). Движение подразумевает постоянное изменение тел и вещей и отсутствие фиксированных или завершенных сущностей. Движение, в том числе понятое как механика тела, не является исчерпывающей или достаточной характеристикой. Пластику тела или, напротив, его статику нельзя рассматривать как чисто физический процесс — даже несмотря на то что взгляд на тело как на физиологическую единицу получил особую привилегию в системе XX века. Движение — не только механика, его можно рассматривать как постоянное пребывание в области смысла. Движение тела — такая же смысловая операция, как и течение речи или формирование языка.

## Феноменология телесного и проблема движения

Движение дает возможность идентифицировать тело как инструмент действия. Телесная динамика позволяет Я перейти от «я мыслю» к «я могу». Моторика — условие существования тела и горизонт его возможностей. Возможность движения во многом определяет тело. Движение связывает тело и объект с идеей времени (Васильева 2014).

Положение тела двойственно: оно принадлежит как порядку объекта, так и порядку субъекта. В частности, Мерло-Понти обращал внимание на то, что, несмотря на свою принадлежность порядку вещей, тело преодолевает границы предметного и существует не только как абстрактная плоть (Merleau-Ponty 1964). Так же как и вещи, тело видимо — оно выступает с предметами в едином наборе правил. Тело и вещь — то, что мы переживаем с переживаемым. И если мир есть плоть, то вещи (костюм) и есть тело, как с точки зрения объектов, так и в смысле их восприятия. Тело, вещь и плоть не принадлежат хаосу, а противостоят ему. Это противостояние небытию — важное обстоятельство в понимании тела и вещи.

Тело (как и человеческое сознание) понимает вещи и приближено к ним. Разделение предметов, понимание их единичности и возможности существования как отдельно взятых объектов подразумевает возможность разграничения — артикуляции, то есть создает потенциальную возможность возникновения языка. Человеческое сознание интенционально, то есть направлено на предмет.

В этом смысле телесное и предметное сложно разделить, особенно когда речь идет о пространстве моды (Crossley 1995). Тело и вещь функционируют в системе костюма по единым правилам. Единство тела и вещи в системе платья — это выявление родственного чувства и видового единства. Одна из важнейших характеристик как тела, так и вещи, заключается в их доступности зрению (Merleau-Ponty 1964: 49). Мы способны видеть тело так же, как мы способны видеть вещь. Тело принимает на себя тот же набор требований и характеристик, что и предмет. Скажем, описывая параметры модного тела, мы описываем их как параметры вещи (Steele 2001). Тело и вещь действуют как единая система, компоненты которой не всегда просто разделить.

## **Система моды:** тело и движение (тело и социальная программа)

В этом теоретическом регламенте проблема тела в системе моды — специфическая тема. Идея тела возникает как прикладная форма. Плоть — функциональная основа костюма, которая действует как буквальная основа одежды (Ibid.). Помимо этого, в системе моды тело существует как самоценный объект. Тело — это единица, на которую распространяются принципы преобразования моды: представления о модной фигуре и ее пропорциях меняются так же, как представления о модном костюме (Entwistle 2000).

В то же время тело в системе моды — особый концепт. Именно концепт — абстрактная идеологическая составляющая, которая не только существует как физическая основа платья, но и формирует общий стилистический или смысловой вектор моды. Статика костюма XVII века (Arnold 1988), динамика тела или открытость платья в моде 1980-х (Васильева 2018б: 59) — это не только и не столько набор костюмных приемов. Любой костюм — каким бы открытым или закрытым он ни был, подразумевает идеологическую стратегию представления тела (Васильева 2017б: 15). Костюм связан с концепцией

тела в большей степени, нежели с идеей удобства или практикой использования той или иной вещи (Entwistle & Wilson 2001). Поэтому вся телесная феноменология так важна для моды — несмотря на свой абстрактный характер, она определяет важное концептуальное наполнение моды. Возможность изменения тела в системе моды — это возможность понимания его как идеи, где феноменологическая абстракция — важная часть динамики стиля.

Тело является частью системы общественного порядка (Вдовина 2008: 50). Социум регламентирует платформу ценностей, идентифицируя культуру тела как ее важную часть. Социальная модальность тела связана с обозначением принципа телесного. Этот коллективный формат осознания телесного одновременно связан с двумя моментами. Первое — представление об актуальных или приемлемых очертаниях тела. Какие параметры тела могут считаться привлекательными? Какие стандарты телесного одобрены той или иной общественной системой и как в этом контексте формируются представления о красоте? Второе — понимание значений тела и идентификация его статуса в культуре. Социальный формат тела предполагает возможность ответа на вопрос, каким будет значение обнаженного тела в культуре. Эти параметры определяют регламент не только тела, но и одежды.

Телесная программа связана не только с пониманием концептуального единства плоти и духа. Тело может рассматриваться как социальный инструмент, принимающий участие в разграничении интимного и публичного опыта. Тело — маркер модальности приватного как предельно личной территории. В этом контексте костюм приобретает двойственное значение. С одной стороны — одежда есть продолжение частного интимного опыта. Очертания тела продолжают или, напротив, находятся в конфронтации с системой личной идентичности. Одновременно с этим костюм может быть определен как публичный инструмент: одежда представляет тело в его публичном формате. Тело в этом смысле выступает одновременно и как публичная форма, и как частный феномен, соединяя в себе значения приватного и демонстративного.

## **Мода, тело** и его тактильная программа

Представление тела в системе моды — это возможность обозначения его тактильной программы (Steele 2001). В XX столетии — во многом благодаря феноменологическим стратегиям — абстрактное тело

получило право на физиологию. Вся история моды XX века — это практическое освоение и исследование разных чувственных программ. Заметим, что в данном случае было бы неправильно противопоставлять костюмную телесную стратегию XX века и предшествующую историю костюма как антагонистов. И костюм XVIII века (Arnold 1988), и платье-шмиз первых лет XIX столетия (Bourhis 1989), и кринолин, и турнюр (Waugh 2015) — следует рассматривать как выражение разных телесных модусов и разных физических концептов (Koda 2003). Как замечает Джоан Энтуисл, костюм — это ситуативная практика тела (Entwistle 2000: 10). Тем не менее именно XX век сосредотачивается на культуре тела как на особой ценности, обозначив приоритетом физиологическую основу плоти.

Несмотря на возможное разнообразие и несовпадение форм, тело сохранило свой статус как критерия общности (Merleau-Ponty 1964). В этом смысле физиологические стандарты тела остаются универсальными вне зависимости от критериев полноты, роста, пропорций (Aldersey-Williams 2013). Естественные характеристики тела остались стандартом, который обозначил физическую человеческую общность. По мере того как вариативность моды становится определяющим модусом, идеи телесного оказываются его изначальным ориентиром. Тело может быть разным, понимание его нормы может быть крайне широким (Hollander 1993), тем не менее оно подразумевает условный стандартный набор компонентов, которые воспринимаются как норматив (Васильева 2019) в любых условиях. Телесное одновременно оказалось и демонстрацией вариативности, и утверждением стандарта.

Смысл не только в том, что именно в XX столетии тело становится центральной темой моды и все ее изменения построены вокруг преобразования телесной программы. Не будем забывать, что переход от моды XVIII века к костюму века XIX с точки зрения преобразования телесной программы — движение гораздо более радикальное, нежели «революция телесного», свершившаяся в XX столетии. Именно для XX века тело становится критерием подлинного. Не атрибутом быстро меняющегося стиля, а инструментом, который позволял (хоть и на короткий период) представить тот или иной вектор как единственно возможный. Не так важно, как именно представляются идеальные формы тела. Важно, что внимание оказалось сосредоточено именно на них, что отчасти сделало возможным быструю смену стиля (костюма — то есть оболочки). Тело, в его разных пропорциях и динамических моделях, стало для моды XX века фактом обнаружения истины.

**Литература**

- Борисов 1999* — Борисов Е. Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Логос. 1999. № 1 (11). С. 65–83.
- Бражникова 2004* — Бражникова Я. Плоть и история. К идее архитектонического прошлого в философии М. Мерло-Понти // Логос. 2004. № 1 (41). С. 72–88.
- Васильева 2012* — Васильева Е. Характер и маска в фотографии XIX в. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 15. Искусствоведение. 2012. Вып. 4. С. 175–186.
- Васильева 2014* — Васильева Е. Фотография и феномен времени // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 15. Искусствоведение. 2014. Вып. 1. С. 64–79.
- Васильева 2016а* — Васильева Е. Феномен Женского и фигура Сакрального // Теория моды: одежда, тело, культура. 2016. № 42. С. 160–189.
- Васильева 2016б* — Васильева Е. Идея знака и принцип обмена в поле фотографии и системе языка // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 15. Искусствоведение. 2016. Вып. 1. С. 4–33.
- Васильева 2017а* — Васильева Е. Положение вещей. О книге Валерия Подороги «Вещь» // Теория моды: одежда, тело, культура. 2017. № 43. С. 307–311.
- Васильева 2017б* — Васильева Е. Идеология знака, феномен языка и «Система моды» // Теория моды: одежда, тело, культура. 2017. № 45. С. 11–24.
- Васильева 2018а* — Васильева Е. Фигура Возвышенного и кризис идеологии Нового времени // Теория моды: одежда, тело, культура. 2018. № 47. С. 10–29.
- Васильева 2018б* — Васильева Е. Деконструкция и мода: порядок и беспорядок // Теория моды: одежда, тело, культура. 2018. № 4. С. 58–79.
- Васильева 2018в* — Васильева Е. Язык, фотография, знак. К вопросу о семиотическом статусе изображения и объекта // Актуальные проблемы теории и истории искусства. Вып. 8. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2018. С. 567–574.
- Васильева 2019* — Васильева Е. Фотография и внелогическая форма. М.: Новое литературное обозрение, 2019.
- Васильева 2020* — Васильева Е. Национальная романтика и интернациональный стиль: к проблеме идентичности в системе финского дизайна // Человек. Культура. Образование. 2020. 3 (37). С. 57–72.
- Васильева, Гырдымова 2016* — Васильева Е., Гырдымова И. Идеология телесного и генеративный дизайн в системе визуальной идентичности XX в. / Материалы II Международной научной конференции «Визуальная коммуникация в социокультурной динамике». Казанский



(Приволжский) Федеральный университет, Набережные Челны, 2016. С. 66–69.

*Вдовина 2008* — Вдовина И. Мерло-Понти: философия плоти и проблема социального // История философии. М.: Институт философии Российской академии наук. Т. 13. 2008. С. 49–68.

*Канторович 2013* — Канторович Э. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М.: Изд-во Института Гайдара, 2013.

*Коновалов 2017* — Коновалов Г. *Corpus vs Object*. Онтология тел Жан-Люка Нанси как объектно ориентированная // Логос. 2017. № 27 (3). С. 113–126.

*Круткин 1994* — Круткин В. Онтология человеческой телесности / Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Екатеринбург: Уральский государственный университет, 1994.

*Маслов 2004* — Маслов Р. Философия телесности человека // Вестник Саратовского государственного социально-экономического университета. 2004. № 9. С. 78–81.

*Подорога 1995* — Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М.: Ad Marginem, 1995.

*Подорога 2016* — Подорога В. Вопрос о вещи. Опыты по аналитической антропологии. М.: Grundrisse, 2016.

*Свендсен 2007* — Свендсен Л. Философия моды. М.: Прогресс-традиция, 2007.

*Чачанидзе 2006* — Чачанидзе Г. Проблема телесности в феноменологии Э. Гуссерля / Г. Чачанидзе // Сумма философии. Вып. 6. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2006. С. 186–189.

*Чикин 2014* — Чикин А. Проблема телесности в феноменологии: Э. Гуссерль и М. Мерло-Понти / Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М.: Институт философии РАН, 2014.

*Aldersey-Williams 2013* — Aldersey-Williams H. *Anatomies: A Cultural History of the Human Body*. W.W. Norton & Company, 2013.

*Arnold 1988* — Arnold J. *Queen Elizabeth's Wardrobe Unlock'd*. Leeds: W S Maney and Sons, 1988.

*Barthes 1967* — Barthes R. *Système de la mode*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

*Baudrillard 1970* — Baudrillard J. *La société de consommation: ses mythes et ses structures*. Paris: Denoël, 1970.

*Bourhis 1989* — Bourhis K. *The Age of Napoleon: Costume from Revolution to Empire, 1789–1815*. N.Y.: Metropolitan Museum of Art, 1989.

*Calefato 2004* — Calefato P. *The Clothed Body*. Oxford: Berg, 2004.

- Crossley 1995* — Crossley N. Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology // *Body and Society*. 1995. 1 (1). Pp. 43–63.
- Crossley 1996* — Crossley N. Body/Subject, Body/Power: Agency, Inscription and Control in Foucault and Merleau-Ponty // *Body and Society*. 1996. 2 (2). Pp. 99–116.
- Derrida 1967a* — Derrida J. *Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.
- Derrida 1967b* — Derrida J. *De la grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967.
- Derrida 1996* — Derrida J. *Aporias*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- Descartes 1637* — Descartes R. *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, plus la dioptrique, les météores et la géométrie*. Leyde: De l'Imprimerie de Ian Maire, 1637.
- Deleuze 1969* — Deleuze G. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.
- Deleuze & Guattari 1972* — Deleuze G., Guattari F. *L'Anti-Œdipe*. Paris: Minuit, 1972.
- Entwistle 2000* — Entwistle J. *The Fashioned Body: Fashion, Dress and Social Theory*. Cambridge: Polity, 2000.
- Entwistle & Wilson 2001* — Entwistle J., Wilson E. *Body Dressing*. Oxford: Berg Publishers, 2001.
- Foucault 1975* — Foucault M. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.
- Foucault 1976–1984* — Foucault M. *Histoire de la sexualité*, vol. 1–3. Paris: Gallimard, 1976–1984.
- Gordenker 2001* — Gordenker E. *Van Dyck and the Representation of Dress in Seventeenth-Century Portraiture*. Turnhout: Brepols, 2001.
- Hobbes 1996* — Hobbes T. *Human Nature Or The fundamental Elements of Policy (1650)*. London: Thoemmes Press, 1996.
- Hobbes 2010* — Hobbes T. *Leviathan. Revised Edition (1651)*. Peterborough, ON: Broadview Press, 2010.
- Hollander 1993* — Hollander E. *Seeing Through Clothes*. N.Y.: University of California Press, 1993.
- Husserl 1913* — Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Halbband: Ergänzende Texte*, 1913.
- Husserl 1931* — Husserl E. *Meditations Cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*. Paris: Armand Collin, 1931.
- Koda 2003* — Koda H. *Extreme beauty: the body transformed*. N.Y.: Metropolitan Museum of Art, 2003.

- Merleau-Ponty 1945* — Merleau-Ponty M. La Phénoménologie de la perception. Paris: NRF, Gallimard, 1945.
- Merleau-Ponty 1960* — Merleau-Ponty M. L'Œil et l'esprit. Paris: Gallimard, 1960.
- Merleau-Ponty 1964* — Merleau-Ponty M. Le Visible et l'invisible, publié par Cl. Lefort. Gallimard, 1964.
- Nancy 1992* — Nancy J-L. Corpus. Paris: Métailié, 1992.
- Nancy 2000* — Nancy J-L. Le Regard du portrait. Paris: Galilée, 2000.
- Steele 2001* — Steele V. Corset: A Cultural History. New Haven: Yale University Press, 2001.
- Waugh 2015* — Waugh N. Corsets and Crinolines. London: Routledge, 2015.
- Wilson 1985* — Wilson E. Adorned in dreams. New Brunswick: Rutgers University Press, 1985.