

заключается не в раскрытии «теперь» в рамках умозрительных по преимуществу спекуляций, столь занимавших Хайдеггера. Проблема в последовательном исключении из состава реальности экзистенциального духа, конституирующего «вдруг» в его альтернативности рассудочному устройству бытийной сферы. Конец метафизики, по крайней мере, должен ознаменоваться обращением любопытства к проблемам устройства времени, исходящим из человеческих целей. Но ущербность бытия перекраивает систему временных диспозиций, обнажая в ней отсутствие чувственной контрреальности (основы единства-сплоченности в вечно-настоящем).

#### После столь основательной чистки время перерождается

В общеупотребительных архетипах оно представлено часовым механизмом. В иных целях он модифицируется до времени социального, хронологического и пр., не утрачивая своей сути. Вопрос о природе времени звучит некорректно уже на уровне формулировки. И его следует отредактировать вкупе с рядом иных путем простой замены *что* на *как*. В исчерпании актуальности общность утрачивает собственную природу, подменяя ее сводом внешних обстоятельств (регламентов, законов), вместе с тем утрачивая природу единства, в том числе как почвы доверия к спонтанной инициативе, готовности к беспрецедентному во внешнем и внутреннем.

#### Список литературы

1. Русский этимологический словарь [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://glossword.info/index.php/term/7-russkij-etimologicheskij-slovar,793-vdrug.xhtml>
2. *Аристотель*. Физика [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://philosophy.ru/library/aristotle/physic.html>
3. *Плотин*. Эннеады [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://booksonline.com.ua/kniga-Plotin-Ennead%D1%8B-126250/page-1/lang-all.htm>
4. *Бергсон А.* Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч. — М., 1992. — Т. 1.
5. *Фома Аквинский*. Сумма против язычников. — Долгопрудный, 2000. — Кн. 1.
6. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разуме // Локк Дж. Избранные философские произведения: в 2 т. — М., 1960. — Т. 1.
7. *Марков Б.В.* Храм и рынок. — СПб., 1999.
8. *Элиаде М.* Космос и история. — М., 1978.
9. *Бородай Ю.М.* От фантазии к реальности (происхождение нравственности). — М., 1994.
10. *Леонтьев А.Н.* Проблемы развития психики. — М., 1981.
11. *Фабри К.Э.* Основы зоопсихологии. — М., 2001.
12. *Филиппова Г.Г.* Зоопсихология и сравнительная психология. — М., 2004.
13. *Спектор Д.М.* Власть времени. — М., 2009.
14. *Спектор Д.М.* Инобытие и время (контуры эстетики трансцендентного) // NB: Философские исследования. — 2014. — № 3.
15. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа // Гегель Г.В.Ф. Соч. — М., 1959. — Т. 4.
16. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: основы философской герменевтики. — М., 1988.

УДК 159.923.2:371.21  
ББК 88.52:74.202.4

**А.Ю. ШЕМАНОВ**

## ВОПЛОЩЕННОСТЬ ЛИЧНОСТИ И РЕСУРСЫ ИНКЛЮЗИИ: ОТ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ К СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Рассматривается философско-культурологический контекст понятия «психологические ресурсы». В данном контексте исследуются различные варианты осмысления отношения к человеку, имеющему телесные и психические особенности, как к существу воплощенному. Варианты понимания воплощенности анализируются как антропологические позиции, структурирующие социальное отношение к людям с физическими и психическими особенностями, в том числе в процессе оказания им помощи, и выступающие в качестве нормативной антропологии такого отношения. Сравняются различные концепции воплощенности личности (реалистическая, феноменологическая, психоаналитическая, постконвенциональная), существующие в зарубежной литературе, следующей в русле социальной модели инвалидности. В заключение обсуждаются возможности и границы инклюзивной антропологии (по Г.П. Мейнингеру) для философско-методологического осмысления понятия психологических ресурсов, а также необходимость разработки неспиритуалистической персонологии воплощенности (по Дж.Ф. Кросби).

*Ключевые слова:* психологические ресурсы, воплощенность личности, ресурсы личности, инклюзия, социальная модель инвалидности, автономия, аутентичность, нормативная антропология, спиритуалистический персонализм, культура.

Понятие социальной инклюзии означает достижение каждым индивидом, вне зависимости от его происхождения, социального положения, ограничений здоровья и т. д., полноты участия в жизни общества. По мере того как инклюзия превращается в реальную социальную политику в различных странах мира (в том числе в России<sup>1</sup>), все более актуальной становится задача поиска ресурсов ее обеспечения. Следует отметить, что и само понятие обеспечивающих данный процесс ресурсов также оборачивается проблемой. Дело в том, что концепция инклюзии опирается преимущественно на конструкционистское понимание социальной реальности и позиционируется отчасти как альтернатива предшествовавшей ей концепции интеграции. Концепция интеграции понимает задачу включения индивида в общество как индивидуальную помощь каждому человеку, сталкивающемуся с проблемой социального исключения, в его адаптации к социуму. Инклюзия же, напротив, требует устранения всех социальных и культурных барьеров для включения в социум людей с любыми особенностями — то есть предполагает приспособление общества, а не индивида. Это означает, что тогда и поиск ресурсов включения понимается иначе: если *индивидуальная модель* (интеграция) обращала внимание на ресурсы индивида, предлагая ему психологическую, коррекционную и/или реабилитационную помощь, то *социальная модель* (инклюзия) обращает внимание на изменения социального и культурного дискурса общества как ресурс приспособления самого общества к особенностям составляющих его индивидов.

В настоящее время понятие «психологические ресурсы» варьируется — от внутренних средств, которые позволяют личности адаптироваться в трудных ситуациях, помогая противостоять действию стрессовых факторов [3—6], до смысловых и экзистенциальных оснований, на которые может опереться человек, чтобы устоять как личность [7—12]. В первом случае ресурсы понимаются как средство совладания со стрессом и адаптации человека в трудных жизненных ситуациях, во втором — принадлежат сфере целей и смыслов человеческой жизни, а не ее средств.

Заметим, что в обеих интерпретациях речь идет о ресурсах индивида, и, казалось бы, такое понимание психологических ресурсов находится вне сферы интересов политики социальной инклюзии (в различных ее аспектах — в том числе в инклюзивном образовании), поскольку социальная инклюзия стремится устранить социальные и культурные барьеры включения, а помощь *индивиду* как таковая (в том числе помощь в его адаптации к обществу) не входит в задачи такой политики.

Однако каким бы ни был дискурс, относящийся к лицам с телесными и психическими ограничениями/особенностями, он, так или иначе, затрагивает сами эти особенности, следовательно, каждого конкретного индивида в его телесной и психической конкретности. Поэтому в

любой концепции отношения к людям с ограничениями здоровья будет выступать то или иное понимание телесно-психической реальности индивида.

Такое понимание всегда будет составлять основу всего дискурса помощи или заботы, который, согласно Г.П. Мейнингеру [13], образует структурирующую перспективу оказания помощи, а поскольку такая структурирующая перспектива выражает и представление о том, что значит быть человеком, каким должен быть человек, то она входит в нормативную антропологию помощи<sup>2</sup>. Нормативной Мейнингер называет ее потому, что в ней, хотя обычно и имплицитно, в неразвернутом виде, присутствует критерий оценки того, что значит быть человеком, присутствует в самих способах оказания помощи или проявления заботы, в их направленности на тот или иной результат.

И поскольку нормативная антропология помощи людям с телесными и психическими особенностями всегда будет включать представление о связи человека с собственным телом, эта антропология будет с необходимостью содержать представление о том, что значит быть существом воплощенным (*embodied*). Поэтому обязательной частью изучения стратегии помощи людям с ограничениями здоровья и проблемы психологических ресурсов личности человека, развивающегося и живущего в условиях подобных ограничений, должен быть анализ концепции воплощенности (*embodiment*). В данной работе анализируются концепции, имеющиеся в современной зарубежной литературе. В качестве материала для такого разбора выступит сводка способов понимания воплощенности, которую предлагают в своей статье Д. Гудли и К. Рансвик-Коул [15]. Говоря о воплощенности, авторы статьи обсуждают различные подходы к осмыслению опыта переживания людьми своего тела как тела ненормативного (*non-normative body*), если воспользоваться их выражением.

Одним из инструментов критического анализа выступит концепция Г.П. Мейнингера, который в целях оценки включающего потенциала различных подходов к инклюзии людей с ограничениями здоровья в общество предлагает учитывать, какая нормативная антропология используется помогающим в качестве структурирующей перспективы помощи, а также предложенные данным автором критерии инклюзивности антропологии.

Г.П. Мейнингер утверждает, что все имеющиеся в настоящее время нормативные антропологии ориентированы на представление о человеке как автономной личности, доказательством чему является используемый в практиках помощи критерий ее результативности. Этим критерием оказывается оценка уровня обеспечения автономии человека, что неслучайно, поскольку в современном обществе именно уровень автономии дает человеку возможность успешно участвовать в социальной и экономической конкуренции. Однако такой нормативный образ человека, как отмечает Г.П. Мейнингер, приводит к исключению из

<sup>1</sup> С ратификацией Конвенции ООН о правах инвалидов в 2012 году [1] и принятием в том же году нового Закона об образовании в Российской Федерации [2].

<sup>2</sup> Более подробный анализ концепции Г.П. Мейнингера см. в статье «Антропология инклюзии: автономия или аутентичность?» [14].

общественной жизни ряда категорий людей с тяжелыми нарушениями здоровья, в особенности лиц с выраженной интеллектуальной недостаточностью, и потому инклюзивная антропология, выступающая в качестве структурирующей перспективы помощи, должна позволять включать людей с такими нарушениями. Отсюда он делает вывод, что в основе подобной антропологии не может лежать принцип автономии. С его точки зрения, в основание структурирующей перспективы отношения к человеку, которая позволяет включать всех людей, независимо от характера нарушений и любых других психофизических особенностей, должен лечь принцип аутентичности. При этом Г.П. Мейнингер ссылается на современного канадского философа Ч. Тейлора [16], обосновывающего возможность считать аутентичность этическим идеалом современности.

Важно отметить, что концепция аутентичности Ч. Тейлора в контексте размышлений Г.П. Мейнингера о ее применимости к общению с людьми, имеющими выраженную интеллектуальную недостаточность, значительно меняет свой смысл. Тейлор вычленяет в ней два аспекта. Первый включает в себя моменты креативности и конструирования, сопряженные с независимостью и даже оппозицией в отношении социальных правил, которая может доходить до конфликта с нормами морали. Второй, однако, требует, по Тейлору, открытости к горизонту значимости, то есть к системе жизненных ценностей, претендующих на всеобщность. Без этой открытости к всеобщему горизонту значимости творчество теряет свое основание, низводится на уровень тривиальности, не имеющей отношения к ценностям и смыслам человеческого существования. Этот же аспект предполагает и самоопределение в процессе *диалога с другими*, который также имеет смысл только в контексте открытости к горизонту значимости. Тейлор подчеркивает неправомерность предпочтительного внимания к первому аспекту аутентичности в ущерб второму, поскольку это предпочтение ведет к крайнему субъективизму и имморализму [16, р. 66, 67]. Очевидно, что в этих рассуждениях об условиях ценности творчества и независимости индивида перед лицом принудительной силы социальных правил и норм Тейлор имеет в виду индивида, обладающего развитым самосознанием, осознавшего ценность своей свободы, творчества и самостоятельности мышления. В таком виде принцип аутентичности едва ли может быть применен при построении инклюзивной антропологии помощи, позволяющей интерпретировать общение с людьми, имеющими тяжелые формы интеллектуальной недостаточности.

Г.П. Мейнингер переосмысливает принцип аутентичности, противопоставляя его господствовавшему, начиная с Августина, принципу автономии. Как полагает Г.П. Мейнингер, антропология, берущая начало в теологии Августина — в его учении о человеке как образе троичного Бога, лежит в основании понимания человека как разумного, рефлексивного, самосоотнесенного и замкнутого на себя Эго. Альтернативу подобной антропологии, по мнению автора, можно найти в ранней христианской тринитарной теологии, представленной каппадокийцами

и раскрываемой современным греческим православным богословом митрополитом Иоанном (Зизиуласом). Бытие лиц Божественной Троицы понимается в этой традиции как эк-стазис, выход навстречу общению с Другими, направленный на утверждение Другого. Причем этот выход навстречу Другому имеет уникальный и неповторимый характер, что вносит в их отношения личный характер. В этой общительной структуре бытие каждого Лица Троицы строится Его уникальными общительными отношениями с Другими, а не статичной характеристикой, определяемой его модальностью в структуре замкнутого на себя целого (подобными отношениям между способностями автономного, замкнутого на себя Эго). В рамках такого образа бытия субстанция и отношение перестают быть отдельными элементами бытия, равно как отношение больше не является вторичным атрибутом субстанции, производным от ее сущности.

Именно такую антропологию, направленную на общительное утверждение другого в его аутентичности, ученый считает инклюзивной, тогда как антропологию автономного рационального, рефлексивно самосоотнесенного существа он рассматривает как результат отчуждения от других и разрыва изначального общительного единения с ними.

В связи с этим, ссылаясь уже на протестантского теолога Д.Дж. Холла, Г.П. Мейнингер пишет о необходимости различать сущностную аутентичную человечность, которая определяется предназначением человека, и экзистенциальную, неаутентичную человечность, которая реализуется в условиях его существования в отчужденном мире. Именно первая задает этический идеал аутентичности как принципа инклюзивной антропологии, по Мейнингеру.

Другим инструментом анализа станет антропология воплощенной личности, развиваемая Дж.Ф. Кросби [17], который формулирует ее, следуя в русле религиозной философии Папы Иоанна Павла II. Данная концепция будет использована в процессе анализа, и потому кратко рассмотрим ее основное положение. Полемическому высказыванию: «Бога не заботит, что мы делаем с телами друг друга, Его интересует лишь то, относимся ли мы друг к другу как к личностям» (которое Дж.Ф. Кросби обозначает как спиритуалистический персонализм) автор противопоставляет концепцию Папы Иоанна Павла II, а именно концепцию сущностной воплощенности человеческой личности. Если в первом случае личность мыслится как по своей сути отделенное от тела и не нуждающееся в нем для своего осуществления бытие, то во втором случае человеческая личность не может состояться в качестве таковой вне тела и безотносительно к нему. И тогда нет смысла говорить о человеческой личности вообще, а можно размышлять лишь о личности мужчины и личности женщины: это два различных и равноценно личностных способа человеческого бытия. Согласно этой философской позиции, нет никакой возможности говорить об уважении человеческой личности безотносительно к телу, поскольку тело воплощает эту личность, а не является лишь ее внешней оболочкой.

Различные позиции в понимании человеческого тела, встречающиеся в литературе по исследованиям инвалидности (disability studies) и характеризующие различные концепции воплощенности (embodiment), описывают в своей работе Д. Гудли и К. Рансвик-Коул. Они отмечают, что имеющиеся в британской литературе (М. Оливер, К. Барнс, Б. Глисон) материалистические теории инвалидности (disablement) признают реальность нарушения. Однако они переносят внимание с человеческого тела и, соответственно, его нарушений (impairment) на общество, устанавливающее у человека состояние инвалидности (disablement); в особенности их интересуют социально-экономические и исторические условия маргинализации людей с нарушениями.

Эти теории, оставаясь в рамках социальной модели инвалидности, подчеркивают социально-экономические причины социального подавления и дискриминации людей с ограничениями здоровья. Вместе с тем сосредоточенность лишь на социальной проблематике оставляет в тени конкретность органических и/или психических нарушений, что побуждает ряд исследователей и активистов движения за права инвалидов, следующих в русле социальной модели (С. Френч, Л. Кроу, Т. Шекспир), возвращать в тематику работ вопросы, связанные с конкретностью человеческого тела.

Таким образом, сегодня доминирующим дискурсом на тему инвалидности остается задача коррекции дефекта (impairment) и реабилитации людей с таким дефектом, а это неизбежно оборачивается медикализацией и психологизацией вопросов, связанных с инвалидностью, отодвигая проблемы устранения социальных барьеров на второй план.

В связи с этим Гудли и Рансвик-Коул в своих исследованиях обсуждают также направление реализма (Т. Шекспир, Н. Уотсон, Т. Сибер). Реализмом они называют концепцию, которая, считая неправомерным отрыв социальных последствий (инвалидности) от телесно-психических особенностей человека, понимает их единство таким образом, что в возникновении инвалидности утверждается первичность телесно-органических нарушений. Реалисты настаивают на том, что материальное *тело* существует как вне- и преддискурсивная *реальность* (вот почему такие теории авторы обозначили как реализм), и оно дает ключ к переживанию инвалидности.

В подобных концепциях культура понимается как явление по преимуществу дискурсивной природы, а тело — как внекультурная биологическая реальность. Хотя тело рассматривается здесь как содержание переживаний личности, то есть детерминанта явлений культуры, оно само представляет собой всецело внекультурный феномен. Иными словами, в этом случае личность, то есть человек в своей духовной, культурной ипостаси, по существу выступает как источник дискурса (хотя и имеющего своим содержанием телесную реальность), а тело — как всецело внеличностное бытие. Таким образом, как это ни парадоксально, в случае реалистической концепции человеческого тела воспроизводится (в применении к личности)

теоретическая конструкция, которую Дж.Ф. Кросби назвал «спиритуалистическим персонализмом» [17]. Личность оказывается в ней невоплощенной, а тело — внеличностным. Именно эта концепция задает нормативную антропологию, выступающую здесь в качестве структурирующей перспективы отношения к людям с телесно-психическими особенностями.

В логике подобной перспективы личность рассматривается только в контексте ее дискурсивных проявлений — вне процесса созревания телесной органики становления личности. При подобном подходе культура и телесность оказываются теоретически несоизмеримыми, и потому в этой концепции отсутствует возможность для того, чтобы учитывать пространство и границы собственных форм культурного выражения адресатов помощи, в частности лиц с выраженной интеллектуальной недостаточностью. В практике помощи формирование и использование подобных форм должно быть основано на анализе присущих таким людям способов личностного переживания своего опыта телесности — переживания, неразрывно связанного с его выражением в процессе развития аутентичных символических и дискурсивных практик. Соответственно, их анализ предполагает иную концепцию личности — концепцию личности как сущностно воплощенного бытия, которое создается самим человеком в процессе его репрезентации в формах культуры — формах обращения к другому.

Как отмечают Гудли и Рансвик-Коул, описанная выше реалистическая концепция, рассматривающая биологически понимаемое нарушение в качестве основания феномена инвалидности, лежит в фундаменте такой международной классификации инвалидности, как Международная классификация функционирования, инвалидности и здоровья (International Classification of Functioning, Disability and Health — ICFDH-2). Реалистический подход хорошо согласуется с относительной моделью инвалидности (Т. Тоссебро) — с тремя ее главными положениями: (1) инвалидность (disability) является результатом несоответствия личности и среды, (2) инвалидность представляет собой ситуационный или контекстуальный феномен и (3) инвалидность относительна. Однако, с точки зрения авторов, понимание тела в биологическом аспекте несет в себе опасность того, что инвалидность начинает трактоваться в духе медикализации этого феномена, а основной формой помощи лицам с инвалидностью выступает их реабилитация. К этому можно добавить, что причиной медикализации инвалидности является как раз непризнание при таком подходе органической связи между телом и личностью и, соответственно, — телом и культурой. Культура по отношению к телу и его нарушениям выступает как внешний феномен, она выполняет функцию носителя социальных норм и требований, которым должно удовлетворять тело как внекультурная реальность.

Следующая теоретическая концепция тела, которую рассматривают Гудли и Рансвик-Коул, — это социально-теоретический анализ тела в рамках феноменологического направления (К. Патерсон, Б. Хьюз, Р. Михалко,



Т. Тичкоски, Д. Овербо). Как пишут авторы, феноменологическая «плотская социология» (*carnal sociology*) возникает под влиянием работ М. Мерло-Понти, и в ней тело человека рассматривается как тот уровень, на котором происходит взаимодействие физического, биологического существования и социально-институционального бытия личности. Например, осанка отражает условности общества, болезнь — повествование о человеке, написанное на основе большой совокупности мощных нарративных средств, таких как практика здравоохранения или самопомощи, и переживаемое личностью при их посредстве. Тело, пишут авторы, выступает как активный носитель субъективности и сознания для нашего бытия в мире.

Неслучайно во всех приведенных примерах отчетливо представлен параллелизм двух планов — телесно-физического и социально-институционального. Еще М. Мерло-Понти, говоря о значении тела для процесса восприятия, писал: «В рамках восприятия мы не мыслим объект, и мы не мыслим себя мыслящими этот объект, мы тесно связаны с объектом и неотделимы от того тела, которое знает об этом объекте больше, чем мы знаем о мире, о мотиве и средствах, которыми мы располагаем для его синтезирования» [18, с. 307]. Согласно М. Мерло-Понти, тело знает больше об объекте восприятия, чем мы сами знаем о нем, поскольку восприятие как интенциональный акт субъекта, производимый в смысловом поле феноменального тела, отличается от мысленного синтеза, которым дается объект в мысли [18, с. 299—300]. В приведенных выше примерах это различие между интенциональным актом восприятия, характеризующим феноменальное тело, и актом мышления, которым сознающий себя субъект участвует в социальной жизни, аналогично разделению феноменов непосредственной телесности (осанка и др.) и социально-институциональных связей личности (осознаваемых ею условностях и др.). Вновь, хотя и иначе, личностное и телесное измерения жизни человека оказываются разделены как разные стороны его бытия несмотря на то, что тело в феноменологическом подходе выступает местом их пересечения.

Следующий подход к пониманию воплощенности, рассматриваемый Гудли и Рансвик-Коул, представляет собой социальный психоанализ, берущий начало в работах Ж. Лакана. Авторы упоминают работы Д. Маркса, в которых проводится сравнение направления, называемого «критические исследования инвалидности» (*critical disability studies*), и социального психоанализа и обнаруживается сходство между ними. Это сходство заключается, во-первых, в том, что оба подхода выдвигают требования больше к структурам психики и социальной среды, чем к отношению индивида. Во-вторых, оба направления отвергают медикализацию проблемы инвалидности. В-третьих, в них отрицается унитарная, рациональная и стабильная концепция индивида, а пары представлений о не/здоровье, не/способности и подобные рассматриваются как культурные континуальности, то есть постоянно меняющиеся культурные переменные с подвижной границей

между ними. В-четвертых, оба подхода сосредоточивают свое внимание на том, как производится субъективность, самость в отношениях с другими. В фокусе внимания обеих концепций находится то, каким образом имеющий нарушения человек лишается значимости, инвалидизируется другими, не имеющими нарушений людьми. В этом смысле они также близки социальному психоанализу, который традиционно подчеркивает неустойчивую (буквально — *leaky*, то есть «дырявую», «подтекающую») природу тела и занимается вопросом о том, как тела и их части позиционируются в отношениях друг с другом [15, р. 4].

Далее авторы более подробно раскрывают взгляд социального психоанализа на этот процесс [15, р. 9—10]. Лакановские фазы созревания — реальная, воображаемая (*imaginary*) и символическая — используются как концептуальная рамка для трактовки процесса «воплощения», то есть культурно опосредованного переживания своего тела у детей с нарушениями. В настоящей статье не обсуждается вопрос о степени соответствия приведенных положений лакановским взглядам, здесь важно их применение к трактовке ненормативного тела.

Реальная фаза в процессе нормального развития описывает ранний этап отношений между ребенком и взрослым, который о нем заботится. Ребенок на этом этапе представляет собой выражающее желания существо, производящее массу хаотичных движений. Он смотрит и смотрят на него, он трогает и испытывает прикосновения. Тело переживается ребенком как фрагментированное. Именно с таким бессознательным восприятием нашего тела мы проживаем всю свою жизнь. Отношение к этому бессознательно переживаемому телу двойственное: с одной стороны, оно напоминает нам о том прошедшем, но желаемом нарциссическом периоде, когда мы чувствовали себя в центре заботы других, а с другой стороны, оно отвергается как дезорганизованное и неспособное соответствовать ожиданиям со стороны этих других, требующих от нас контролировать свое тело.

Воображаемая фаза, начало которой соответствует стадии зеркала, показывает растущее чувство себя как отличного от других. Это «я» созерцается в зеркале в виде целостного и унитарного образа (*image*). Тело, схватываемое в отражении, разительно отличается от реальности фрагментированного тела. Частью этого процесса производства себя является Эго — осознаваемое чувство того, кто есть я в отличие от других. Мы поддаемся иллюзии зеркального образа, подавляем в себе переживание фрагментированности своего тела и тем самым начинаем свой жизненный путь, стремясь соответствовать идеализированному представлению о своей власти над телом, которое создает у нас наш зеркальный образ. Бессознательно в нас остается переживание реального фрагментированного тела, противоречащее идеализации нашего контроля над телом, и оно ведет нас к чувству небезопасности, ощущению недостатка.

Символическая фаза описывает овладение ребенка языком и его вхождение в культуру. Если воображаемая фаза позволяет пережить отличие себя от других, то

символическая дает возможность ребенку говорить об этом различии («я», «ты», «они») в рамках того порядка, который находится вне ребенка.

Воображаемая фаза ответственна за чувство небезопасности у ребенка, поскольку ключевыми для нее являются два момента: несоответствие, с одной стороны, переживаниям фрагментированной реальности своего тела, и с другой — фантазия о себе как полностью контролируемом, автономном «Я», а также отделение от присутствовавшего в период реальной фазы единства желания близкого другого и желания со стороны матери/другого (m/other). На этапе символической фазы происходит экспоненциальное умножение этого чувства небезопасности вследствие экспансии языка. Бесконечные возможности говорить о себе, как пишут авторы статьи, на этой фазе создают риск отчуждения от себя и нашего символического отсутствия в мире. Мы находим себя в языке отсутствующими.

Далее авторы используют изложенную ими концептуальную рамку социального психоанализа для интерпретации конкретных случаев. Они отмечают, что ненормативное тело является для других людей, не имеющих нарушений, локусом проекций их неосознаваемого чувства небезопасности, соответствующего переживанию своего тела (в период реальной фазы) как фрагментированного. Психоэмоциональные реакции других могут интернализироваться как самим ребенком, имеющим нарушения, так и его семьей, что угрожает им эпистемической инвалидизацией, то есть эти реакции могут вести к формированию знания о себе как носителя дефекта, признаваемого убеждения в собственной неполноценности. Отсутствие контроля над телесными функциями у ребенка с ненормативным телом напоминает другим о страхах воображаемой фазы, что может вести к отвержению ребенка с ненормативным телом, к отрицанию его человеческого статуса. В этой ситуации становится актуальным исследование «“поэтики запаха”, риторики телесного контроля и политики дерьма» [15, p. 11].

Последнюю из перечисляемых авторами концепций они называют постконвенциональной, которая заимствует различные положения феноменологического, постструктуралистского, психоаналитического подходов, ставя, однако, под вопрос «данность» тела, его «уже здесь» присутствие. Ссылаясь на мнение Р. Брайдотти, авторы утверждают, что тело не является ни биологической, ни социологической категорией, но представляет собой интерфейс, порог, поле пересечения материального и символического измерений, поверхность, на которой ведется запись множеством кодов (пол, возраст, класс, раса и др.). Нормативное тело с этой точки зрения истолковывается как то, что сформировано и материализовано в культурных, политических и социальных условиях под воздействием различных факторов — от хирургии до практик самопомощи. Ненормативное, монструозное тело, являющееся объектом страха и любопытства, интерпретируется исходя из возможностей, создаваемых набором ценностей, этикой и политикой, возникающих в связи с

телами. В этом смысле любая телесная функция воспринимается в свете имеющихся стандартов воплощенности. Такие стандарты становятся основанием оценки тела, определения того, что такое ценное тело.

Постконвенционалистский подход, как пишут Д. Гудли и К. Рансвик-Коул, рассматривает ненормативное тело в терминах его утверждения, возможностей становления и изменения дискурса телесности, а не как инвалидное или отсутствующее. Следуя за Д. Харауэй, авторы рассматриваемой статьи стремятся отказаться от дуализма в понимании тела. По сути, речь идет об отказе от дуализма дискурса, используемого применительно к телу, его разделении на социально-культурный и биолого-медицинский дискурсы. Они используют предложенный Маккензи неологизм *possability*, который противопоставляется *disability*/неспособности. Этим неологизмом обозначаются возможные, но требующие воображения способности ненормативного тела (от *possibility* — возможность и *ability* — способность) [15, p. 5].

Как следует из дальнейшего, имеется в виду, например, способность превратить результат функционирования ненормативного тела в потенциально сопряженное с нарушением общепринятых норм средство утверждения личного достоинства. В статье описывается история мальчика, которому вследствие врожденного нарушения приходилось постоянно носить с собой сосуд для собирания мочи, куда был выведен катетер. Когда его стали дразнить в школе, после того как он рассказал одному из школьных товарищей о своей особенности, он налил мочу в ранец этого предавшего и высмеявшего его приятеля [15, p. 13—14]. Тело в данном подходе рассматривается как всегда *становящееся*, а не ставшее, но при этом имеется в виду его *значение* — место в иерархии ценностей и в порядке дискурса. Представляется, что здесь вновь обнаруживается дуализм, отказаться от которого пытались авторы. Тело выступает местом пересечения биолого-физических и социально-культурных измерений человеческого воплощенного бытия.

Однако само это бытие мыслится принципиально двойственным, разделенным непроходимой пропастью на порядок дискурса, в котором участвует и который перестраивает человек, и биологическое тело, в этом порядке дискурса лишь получающее при участии человека все новые и новые значения, но не меняющееся в своей объективной реальности. Как следствие, тело не должно получать также и нормативной оценки в рамках социального дискурса. Говоря о том, что в приведенных концепциях оказывается непреодоленным дуализм тела и культуры в человеческом бытии, понимаемом как становление, я имею в виду, что изменение-созревание тела и изменение дискурсивных значений тела и его места в культуре остаются параллельными, а не взаимно обусловленными процессами. Каждый раз уже налицо система значений, образованных в рамках определенного дискурса, и объективной реальности внедискурсивных органических функций тела, образующих порядок биологических изменений, которые в процессе становления дискурсивных

значений пересекаются в качестве взаимно независимых, а не порождающих становление друг друга.

Сказанного достаточно, чтобы сделать ряд выводов относительно структурирующей перспективы и интерпретации проблемы воплощенности, которые подразумеваются этими подходами. Во-первых, индивид, человеческая личность трактуется здесь как продукт его дискурсивного, социального производства и конструирования. В этой перспективе сам вопрос о воплощенности человеческой личности теряет смысл, снимается с повестки дня, поскольку личность и индивидуальность — это лишь символические конструкторы.

В таком случае речь может идти только о значении, которое в социальном дискурсе придается (в режиме постоянного изменения) живому конгломерату частей, субъективно (в воображении), а также посредством того же дискурса переживаемого как тело переживающего. Личность при этом теряет самостоятельную реальность — так же как утрачивает смысл вопрос о реальности субъекта переживания, о том, *кто* переживает, поскольку любой ответ выражает результат воображения или/и символического отображения переживаемой телесности.

Однако, как представляется, здесь применима критика, высказанная П. Рикёром в работе конца 1960-х годов. «Конфликт интерпретаций» [19], с одной стороны, в адрес структурализма, а с другой — в адрес классического фрейдизма. Использование структуралистского подхода, по Рикёру, оправдано в том случае, если предварительно осуществлена герменевтическая процедура и эта процедура показывает, что «интеллигибельны <...> одни только упорядочивания, совершающиеся на бессознательном уровне; понимание состоит не в том, чтобы продолжить интенции смысла, дать им новую жизнь в историческом акте интерпретации, который сам вписывался бы в традицию; интеллигибельность связывается с кодом, в соответствие с которым осуществляются изменения и который обеспечивает соответствие и подобие между упорядочиваниями <...> Я так бы охарактеризовал этот метод: выбор синтаксиса в противовес семантике» [19, с. 59]. Иначе говоря, чтобы для понимания культурного явления был адекватен метод структурализма, необходимо удостовериться, что в нем можно установить первичность синтаксиса над семантикой, отношений синхронистического порядка над отношениями событийности и смысла.

С другой стороны, фрейдовский психоанализ рассматривается Рикёром как вариант герменевтики подозрения, когда непосредственный смысл события трактуется как символ для выражения скрытой за ним динамики психических сил (сверх-Я, Оно). Это означает, что данный подход предлагает альтернативную герменевтику смысла событий, релевантную с точки зрения задачи истолкования (например, в целях анализа мотивов интереса к определенному содержанию), но это не означает нерелевантность другой трактовки (например, с точки зрения анализа самого содержания). Будучи всегда *интерпретацией* и ничем больше, психоанализ в принципе

не может претендовать на решение вопросов о том, *что* подверглось интерпретации<sup>3</sup>.

В качестве позитивной черты концепций критических исследований инвалидности и социального психоанализа стоит отметить, что «Я», самость, рассматривается не как предпосылаемая опыту духовная субстанция с предшествующей опыту сущностью, а в ее становлении в тесной связи с опытом переживания становящейся личностью своего функционально и органически созревающего тела. При этом переживание тела оказывается опосредованным культурными структурами и работой собственного воображения, а переживание самости — функционированием созревающего тела. Однако если при данном подходе структуры языка и культуры как посредники, формирующие социальный дискурс, рассматриваются в качестве источников *переживания* человеком своего тела, то остается за рамками внимания их участие в формировании и развитии *самого тела и его функций*. Более того, данные, свидетельствующие о роли культуры в становлении самой объективной телесности человека, отвергаются в контексте разобранных концепций, поскольку они рассматриваются как принадлежащие медицинскому дискурсу, ответственному за формирование репрессивной социальной нормативистики в отношении людей с телесными и психическими особенностями. Такое отвержение имеет свои основания, однако оно не оставляет возможности для разработки подходов в русле неспиритуалистического персонализма (в смысле Дж.Ф. Кросби [17]), рассматривающего воплощенность как сущностную сторону личностной реализации человека, поскольку сохраняется противопоставление культуры как порядка дискурса и тела как внедискурсивной реальности. Тело человека рассматривается лишь как часть порядка дискурса, только со стороны его конструируемого при посредстве структур культуры значения в этом порядке как части иерархии властных отношений в социуме. При подобном подходе, хотя тема воплощенности человека оказывается, как можно было видеть из предыдущего, одной из центральных тем критических исследований инвалидности, проблема поиска психологических ресурсов личности неизбежно будет трактоваться как принадлежащая психолого-медицинскому дискурсу и как таковая может стать лишь объектом критики и деконструкции.

Необходимо отметить, что без разработки персоналогии телесного воплощения, предполагающей также анализ культуры как сущностной части человеческого бытия, не может быть реализован и проект инклюзивной антропологии Г.П. Мейнингера. Более подробно эта тема рассматривается мной в другой статье [14]. Здесь лишь повторю, что Мейнингер, как представляется, упрощает проблему аутентичности, не рассматривая ее в контек-

<sup>3</sup> «Фрейд, говорили мы, в целом понимает, что такое культура и человеческий фактор, но понимает их с одной точки зрения. Он понимает их со стороны “моделей” — топики-экономической и генетической, — а не со стороны содержания подвергнутого интерпретации, именно исходя из этого следует искать границы фрейдовской интерпретации культуры» (выделено П. Рикёром. — А.Ш.) [19, с. 221—222].

сте проблематики воплощенности человеческого бытия и культуры как его неотъемлемой части. Человек, будучи существом сущностно телесным, воплощенным, несомненно, включает эту культурную воплощенность в свою аутентичность. Соответственно, это влечет за собой моральное требование относиться к другому человеку, кем бы он ни был и какими бы способностями ни обладал, как к существу, способному к культурному выражению, — к существу, помощь которому, если она ставит задачу поддержки его аутентичности, а именно таково требование инклюзивной антропологии, должна быть направлена на развитие его собственной аутентичной способности к культурному воплощению своих общительных отношений.

При этом будет также решаться и проблема определения и поиска культурных ресурсов жизни человека с ограничениями здоровья, в том числе — с выраженной интеллектуальной недостаточностью, поскольку в таком случае появится возможность поддержки его аутентичной способности к культурному воплощению своих отношений с другими и аутентичного культурно опосредованного общения с ним других людей.

В завершение представленного анализа, повторим тезис своей предыдущей статьи [14]. В практике помощи людям с ментальными нарушениями появляется возможность поддержки аутентичной способности к культурному воплощению ими своих отношений с другими, аутентичного культурно опосредованного общения. Практические подходы к решению задач такого рода разрабатываются, в том числе, в одном из направлений развития театра с участием людей с подобными нарушениями [20]. Эта практика насушно требует разработки нового понимания культуры, основанного на персонологии воплощения, но учитывающего критику дискурса телесности и рассматривающего тело как сущностную часть личностного воплощения каждого человека, основу его культурного развития и личностного становления.

### Список литературы

1. Конвенция о правах инвалидов // Организация Объединенных Наций [Электронный ресурс]. — Режим доступа: [http://www.un.org/ru/documents/decl\\_conv/conventions/disability.shtml](http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/disability.shtml)
2. «Об образовании в Российской Федерации»: Федеральный закон Российской Федерации от 29 дек. 2012 г. № 273-ФЗ // Российская газета [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.rg.ru/2012/12/30/obrazovanie-dok.html>
3. Китаев-Смык Л.А. Психология стресса. — М.: Наука, 1983.
4. Лазарус Р. Теория стресса и психофизиологические исследования // Эмоциональный стресс / под ред. Л. Леви. — Л.: Медицина, 1970.
5. Нартова-Бочавер С.К. «Coping behavior» в системе понятий психологии личности // Психологический журнал. — 1997. — Т. 18. — № 5.
6. Бодров В.А. Психологический стресс: развитие и преодоление. — М.: ПЕР-СЭ, 2006.
7. Анцыферова Л.И. Личность в трудных жизненных условиях: переосмысление, преобразование ситуаций и психологическая защита // Психологический журнал. — 1994. — Т. 15. — № 1.
8. Леонтьев Д.А. Личностное в личности: личностный потенциал как основа самодетерминации // Ученые записки кафедры общей психологии МГУ им. М.В. Ломоносова. Вып. 1 / под ред. Б.С. Братуся, Д.А. Леонтьева. — М.: Смысл, 2002.
9. Лэнгле А. С собой и без себя. Практика экзистенциально-аналитической психотерапии: сб. статей. — М.: Генезис, 2009.
10. Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия. — СПб.: Речь, 2000.
11. Шумский В.Б. Экзистенциальная психология и психотерапия: теория, методология, практика: учеб. пособие. — М.: Высшая школа экономики, 2010.
12. Hobfall S.E. Stress, culture and community: The psychology and philosophy of stress. — N.Y.: Plenum, 1998.
13. Meininger H.P. Authenticity in Community // Journal of Religion, Disability & Health. — 2011. — V. 5. — № 2.
14. Шеманов А.Ю. Антропология инклюзии: автономия или аутентичность? // Обсерватория культуры. — 2014. — № 4.
15. Goodley D., Runswick-Cole K. The body as disability and possibility: theorizing the 'leaking, lacking and excessive' bodies of disabled children // Scandinavian Journal of Disability Research. — 2013. — Vol. 15, Issue 1.
16. Taylor Ch. The Ethics of Authenticity. — Cambridge (Mass.): L., 1991.
17. Crosby J.F. Embodiment [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://catholiceducation.org/articles/religion/re0474.html>
18. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. — СПб.: Ювента; Наука, 1999.
19. Рикёр П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике. — М., 1995.
20. Попова Н.Т., Попова Е.А. Развитие индивидуальной выразительности актера с ограниченными возможностями здоровья в групповом театральном тренинге: синтез эстетических и реабилитационных задач // Актуальные проблемы психологической реабилитации лиц с ограниченными возможностями здоровья: сб. науч. статей. — М., 2013.