



# The Ontology of the Body-Mediator: From Bakhtinian Polyphony to a Dictionary of Untranslatables

---

**Alexander V. Markov (a) & Oksana A. Shtayn (b)**

(a) Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia. Email: markovius[at]gmail.com  
ORCID <https://orcid.org/0000-0001-6874-1073>

(b) Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia. Email: shtaynshtayn[at]gmail.com  
ORCID <https://orcid.org/0009-0004-1701-3147>

Received: 22 November 2025 | Revised: 25 November 2025 | Accepted: 26 November 2025

## Abstract

---

The study addresses the reductive reading of M.M. Bakhtin's theory of polyphony, which reduces it to the "equality of voices" and ignores its existential and corporeal foundation. Contemporary interpretations, particularly T.V. Kovalevskaya's "apatetic" (mimicry) paradigm, reveals that polyphony is based not on harmony but on an apathetic process of discernment, where the body with its affects is the main actor. This necessitates the development of a new, non-substantial ontology of corporeality. This study aims to substantiate the ontological model of the "body-mediator" (Corps-Média-teur), capable of describing corporeality as a dynamic operator of reality unfolding between the poles of scandal and sobornost (catholicity). The research presents a detailed phenomenology of ten key bodily "untranslatables" (such as Pudeur, Ilunga, Daddirri), identified through comparative-phenomenological analysis. Based on these, the model of the body-mediator is synthesized, characterized by a polyphonic structure and existing in a dialectic of activity and passivity. The article concludes that the body is not a substance but a multi-voiced operator of reality, whose everyday existence is a mimetic testing. The findings are relevant for philosophers, cultural scholars, literary and media theorists, and anyone interested in the problems of corporeality, polyphony, and non-reductive anthropology.

## Keywords

---

Ontology of the Body; Body-Mediator; Polyphony; M.M. Bakhtin; Apatetic/Mimicry Poetics; Dictionary of Untranslatables; Affect; Sobornost; Scandal; Embodied Cognition



This work is licensed under a [Creative Commons "Attribution" 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



## Онтология тела-посредника: от бахтинской полифонии к словарю непереводамостей

Марков Александр Викторович (а), Штайн Оксана Александровна (б)

(а) Российский государственный гуманитарный университет. Москва, Россия.  
Email: markovius[at]gmail.com ORCID <https://orcid.org/0000-0001-6874-1073>

(б) Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина.  
Екатеринбург, Россия. Email: shtaynshtayn[at]gmail.com  
ORCID <https://orcid.org/0009-0004-1701-3147>

Рукопись получена: 22 ноября 2025 | Изменена: 25 ноября 2025 | Принята: 26 ноября 2025

### Аннотация

Проблема, поднимаемая в исследовании, заключается в редуктивном прочтении теории полифонии М.М. Бахтина, которое сводит ее к «равноправию голосов» и игнорирует ее экзистенциально-телесный фундамент. Современные интерпретации, в частности «мимикрическая» парадигма Т.В. Ковалевской, показывают, что полифония основана не на гармонии, а на апатетическом процессе различения, где тело с его аффектами является главным действующим лицом. Это требует разработки новой, не-субстанциальной онтологии телесности. Цель исследования – обосновать онтологическую модель «тела-посредника» (Corps-Médiateur), способную описать телесность как динамический оператор реальности, разворачивающийся между полюсами скандала и соборности. Результаты исследования включают развернутую феноменологию десяти ключевых «непереводамостей» тела (таких как Pudeur, Plunga, Dadirri), выявленных в ходе компаративно-феноменологического анализа. На их основе синтезирована модель тела-посредника, обладающая полифонической архитектурой и существующая в диалектике активности и пассивности. Статья демонстрирует, что тело является не субстанцией, а многоголосым оператором реальности, чья повседневность есть мимикрическое испытание. Исследование предназначено для философов, культурологов, теоретиков литературы и медиа, а также всех, кто интересуется проблемами телесности, полифонии и не-редуктивной антропологии.

### Ключевые слова

онтология тела; тело-посредник; полифония; М.М. Бахтин; мимикрическая поэтика; словарь непереводамостей; аффект; соборность; скандал; воплощенное познание



Это произведение доступно по [лицензии Creative Commons “Attribution” \(«Атрибуция»\) 4.0 Всемирная](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



## Введение

Концепция полифонии, предложенная М.М. Бахтиным в работе «Проблемы творчества Достоевского» (1929), по праву считается одним из наиболее влиятельных методологических открытий в гуманитарных науках XX века. Традиционное ее прочтение, однако, зачастую редуцирует эту сложную, многослойную категорию до уровня теории «равноправия голосов» или «диалога идей» в пространстве литературного текста. Подобный рационализирующий подход оставляет в тени тот экзистенциально-телесный фундамент, на котором только и могла вырасти бахтинская теория. Пристальный взгляд позволяет утверждать, что полифония у Бахтина — это не только встреча равноправных сознаний, но, прежде всего, столкновение воплощенных позиций, чья материальная, аффективная природа с непреклонной силой проявляет себя в моменты кризиса диалога (Марков & Штайн, 2024).

Именно в этих кризисных точках — в «скандале», который Бахтин анализирует как структурный элемент поэтики Достоевского, — обнажается подлинная онтологическая почва полифонии. Полифония — это отнюдь не просто спор мнений, это, в первую очередь, соматический феномен: крик, истерика, нервная дрожь, телесный спазм, задетое самолюбие, проявляющееся в физиогномической маске. Все это — симптомы той дорефлексивной, аффективной стихии, которая предшествует логическому диалогу и постоянно прорывается сквозь него. Скандал демонстрирует, что «голоса» в романе Достоевского — это не дискурсивные конструкции, а живые, страдающие и аффектированные тела, чье взаимодействие никогда не сводится к чисто идеальному обмену. «Замысел требует сплошной диалогизации всех элементов построения. Отсюда и та кажущаяся нервность, крайняя издерганность и беспокойство атмосферы в романах Достоевского, которая для поверхностного взгляда закрывает тончайшую художественную рассчитанность, взвешенность и необходимость каждого тона, каждого акцента, каждого неожиданного поворота события, каждого скандала, каждой эксцентричности. В свете этого художественного задания только и могут быть поняты истинные функции таких композиционных элементов, как рассказчик и его тон, как сценический диалог, как особенности рассказа от автора (там, где он есть) и др.» (Бахтин, 1994, с. 50). Скандал тем самым выводит на сцену не характеры, а речевые тона, то есть выявляет аффекты, которые не отделены от тела, а слиты с ним.

На другом полюсе бахтинской мысли находится идеал полифонии, который можно сблизить с понятием соборности, восходящим к хомяковской традиции и, в свою очередь, к богословской концепции тела Христова. «Можно было бы предположить, что, с точки зрения Бахтина, в пределе такой роман рассчитан на достижение эффекта, который можно назвать соборным, синер-



гетическим или койноническим» (Ковалевская, 2025, с. 31). Этот идеал представляет собой не просто гармонизацию взглядов, но проект преодоления телесного хаоса через создание нового, коллективного организма, объединенного не внешним принуждением или слиянием, но внутренней, добровольной сопричастностью при как раз ограниченности ресурса речевого материала, ограниченности его коллективным телом романа:

«Найти свой голос и ориентировать его среди других голосов, сочетать его с одними, противопоставить другим, или отделить свой голос от другого голоса, с которым он неразличимо сливается, — таковы задачи, решаемые героями на протяжении романа. Этим и определяется слово героя. Оно должно найти себя, раскрыть себя среди других слов в напряженной взаимоориентации с ними. И все эти слова даны полностью с самого начала. В процессе всего внутреннего и внешнего действия романа они лишь различно размещаются в отношении друг к другу, вступают в различные сочетания, но количество их, данное с самого начала, остается неизменным» (Бахтин, 1994, с. 138).

Таким образом, бахтинская модель оказывается зажатой между двумя онтологическими полюсами: имманентным состоянием тела как источника скандального аффекта и регулятивным идеалом тела как преображенной, соборной целостности.

Этот глубокий телесный подтекст бахтинской мысли невозможно адекватно осмыслить вне ее историко-культурного контекста — эпохи русского авангарда и Революции, отмеченной настоящей одержимостью материальностью. Это было время радикального экспериментирования с телесностью: от биомеханики Вс. Мейерхольда, превращавшей тело в универсальный инструмент экспрессии, до эстетики цирка и пантомимы; от футуристического слома языковых и пластических форм до прямого физического насилия Гражданской войны. В сфере политической прагматики этой одержимости соответствовала и техномания самого Ленина, видевшего в телефоне, телеграфе и электричестве не просто инструменты, но продолжение и усиление нервной системы революционной власти, средство мгновенного преодоления пространства для нанесения точечного удара. Революционное тело этой эпохи существовало в режиме управляемого кризиса, балансируя между молниеносной передачей импульса и аскезой долгой конспирации, между индивидуальной жертвой и ее перформативной презентацией в публичном театре идентичности, где даже ссылка и тюрьма становились элементами сценического образа. Полифония рождалась в этом горниле как попытка философски осмыслить форму сосуществования, адекватную взорванной, перенапряженной и радикально материальной реальности.

Однако этот перформативный поворот был лишь симптомом более глубокого процесса — радикального обесценения литературы в ее классической, пост-просвещенческой форме. Бахтинская теория формировалась как ответ на кризис не просто одного жанра, но всей парадигмы литературоцентризма, которая доминировала в XIX веке. Эта парадигма зиждилась на ряде истори-



чески преходящих условий: во-первых, на жестком отделении текста от тела, на его абстрагировании в самодостаточный объект, что было невозможно в долитературные эпохи, будь то телесно-экстатическая практика шаманских камланий или речевое тело библейских пророков, где пророчество неотделимо от трансформации телесности. Литература как раз требует отделять высказывание от тела высказывающего, на чем и основана логика и риторика, требование критического отношения к высказанным идеям, которое при этом не задевает тело высказывающего: такая телесная нейтральность речи не была бы понятна ни шаманам, ни пророкам. Во-вторых, она требовала отлаженных каналов коммуникации, аналогичных торговым путям (развитая книготорговля, журнальная периодика, система библиотек), которые обеспечивали циркуляцию текстов-товаров, нейтрализованных и лишенных прежней телесной идентичности. И, в-третьих, — специфической социопсихологической фасцинации текстом и автором, создания культов, поддерживавших сакральный ореол писателя и его творения, как раз для лучшего стимулирования такой циркуляции. Литература оказалась не нормой, а определенной девиацией, требующей специального медийного и социопсихологического обеспечения.

Революция 1917 года с ее материалистическим пафосом, гипертрофированной телесностью Гражданской войны, насильственным прерыванием рутинных коммуникационных каналов и тотальной отменой прежних культов поставила крест на системе литературы. «При карантине происходит выявление тела, как своего, так и чужого, — как занимающего место в пространстве и как несущего угрозу моему существованию» (Ямпольская, 2021, с. 33). На смену «литературе» как принципу пришел монтаж — понятый и как технический прием кино и фотографии, и как фундаментальный принцип сборки новой реальности из обломков старой. Каноны рушились, уступая место прямому, почти тактильному воздействию. О. Манделъштам в эссе «Пшеница человеческая» (Манделъштам, 1991) с гениальной точностью фиксирует этот процесс превращения культуры в телесную органику, в нечто, что не читают, а потребляют и впитывают физиологически, подобно хлебу, чтобы телесно преобразиться и стать новой исторической жатвой. Ю. Тынянов в статье «Литературное сегодня» (Тынянов, 1977) констатировал, что жанры прошлого, вроде романа, выживают в первой половине 1920-х годов лишь ценой постоянного восприятия в себя кинематографического или какого-то еще надрыва, то есть за счет заимствования энергий и ритмов новых, более телесных медиа.

Этот кризис литературной репрезентации был частью общего краха классических моделей. Блистательный анализ Эрнста Гомбриха, представленный в его трудах по истории искусства (Ванеян, 2015), демонстрирует, что и изобразительное искусство отнюдь не является замкнутой, мистифицируемой системой «гениев и шедевров». Напротив, это открытый эксперимент «создания и соотнесения» (*making and matching*), в который на фундаментальном уровне вовлечена телесность воспринимающего. Согласно Гомбриху



(Гомбрих, 2025), зритель не пассивно воспринимает образ, а активно достраивает его, опираясь на свой телесный и перцептивный опыт, на набор «схем», которые проверяются и корректируются в процессе визуального взаимодействия с миром. Революционные практики авангарда — от супрематизма до конструктивизма — были тотальной ломкой этих привычных схем, насильственным возвращением зрителя к осознанию самого акта восприятия как телесного усилия. Искусство переставало быть «окном в мир», становясь материальным объектом, воздействующим на сетчатку, нервную систему и двигательные реакции.

Полифония, таким образом, рождалась в этом горниле не просто как литературная теория, а как попытка философски осмыслить форму существования в реальности, где прежние символические системы (включая литературу и искусство) утратили монополию на сборку смысла, а на первый план вышла неприкрытая материя голосующих, аффектированных, сталкивающихся тел. Это была теория для мира, где слово и образ вновь, как в архаическую эпоху, обрели плоть, вес и жестикуляцию, но лишились прежней сакральной ауры. Бахтин искал — и находил в Достоевском — не «литературу» или «искусство» в их классическом понимании, а прототип новой, поствербальной коммуникации, основанной не на обмене текстами или созерцании образов, а на столкновении и взаимодействии воплощенных сознаний, чья телесная природа, вслед за героями Достоевского и персонажами авангардного искусства, уже не могла быть скрыта или сублимирована.

Исходя из этой метакритики литературы, как убедительно показывает в своих работах современный исследователь Т.В. Ковалевская (Ковалевская, 2023), бахтинская модель, при всей ее продуктивности, нуждается в существенной корректировке на основании догмата о боговоплощении и аскетике преодоления искушений, то есть на основе телесного опыта. С ее точки зрения, поэтика Достоевского не столько «полифонична» в бахтинском смысле взаимопроникновения и со-бытия голосов, сколько «мимикрична» (или апатетийна, от греч. апате — заблуждение). Ковалевская предлагает сместить акцент с диалогического согласия на стратегию различения истины и заблуждения через их взаимную мимикрию, симуляцию и подражание друг другу. «Принцип мимикрии осмысляется (в мире Достоевского) и как абстрактно-философский, и как прикладной, а мимикрическая поэтика становится объектом металитературной рефлексии» (Ковалевская, 2025, с. 129). В этой парадигме истинный голос или аутентичный жест выявляется не в гармоническом единстве с другими, а в драматическом и часто мучительном процессе апате — непрерывного различения и разоблачения. Этот процесс требует от участников коммуникации постоянного «осязательного» испытания друг друга на подлинность, распознавания маски и стоящей за ней экзистенциальной позиции. «Мимикрическая» парадигма Ковалевской, таким образом, окончательно снимает с полифонии ореол идеалистической гармонии и возвращает



ее в плоскость материальной, тактильной борьбы за признание, где тело с его аффектами, жестами и непроизвольными реакциями является главным действующим лицом и основным средством как обмана, так и прозрения.

Этот глубокий телесный подтекст бахтинской мысли находит неожиданный резонанс в спекулятивно-реалистических теориях, в частности, в объектно-ориентированной онтологии (ООО) Грэма Хармана (Харман, 2024). ООО утверждает, что любые объекты, включая человеческие тела, не имеют полного контакта друг с другом, будучи взаимно «изъяты»; их отношения возможны лишь через посредника — будь то идея, социальная сеть или иной медиатор, в их неприсутствии (Харман, 2024, с. 173). Согласно ООО, объекты бывают двух типов: реальные и чувственные, причем реальные объекты не связаны друг с другом напрямую, а только опосредованно — через чувственный образ: «Всеим объектам должно быть уделено равное внимание, будь они человеческие, нечеловеческие, природные, культурные, реальные или вымышленные» (Харман, 2024, с. 14). Этот принцип находит своеобразное преломление в истории концептуализации тела. Так, Дитмар Кампер, размышляя о «неприсутствии» тела в современную эпоху, отмечает, что начало изготовления бесконечных образов собственного тела, складывающихся в «единую линию мортификации», относится к периоду Нового времени. «Лишь цифровые образы в их точной неререференциальности воплощают факты повсеместно всемогущей фантазии» (Кампер, 2010, с. 91). Кампер отмечает, что начиная с Нового времени, образ тела, становясь виртуальным, постепенно замещает его реальность: «Оно, Воображаемое (тело) замещает тела в их реальности и позволяет им неудержимо становиться виртуальными» (Кампер, 2010, с. 88). Современность же Кампер характеризует как «террор видимости», своего рода паноптикум, где «очевидное видимое тело становится мертвым, и, наоборот, “живое тело сегодня — невидимое тело”» (Кампер, 2010, с. 92). Проблему образа и медиации тела продолжает Кристоф Вульф, вслед за Хансом Белтингом определяя тело как «место образов» (Вульф, 2008, с. 195). Вульф показывает, что образы тела, существующие через медианосители («символическое или виртуальное тело образов»), постоянно присваиваются и отрицаются в процессе «самоудостоверения» (Вульф, 2008, с. 195–196). Вслед за М. Маклюэном Вульф утверждает, что медиа выступают «протезами тела», вступая с ним в отношения, «хотя и всегда абстрактное» (Вульф, 2008, с. 198). Таким образом, медиа (медиаторы, посредники), по Маклюэну, выступают как «протезы тела», что означает, по словам Вульфа, что «цифровые образы вступают в отношение с телом, хотя и всегда абстрактное» (Вульф, 2008, с. 198). Сам образ в его трех проявлениях — как магическое присутствие, как миметическая репрезентация и как техническая симуляция — оказывается характерным, конституирующим атрибутом телесности.

История западной мысли демонстрирует различные модусы отношения к телесности, актуальные для нашей модели. Уже в неоплатонизме Августина



тело предстает не как источник греха, но как проводник, ожидающий трансцендентного касания: «...не члены, приятные земным объятьям, — не это люблю я, любя Бога моего. И однако я люблю некий свет и некий голос, некий аромат и некую пищу и некие объятия — когда люблю Бога моего; это свет, голос, аромат, пища, объятия внутреннего моего человека» (Августин, цит. по: Эриксен, 2003, с. 17). Эта тема ожидания телом отношения, его фундаментальной открытости касанию, центральна для Жана-Люка Нанси. Для Нанси тело (Corpus) всегда «заражено» перспективой отношений, будь то желанное прикосновение или отвержение; само бытие устанавливается через разнородность, возникающую в сближении и отдалении (Нанси, 1999; 2011).

Истоки понимания тела как микрокосма, включенного в порядок макрокосма, восходят к Платону. В «Тимее» первым телом выступает «тело космоса» — совершенное, самодостаточное и не подверженное внешним воздействиям, сопряжение четырех начал: земли (осязаемость тела), огня (зримость и зрение), воды и воздуха. Телесность по Платону и есть нечто видимое и осязаемое. Это тело тел, вмещающее в себя другие живые существа, единое и совершенное, подобное Птице Феникс, черпающей силы из собственного тления. Смертные же тела, созданные не демиургом, а богами, в отличие от совершенного тела космоса, «подвержены достатку и убытку, то есть чувствам и страстям» и открыты для внешнего воздействия, что предопределяет конфликт человека с природой. Божественнейшей частью тела Платон называет голову, обладающую наиболее совершенной, сферической формой, созданной в подражание форме Вселенной, и являющуюся вместилищем бессмертной души. Душу с телом связывает мозг, «в нем лежат корни рода человеческого». Как отмечает А.Ф. Лосев, Платон в «Тимее» признает принципы материи и телесного бытия в качестве таких же мирообразующих принципов, как и идеи:

«Однако никогда не следует забывать и всех других значений эйдоса; и необходимо помнить, что, как бы ни становился абстрактным эйдос, он всегда нес на себе смысловую энергию целого лика; и категория А II 5 лишь более других категорий выдвигает отвлеченный смысл, содержащийся, конечно, в виде момента и во всех других категориях.— Категория А I 5 содержит немного случаев — от 4 до 12 (0,9 проц.— 2,9 проц.), при более вероятной цифре — 4, т. е. 0,9. Tim. 48a эйдос причины, e (2) два начала мирообразования и “образец” и 49a о трудном и темном эйдосе материи. Везде тут видим указание лишь на голый смысл (причина, парадейгма, материя); и совершенно не ставится тут вопроса о внутреннем или внешнем характере эйдоса. Эйдос здесь — просто увиденное смысловое строение, увиденный некий смысл, и больше ничего. Эйдос здесь ближе всего к «понятию». Однако ни в коем случае и здесь нельзя переводить “эйдос” как “понятие”; эйдос и тут остается увиденным ликом, а не отвлеченным понятием. Не эйдос = понятию,



но понятие — то, на эйдос чего здесь указывается: материя, парадейгма и т. д. “Эйдос материи” — сама материя в своем общем и отвлеченном смысле материи. Здесь статическая созерцательность — в области созерцания отвлеченного смысла, ибо и отвлеченный смысл воспринимается как таковой созерцательно и интуитивно» (Лосев, 1993, с. 255–256).

В диалоге «Филеб» Платон задается вопросом о способности тела быть сопричастным благу и красоте, подчеркивая, что получение удовольствия как чувственного ощущения лишено смысла, если человек не может его припомнить и осознать. Таким образом, душа определена у Платона как источник физических влечений, а разум — для интерпретации собственной чувственности. Смертное человеческое тело понимается как частица гармонического единства мироздания, вовлеченная во все его волны и движения, а забота о теле, равно как и о разуме, является подражанием Вселенной.

Таким образом, возникает насущная теоретическая необходимость: двигаясь от базовой бахтинской интуиции о телесной подоплеке полифонии (от скандала к соборности) и принимая принципиальную поправку Ковалевской о ее мимикрической, а не чисто гармонической природе, — обосновать новую, не-субстанциальную онтологию тела. Такую онтологию, которая описывала бы тело не как статичный объект или прозрачный инструмент субъективности, а как динамического посредника (*médiateur*), активного оператора реальности, чье бытие разворачивается в интервале между аффектом и идеей, «я» и «другим», внутренним и внешним, скандалом и соборностью. Для решения этой задачи и формируется адекватный методологический инструментарий, способный схватить саму «материю» этой оперативной, мимикрирующей и полифонической телесности.

## **Материалы и методы**

Основным материалом настоящего исследования выступает словарь непереводимостей тела, составленный по образцу «Словаря непереводимостей» Барбары Кассен (Cassin et al., 2014). В его корпус отобраны десять ключевых понятий из различных языков и культур (*Pudeur*, *Haptics/Tastdenken*, *Sobornost'*, *Ilunga*, *Friluftsliv/Shinrin-yoku*, *Gigil*, *Dadirri*, *Tartle*, *Iktsuarpok*, *Backpfeifengesicht*), которые были выявлены в ходе предварительного анализа как релевантные задаче. Критерием отбора служила не их способность описывать эмоции или ощущения, а их потенциал для раскрытия фундаментальных модусов бытия тела — его способности учреждать границы, познавать, помнить, синхронизироваться со временем и вступать в интеркорпоральные отношения, которые уже подробно рассмотрены как медиатеоретические, исходя из понимания телесности как одного из модусов существования медийности (Штайн, 2010; Кравцова & Монтлевич, 2012; Макаров & Торопова, 2016; Марков, 2022; Очеретяный, 2024). Каждый термин рассматривается не как лингвистический курьез, а как сгусток уникального телесного опыта,



как «телесная теория в себе», в духе Мерло-Понти (Мерло-Понти, 1999). Дополнительно привлекаются достижения современных когнитивных наук (Noë, 2004; Sheets-Johnstone, 2011; Varela, 2017).

Хоус, один из основателей сенсорной антропологии, в книге (Howes, 2003) обосновывает сенсорную экзистенцию и исследует, как различные культуры конструируют иерархии чувств и сенсорные практики, которые часто не поддаются прямому переводу. Заррилли (Zarilli, 1998) детально описывает, как в каларипаятту формируется особый тип телесности, перцепции (тело, становящееся всё глаза) и внутреннего ощущения жизненной энергии (*prana, vaayu*), что представляет собой целостную непереводимую онтологию тела. Вакан (Wasquant, 2004) на собственном опыте показывает, как социальный мир (боксерский зал) впечатывается в тело через практику, создавая габитус — систему телесных диспозиций, которая является живой непереводимостью. Инголд (Ingold, 2000) разрабатывает экологический подход к восприятию и телесности, где тело-в-среде является не объектом, а совокупностью навыков и траекторий. Его концепции напрямую поддерживают наш анализ *Friluftsliv* и *Shinrin-yoku*. Кац (Katz, 1999) в эмпирических главах (например, о *road rage*) блестяще показывает, как социальные структуры и культурные идиомы встраиваются в телесные практики и эмоциональные переживания, создавая специфические, трудно переводимые феномены. Сордас (Csordas, 1993) вводит понятие соматические режимы внимания, показывая, как культура воплощается в пред-рефлексивных способах обращения внимания на собственное тело и тело Другого, что напрямую перекликается с нашим анализом *Dadirri* и *Tastdenken*. На примере культуры йолмо (Непал) Дежарле (Desjarlais, 1992) исследует непереводимые эстетические и кинестетические концепции, управляющие движением и осанкой. Это конкретный пример телесной теории в себе, аналогичный нашим *Ilunga* или *Gigil*. Прицкер (Pritzker, 2007) доказал, как культурные непереводимости (китайская концепция *xin*, сердце-ум) формируют телесный опыт психических состояний. После этой статьи всем стало понятно, что метафоры — это не просто слова, а схемы телесного переживания. Исследуя концепцию *fago* (сострадание/любовь/печаль) на островах Яп, Трупп (Throop, 2010) показывает, как сама структура эмпатии и межтелесного резонанса культурно специфична и не сводима к западным аналогам. Это идеально ложится в нашу концепцию этики резонанса.

Методологический подход исследования является компаративно-феноменологическим (Васильева, 2022; Суханова, 2024; Марков & Сосновская, 2025). Его задача — не просто сравнить значения, а, следуя за методом Кассен, выявить онтологические лакуны и пробелы, которые эти термины заполняют. Мы применяем к ним «онтологическую герменевтику», расспрашивая каждый концепт на предмет того, какую модель телесности он имплицитно предполагает. Что означает быть телом, если его первичным жестом является *pudeur*?



Как устроено познание, если оно осуществляется через *Tastdenken*? Какова структура социальности, если она основана на логике *Ilunga*?

Этот анализ позволяет нам двигаться от частных феноменологических наблюдений к построению общей онтологической модели. Синтезируя интуиции, извлеченные из словаря, мы конструируем концепцию «тела-посредника» (*Corps-Médiateur*) или «полифонического тела», которая призвана ответить на вызовы, поставленные как Бахтиным (телесная природа скандала и соборности), так и Ковалевской (мимикрическая, апатетическая природа межтелесной коммуникации). Таким образом, словарь непереводимостей служит не просто иллюстративным материалом, а системообразующим инструментом теоретического моделирования, позволяющим обосновать онтологию, укорененную в многообразии самого телесного опыта, а не в априорных философских схемах.

В качестве вторичного методологического горизонта привлекается историко-культурный анализ. Он позволяет рассмотреть саму теорию Бахтина не как вневременную конструкцию, а как продукт специфической эпохи — русского авангарда и революции, с характерными для нее медийными сдвигами (кризис литературы, появление монтажа, техномания), переосмыслением телесности (от биомеханики до перформативных практик) и трансформацией социальных связей. Этот контекст необходим для понимания, почему именно телесный субстрат полифонии выходит на первый план и почему требуется его переосмысление через призму «мимикрической» парадигмы Т. В. Ковалевской.

Таким образом, предлагаемый метод представляет собой трехуровневую структуру:

- Феноменологическая деконструкция языковых непереводимостей как ключей к модусам телесного бытия.
- Теоретический синтез полученных интуиций в целостную онтологическую модель тела-посредника.
- Историческая контекстуализация самой исследовательской задачи, демонстрирующая ее обусловленность конкретным кризисом репрезентативных систем и коммуникативных практик.

## **Развернутая феноменология десяти непереводимостей тела**

---

### **1. *Pudeur* (фр.) – Онтология интимной границы**

*Pudeur* — это не эмоция, а фундаментальный телесный жест, учреждающий саму возможность интимного. В момент *pudeur* тело не выражает смущение, а совершает дорефлективный акт демаркации. Это мгновенное, почти рефлекторное отступление, румянец, отведенный взгляд, которые физически очерчивают невидимый, но непреодолимый периметр вокруг «Я».



Тело становится живой, реактивной мембраной, чутко охраняющей уязвимое ядро субъективности от взгляда Другого, от потенциальной экспроприации.

Онтологический статус *pudeur* — это статус границы в ее чистой оперативности. Это не стена, а своего рода «кожа души», проявляющаяся в момент риска ее обнажения. Она раскрывает, что наша субъективность не просто обитает в теле, но и имеет свое телесное измерение как зону приватности. *Pudeur* — это защита не содержания (какой-то тайны), а самой формы внутренней жизни, ее права на не-явление.

Таким образом, *pudeur* утверждает, что тело является не просто вместилищем «Я», но и его активным защитником. Это первичный, аффективный жест отрицания, который предшествует позитивному самоопределению. Быть телом — значит обладать этой способностью к мгновенному замыканию, к установлению интимного пространства, где субъект может существовать, не будучи тотально объективированным.

## **2. Haptics (англ.) / Das Tastdenken (нем.) – Гносеология воплощенного контакта**

Пара этих терминов описывает тело не как объект среди объектов, а как уникальный орган познания, радикально отличный от дискурсивного разума. «Haptics» как научная дисциплина изучает тактильное восприятие, но именно немецкое понятие «Tastdenken» (осозательное мышление) раскрывает его онтологическую глубину. Это мышление, которое не вычисляет и не дедуцирует, а «ощупывает» мир, познавая его через давление, текстуру, сопротивление и отклик.

Истина в режиме *Tastdenken* рождается не в мозгу как результате умозаключения, а на кончиках пальцев, на коже, во всей поверхности тела. Это знание-как-соприкосновение, знание-как-отклик. Познающий и познаваемое встречаются в акте взаимного оформления: глина сообщает руке скульптора о своей пластичности, а рука, в свою очередь, придает глине форму. Это диалог, в котором само тело является речью.

Следовательно, онтология *Haptics/Tastdenken* — это онтология конституирующей вовлеченности. Мир является нам не как отстраненный спектакль, а как поле сил и сопротивлений, с которыми наше тело вступает в непосредственный контакт. Познание здесь — это не репрезентация, а со-настройка, резонанс. Тело мыслит, потому что оно есть сама способность к отзывчивому касанию, к воплощенному вопрошанию материи.

## **3. Соборность (рус.) – Пневматология коллективного тела**

Соборность выводит онтологию тела за пределы западной, индивидуалистической парадигмы, где тело мыслится как монада, ограниченная своей кожей. Это не просто коллектив или община, а органическое, соборное единство, где множество свободных тел и душ образуют новую, живую целостность — тело-собрание-собранность, с аскетическими импликациями. Это единство не упраздняет индивидуальность, но превосходит ее в синергии.



Онтология соборности — это онтология связи, превосходящей сумму своих частей. Отдельное тело здесь обретает свою подлинную экзистенцию не в противопоставлении себя другим, а как «орган» этого большего, мистико-материального тела. Его бытие разворачивается в интервале между «я» и «мы», в пространстве любви и общей цели, которая не является внешним принуждением, а внутренним законом жизни целого.

Таким образом, соборность предлагает модель телесности, основанную не на конкуренции и отграничении, а на взаимопроникновении и синергии. Это тело, чьи границы оказываются проницаемыми для духа, связующего его с другими. В этом смысле, соборность есть преодоление онтологического одиночества тела, указание на то, что его подлинная реализация возможна лишь в модусе со-бытия, в совместном творении более высокого порядка реальности.

#### **4. Ilunga (язык чилуба) – Соматическая юриспруденция и память обиды**

Ilunga описывает тело не как пассивный носитель психологических реакций, а как активный субъект правосудия, обладающий собственной, немой памятью и этикой. Это не концепция «прощения», а материальный алгоритм, воплощенный в самой плоти. Тело ilunga функционирует как архив перенесенных ран, где каждая обида оставляет свой след.

Первая обида регистрируется как единичное событие, вторая — как формирующая паттерн, и после третьей тело выдает свой вердикт: неконтролируемый, соматический отказ. Это не решение рассудка, а приговор, вынесенный на основе телесной истории. Онтология ilunga — это онтология порога, предела терпимости, который записан не в моральном кодексе, а в мышечной и нервной памяти.

Следовательно, ilunga раскрывает тело как судью, чья справедливость основана на чистой имманентности пережитого. Его закон — это закон накопления и соматического срабатывания. Это свидетельство того, что наше бытие-в-мире с другими не сводится к сознательным договорам; оно укоренено в более глубоком, телесном слое, где обида накапливается как материальный осадок, и где возмездие (в форме отказа от дальнейшего взаимодействия) является не моральным выбором, а телесной необходимостью, защитным механизмом целостности.

#### **5. Friluftsliv (норв.) / Shinrin-yoku (森林浴) (яп.) –**

##### **Экология взаимопроникновения тела и ландшафта**

Эти два термина, возникшие в столь разных культурах, сходным образом описывают онтологический режим, при котором тело не просто находится в ландшафте, а вступает с ним в отношение глубокого взаимопроникновения. Friluftsliv («свободная воздушная жизнь») — это бытие-телом-в-стихии, где ветер, холод, влага и масштаб становятся продолжением его собственной динамики, а не внешними помехами.



Shinrin-yoku («лесные купания») – это более интенциональная практика, при которой тело открывает свои поры, свою дыхательную и сенсорную системы для атмосферы леса. Это не метафора, а физический процесс «впитывания» фитонцидов, тишины, запахов и света, фильтрованного листвой (Komorebi). Тело становится реципиентом и со-творцом целительной атмосферы.

Онтология, объединяющая эти практики, – это онтология осмоса. Граница между внутренним (тело) и внешним (природа) становится проницаемой. Тело и мир обмениваются своими состояниями: тело уподобляется устойчивости скалы и текучести ручья, а лес, в свою очередь, «населяется» внимающим и воспринимающим телом. Это бытие, при котором идентичность не замыкается в коже, а разворачивается как непрерывный диалог с окружающей средой, где тело является одновременно и говорящим, и слушающим.

#### **6. Gigil (тагалский) – Парадоксальная аффектация: нежность как агрессия**

Gigil – это не просто «милое бешенство», а фундаментальный телесный парадокс, вскрывающий сложную экономику аффектов. Он фиксирует момент, когда переизбыток позитивного заряда, нежности и любви находит свой единственно возможный выход в импульсе агрессивного сжатия, ущипывания, сжатия. Это сбой в привычной логике, где любовь должна выражаться лаской, а агрессия – ударом.

Такой феномен демонстрирует, что тело обладает собственной, не сводимой к рассудочной, динамикой энергии. Аффекты не существуют в чистых, изолированных формах; они способны к внезапным трансформациям и коротким замыканиям прямо внутри плоти. Gigil – это точка, где полярные противоположности (желание защитить/желание сжать до разрушения) сходятся, порождая единственный, иррациональный, но неотразимый телесный жест.

Таким образом, онтология gigil – это онтология амбивалентности как изначального свойства живой материи. Она показывает, что наше тело не является ареной борьбы между добром и злом, а представляет собой более сложную систему, где высшие проявления привязанности могут иметь своим спутником и выражением архаичные, почти деструктивные импульсы. Быть телом – значит быть способным к этому странному синтезу, где предельная нежность узнает себя в легком насилии.

#### **7. Dadirri (язык нган'гикемерри) – Темпоральность глубинного слуха**

Dadirri – это не просто техника слушания, а особый темпоральный режим, в который погружается тело. Это глубокое, безмолвное и почтительное внимание, направленное одновременно вовне – на природу, на другого человека – и вовнутрь, на память предков и землю. Тело в состоянии dadirri становится резонатором не звуков, а самого времени.



Это состояние преодолевает линейное время-хронос. Тело синхронизируется с циклическим временем природы, с «всевременностью» мифа, с долгим, медленным дыханием земли. Оно учится слышать не только то, что сказано сейчас, но и то, что говорилось всегда, и то, что будет сказано. Это слушание, которое требует полной остановки внутреннего диалога и телесной открытости.

Следовательно, онтология *dadirri* — это онтология тела как органа временной синхронизации. Тело здесь — не часовой механизм, отмеряющий секунды, а инструмент настройки на ритмы, неизмеримо более долгие, чем ритм индивидуальной жизни. Это бытие-в-глубоком-времени, где прошлое, настоящее и будущее сходятся в точке безмолвного, воплощенного внимания, и где человек обретает свое место не в истории, а в вечности.

### **8. Tartle (шотл.) – Микроонтология социального сбоя**

*Tartle* — это не просто забывчивость имени, а краткое, но яркое телесное переживание социального провала. В момент *tartle* тело замирает, язык откалывает, взгляд становится растерянным, жестикуляция прерывается. Это микроскандал, сбой в отлаженном ритуале представления, одном из фундаментальных актов межличностного признания.

В этот момент социальная маска, которую мы постоянно носим, на мгновение спадает, обнажая тело в его чистой, незащищенной оперативности перед Другим. Это провал в символическом порядке, когда слово, которое должно цементировать связь, отсутствует, и на его месте зияет дыра, заполняемая паникой и стыдом. Тело оказывается выставленным нагим в поле социального.

Таким образом, онтология *tartle* — это онтология мгновенного разрыва в ткани межтелесного соглашения. Это напоминание о том, что наша плавная социальность держится на хрупком фундаменте телесных автоматизмов и символических ярлыков. Когда этот автоматизм дает сбой, мы на секунду сталкиваемся с сырым, досоциальным телом, которое еще не нашло своего места и имени в мире Других.

### **9. Iktsuarpok (язык инуитов) – Соматика ожидания как проекция**

*Iktsuarpok* — это не психологическое нетерпение, а физическое беспокойство тела, превращающегося в сейсмограф ожидаемого присутствия. Постоянные, почти неконтролируемые выходы из жилища посмотреть, не идет ли гость, — это не осознанные действия, а телесные симптомы, судорожные движения, вызванные напряжением между внутренним (ожидание) и внешним (пока еще пустота).

Тело в состоянии *iktsuarpok* проецирует себя вовне, в будущее. Оно уже живет в моменте встречи, его сенсорная система настроена на обнаружение малейших признаков приближения: шороха, тени, движения воздуха. Это состояние «пред-бытия», при котором физиология подчинена аффек-



тивной тяге к Другому. Тело становится антенной, направленной в пустоту, которую оно стремится заполнить.

Онтология *iktsuarok* — это онтология тела как воплощенного предвосхищения. Оно раскрывает временную природу тела не как пассивного претерпевания длительности, а как активного проектирования себя в ближайшее будущее. Быть телом — значит обладать этой способностью к соматической проекции, к тому, чтобы всем своим существом «вытягиваться» навстречу событию, которое еще не наступило, но уже определяет текущее поведение плоти.

#### **10. Backpfeifengesicht (нем.) – Интеркорпоральная провокация и этика лица**

*Backpfeifengesicht* («лицо, требующее пощечины», ср. русское «рожа просит кирпича») — это не субъективная эстетическая оценка, а дорефлективная, телесная реакция на другое тело. Это феномен межтелесного поля, где одно тело своей мимикой, своей «фактурой», всей своей феноменологией провоцирует другое на ответный физический жест агрессии.

Это коммуникация, происходящая на досимволическом, аффективном уровне. Лицо как объект здесь — не совокупность черт, а совокупность вызовов. Оно «кричит» на языке чистой заряженности, вызывая в ответном теле почти рефлекторное желание «нанести ответный удар», восстановить нарушенное этим вызовом равновесие. Это вызов, который требует не вербальной, а телесной реакции.

Следовательно, онтология *Backpfeifengesicht* — это онтология непосредственной, интеркорпоральной этики. Она показывает, что наши тела находятся в постоянном, невербальном диалоге, в котором они не только общаются, но и провоцируют, оценивают и призывают к действию друг друга. Это свидетельство о глубоко укорененном в телесном опыте «праве на ответ», о том, что этика начинается не с заповеди, а с этого первичного, соматического отклика на вызов, брошенный нам плотью Другого.

#### **Общая онтологическая модель: тело-посредник (Corps-Médiateur) и его полифоническая архитектура**

Синтез интуиций, извлеченных из ядра словаря непереводимостей, в диалектическом напряжении с коррективами, внесенными в теорию Бахтина, позволяет нам сформулировать контуры новой онтологии тела. Эта модель, которую мы определяем как онтологию «тела-посредника» (*Corps-Médiateur*), отказывается от классической субстанциальной парадигмы, мыслящей тело либо как объект (*res extensa*), либо как опосредующий инструмент сознания («тело-субъект» у Мерло-Понти). Вместо этого она предлагает понимать тело как многомерный оператор реальности, чье бытие принципиально процессуально, реляционно и разворачивается в акте постоянного посредничества.



### **1. Онтология интервала: тело как метаксис**

Первичным открытием нашего исследования является то, что тело существует не как самотождественная сущность, а как интервал, зазор, живое отношение. Его бытие — это бытие-между (*metaxu*). Концепты, составившие ядро нашего анализа — *Pudeur* (демаркация внутреннего и внешнего) и *Iksuarpok* (проекция в будущее встречи) — убедительно доказывают, что тело осуществляет себя не в точках, а в векторах. Оно есть не мост между заранее данными берегами (душой и миром, субъектом и объектом), но сам процесс, который эти «берега» учреждает. Эта логика интервала находит свое подтверждение и в других, не вошедших в ядро, непереводаимостях. Например, *Mamihlapinatapai* (яганский язык, Огненная Земля) — это взгляд между двумя людьми, в котором выражается взаимное желание, но ни один не решается сделать первый шаг. Это слово фиксирует телесный момент чистой потенциальности, невербального договора, застывшего в мышечном напряжении глаз и лица. Таков чистый, делящийся интервал взаимного желания. *L'appel du vide* (фр.) — зов пустоты, это разверзание интервала-пропасти между телом и его действием, когда тело выступает как источник абсурдного, необъяснимого жеста, ставящего под сомнение саму волю к жизни. Тело-посредник — это не что иное, как постоянное совершение связи, для которой не существует готовых терминов. Его онтологический статус — статус события границы.

### **2. Полифоническая архитектура: против Единого Опыта**

Модель тела-посредника постулирует его политеистическую, или полифоническую, структуру. Десять ключевых терминов словаря — это не список свойств единого субстрата, а описание десяти различных онтологических режимов, десяти способов бытия телом. Не существует короля-бога, единого «Я», который управлял бы этим пантеоном. Вместо этого мы наблюдаем временное, ситуативное доминирование того или иного «голоса» плоти: в один момент тело есть архив обид, в другой момент оно парализовано знаками (нем. *Schilderwald*). Таким образом, «идентичность» тела есть не что иное, как уникальный, исторически сложившийся паттерн смены этих режимов, своего рода мелодия, проигрываемая на многоголосом инструменте.

### **3. Диалектика активности и пассивности: тело как «страдающий деятель»**

Ключевым для понимания тела-посредника является преодоление дихотомии активного субъекта и пассивного объекта. Тело одновременно и деятельно, и страдательно в самой своей основе. Оно активно творит атмосферу, но пассивно захватывается зовом пустоты (*L'appel du vide*). Оно активно вслушивается в мир (*Dadirri*), но пассивно оказывается распознанным как «нуждающееся в пощечине» (*Backpfeifengesicht*). Эта онтология описывает тело как «страдающего деятеля» — существо, которое действует именно потому, что оно прежде всего открыто, уязвимо и подвержено воздействиям. Его деятель-



ность есть всегда ответ, резонанс (Firgun / פִּרְגוּן, в иврите., со-радование в ответ на успех другого), а не спонтанный акт. Быть телом — значит находиться в постоянном состоянии аффективной и перцептивной отзывчивости, где действие и страдание суть две стороны одной медали.

#### **4. Мимикрическая апатетийность: онтология различения**

Принимая поправку Т. Ковалевской, мы вводим в ядро нашей модели принцип «мимикрической апатетийности». Если бахтинская полифония стремится к диалогическому согласию, то тело-посредник существует в режиме перманентного испытания и различения. Его бытие — это не синтез, а перманентная апате (в античном смысле апате как заблуждения, сказывающегося на лице, различения). Такие феномены, как Gigil (где нежность мимикрирует под агрессию), Lunga (где тело распознает паттерн обиды) и сама упомянутая логика Backpfeifengesicht (оценка лица-как-вызова), показывают, что тело вынуждено не просто «слышать» другого, а «осязать» его на подлинность. Этот процесс апате выходит за рамки ядра: например, Treppenwitz (нем., острота, пришедшая на ум слишком поздно, на лестнице, на выходе) есть запоздалое распознавание упущенной возможности для мимикрического словесного парирования. Истина тела рождается не из гармонии, а из этого миметического кризиса и его последующего различения.

#### **5. Этическая проекция: забота о резонансе**

Если тело по своей сути есть посредник и резонатор, то этика не может более основываться исключительно на универсальных законах разума. Она должна стать этикой резонанса. Нравственная задача заключается в тонкой настройке способности тела к отклику. Глухота становится главным пороком: неспособность отозваться на зов другого (Greng Jai / เก่งใจ, тайское нежелание обременять другого, как гипертрофированная чувствительность, блокирующая просьбу), неспособность испытать Firgun, неспособность ощутить Waldeinsamkeit (нем.: лесное одиночество). И наоборот, добродетель — это cultivation, возвращение в себе способности к более тонким, точным и разнообразным формам отзывчивости: умению слушать (Dadirri), вкушать бытие (Rasāsvāda / रसास्वाद санскр.), разделять радость и тоску. Этичное тело — это не подконтрольное тело, а тело максимально открытое, чувствительное и откликающееся на полифонию мира, тело, научившееся искусству быть посредником, не теряя при этом своего уникального голоса в общем хоре.

Таким образом, онтология тела-посредника, выведенная из ядра десяти ключевых непереводаемостей и подтвержденная более широким лингвистическим полем, предлагает мыслить телесность как многомерный оператор реальности, существующий в интервале, организованный полифонически, осуществляющий себя в диалектике действия-страдания, познающий мир через мимикрическую апатию и ставящий этику в зависимость от качества своего резонанса. Эта модель позволяет снять противоречие между



бахтинским идеалом соборности и реальностью скандала: они являются двумя полюсами — регулятивным идеалом и имманентным состоянием — единого континуума бытия тела-посредника, чья повседневность есть непрерывное миметическое испытание на пути к этому невозможному, но необходимому идеалу. Тело оказывается не вещью и не субъектом, а многоголосой плотью мира, говорящей через нас на десятках непереводаемых языков.

Разработанная модель тела-посредника позволяет по-новому взглянуть на тезис объектно-ориентированной онтологии о взаимном «изъятии» объектов (Харман, 2024). В рамках нашей онтологии это «изъятие» не является абсолютным разрывом, но представляет собой тот самый интервал (*metaxu*), в котором и разворачивается бытие тела-посредника. Тела не соприкасаются «напрямую», но их контакт всегда опосредован их собственной оперативной, мимикрической и аффективной природой, что делает сам медиатор имманентным акту отношения. Этот процесс можно описать через принципы ООО, такие как «равное внимание» ко всем объектам и различение реальных и чувственных объектов (Харман, 2024, с. 14). Однако, в отличие от ООО, акцент в нашей модели смещен на воплощенный, аффективный и интеркорпоративный характер этого опосредования, где «чувственный образ» другого тела рождается не в сознании, а в самом жесте, в тактильности, в аффективном отклике, как то демонстрируют феномены *Backpfeifengesicht* или *Gigil*. Таким образом, тело-посредник оказывается не просто одним из объектов среди других, но тем уникальным оператором, который, будучи сам «изъятим», постоянно осуществляет работу по установлению связей, преодолевая — но не отменяя — онтологический разрыв через полифонию своих воплощенных практик.

## **Выводы**

Проведенное исследование демонстрирует, что обращение к словарю непереводаемостей тела является не просто иллюстративным приемом, а мощным методологическим инструментом онтологического моделирования. Такой подход позволяет осуществить коперниканский переворот в понимании телесности: от поиска универсальной сущности «тела вообще» — к картографированию множества его оперативных режимов. Такие концепты, как *Pudeur*, *Punga* или *Dadirri*, раскрывают не свойства некоего субстрата, но самостоятельные онтологические позиции — бытие-как-граница, бытие-как-архив, бытие-как-резонанс. Это доказывает, что тело не является пассивным носителем атрибутов, но выступает активным, многоголосым оператором реальности, чья работа предшествует и обуславливает любые последующие рефлексивные акты. Онтология, таким образом, должна быть не онтологией телесной субстанции, а онтологией телесных функций и отношений.

Разработанная на основе этого анализа модель «тела-посредника» (*Corps-Médiateur*) предлагает решение ключевого противоречия, выявленного



в теории Бахтина и скорректированного Ковалевской. Мы показываем, что скандал и соборность — это не взаимоисключающие понятия, а два полюса единого континуума. Скандал представляет собой имманентное состояние тела, взорванного аффектом и неудачей мимикрического испытания (Tartle, Backpfeifengesicht). Соборность же выступает регулятивным идеалом — недостижимым окончательно, но направляющим процесс настройки телесных резонансов. Повседневность же тела-посредника разворачивается в пространстве «мимикрической апатетичности» — перманентного процесса различения, симуляции и распознавания, в котором тело, подобно героям Достоевского, постоянно «ощупывает» себя и Другого в поисках аутентичности.

Историко-культурный контекст русского авангарда и революции, рассмотренный в работе, перестает быть лишь фоном и обретает статус структурного условия возможности самой бахтинской теории. Кризис литературы, торжество монтажа, техномания и перформативный поворот — все эти феномены знаменовали собой крах классической, вербально-центрированной модели культуры. В этих условиях полифония Бахтина предстает не просто как литературоведческая концепция, а как глубокая философская реакция на кризис репрезентации. Она является попыткой описать новую, поствербальную коммуникацию, где слово, вернувшее себе телесность, жестикуляцию и аффективный вес, сталкивается в пространстве не канонического текста, а непосредственного, почти тактильного со-бытия.

Предложенная онтология имеет прямые следствия для этической мысли. Если тело по своей сути есть не субстанция, а отношение и резонанс, то этика не может более основываться исключительно на категорических императивах или дискурсивных практиках. Ее основанием должна стать «забота о резонансе». Нравственный императив смещается с вопроса «что должно делать?» к вопросу «как должно отзываться?». Пороком становится не нарушение правила, а глухота — неспособность к Firgin, нечувствительность к вызову Dadirri, неготовность распознать боль, стоящую за жестом Ilunga. Добродетель же заключается в культивации — возвращении в себе способности к тонкой, точной и разнообразной телесной отзывчивости, в совершенствовании искусства быть проводником, а не барьером в полифонии мира. Этот этический императив перекликается с онтологическим условием бытия, сформулированным Жаном-Люком Нанси, для которого отношение, устанавливающее разнородность через сближение и/или отдаление, является фундаментальным (Нанси, 1999; Нанси, 2011). Таким образом, этика резонанса оказывается не внешним предписанием, а следствием самой способности тела-посредника быть этим «местом» и «оператором» отношений.

Наконец, работа намечает перспективы для дальнейших междисциплинарных исследований. Онтология тела-посредника, выведенная из гуманитарного анализа, открывает продуктивный диалог с когнитивистикой (концепция



воплощенного познания – embodied cognition), нейронаукой (изучение интеркорпоративных аффектов и зеркальных систем) и медиатеорией (анализ новых телесно-ориентированных интерфейсов). Она предлагает единый концептуальный каркас для понимания того, как технологические, биологические и семиотические аспекты человеческого бытия сплетаются в единый узел проблематики посредничества. Таким образом, словарь непереводимостей оказывается не конечным пунктом, а отправной точкой для построения нередуктивной антропологии XXI века, в центре которой находится многоголосая, мимикрическая и воплощенная природа человеческого существа.

## **Заявления авторов**

---

### **Согласие с политиками и положениями сетевого издания**

Все авторы данной рукописи были уведомлены и согласны с действующими политиками и положениями сетевого издания, изложенными на веб-сайте.

### **Оригинальность и эксклюзивность рукописи**

Все авторы подтверждают, что рукопись является оригинальной, ранее не публиковалась ни полностью, ни частично и не находится на рассмотрении для публикации в других изданиях.

### **Авторство и вклад (CRediT)**

Вклад авторов равный на всех этапах исследования

### **Политика в отношении препринтов и предыдущих версий**

Авторы подтверждают, что нет препринта/рабочей версии

### **Конфликт интересов**

Конфликтов нет

### **Финансирование**

Работа не профинансирована ни одним спонсором.

### **Использование генеративного ИИ и вспомогательных инструментов**

Инструменты искусственного интеллекта не использовались при написании текста.

### **Разрешения на использование (тексты, изображения, карты, иллюстрации)**

Все материалы, защищённые авторским правом, воспроизводятся с разрешения правообладателя; соблюдаются условия лицензии (включая Creative Commons).

### **Благодарности и вклады без авторства**

Отсутствуют.



## Список литературы

---

- Cassin, B., Apter, E., Lezra, J., & Wood, M. (Eds.). (2014). *Dictionary of untranslatables: A philosophical lexicon*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400849918>
- Csordas, T. J. (1993). Somatic modes of attention. *Cultural Anthropology*, 8(2), 135–156. <https://doi.org/10.1525/can.1993.8.2.02a00010>
- Desjarlais, R. R. (1992). Yolmo aesthetics of body, health and 'soul loss'. *Social Science & Medicine*, 34(10), 1105–1117. [https://doi.org/10.1016/0277-9536\(92\)90284-W](https://doi.org/10.1016/0277-9536(92)90284-W)
- Howes, D. (2003). *Sensual relations: Engaging the senses in culture and social theory*. University of Michigan Press. <https://doi.org/10.3998/mpub.11852>
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.
- Katz, J. (1999). *How emotions work*. University of Chicago Press.
- Lock, M. (1993). Cultivating the body: Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge. *Annual Review of Anthropology*, 22, 133–155. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.22.100193.001025>
- Noë, A. (2004). *Action in perception*. MIT Press.
- Pritzker, S. E. (2007). Thinking hearts, feeling brains: Metaphor, culture, and the self in Chinese narratives of depression. *Metaphor and Symbol*, 22(3), 251–280. <https://doi.org/10.1080/10926480701357679>
- Sheets-Johnstone, M. (2011). *The primacy of movement* (2nd ed.). John Benjamins Publishing Company. <https://doi.org/10.1075/aicr.82>
- Throop, C. J. (2010). Latitudes of loss: On the vicissitudes of empathy. *American Ethnologist*, 37(4), 771–782. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2010.01284.x>
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (2017). *The embodied mind: Cognitive science and human experience* (Revised ed.). MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262529365.001.0001>
- Wacquant, L. (2004). *Body & soul: Notebooks of an apprentice boxer*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195168358.001.0001>
- Zarrilli, P. B. (1998). *When the body becomes all eyes: Paradigms, discourses and practices of power in Kalaripayattu, a South Indian martial art*. Oxford University Press.
- Бахтин, М. М. (1994). *Проблемы творчества Достоевского*. Алконост.
- Ванеян, С. С. (2015). *Гомбрих, или Наука и иллюзия. Очерки текстуальной прагматики*. Изд. дом Высшей школы экономики.
- Васильева, Е. (2022). Тело как объект: феноменология телесного и система моды. *Теория моды: одежда, тело, культура*, (1), 85–103.
- Вульф, К. (2008). *Антропология* (Г. Х. Хайдарова, пер.). Издательство СПбГУ.
- Гомбрих, Э. (2025). *Искусство и иллюзия: исследование психологии изображения*. Искусство-XXI.
- Кампер, Д. (2010). *Тело. Насилие. Боль*. Издательство РХГА.
- Ковалевская, Т. В. (2023). Полифония, мимикрия и многоголосие – к вопросу о творческом методе ФМ Достоевского. *Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология*, (5), 32–40. <https://doi.org/10.28995/2686-7249-2023-5-32-40>



- Ковалевская, Т. В. (2025). *Мимикрическая поэтика Достоевского*. РГГУ.
- Кравцова, Е. Ю., & Монтлевич, А. П. (2012). Медиатеория и аналитика телесности как ключи к пониманию балетной фотографии. *Вестник Академии русского балета им. А.Я. Вагановой*, (28), 325–338.
- Лосев, А. Ф. (1993). *Очерки античного символизма и мифологии*. Мысль.
- Макаров, А. И., & Торопова, А. А. (2016). Отчужденные тела: трактовка концепта телесности в постмодернизме. *Logos et Praxis*, 15(4), 16–26.
- Мандельштам, О. Э. (1991). Пшеница человеческая. В *Собрание сочинений: в 4 т.* (Т. 3, с. 168–172). Терра.
- Марков, А. В. (2022). К теории темных медиа. *Артикульт*, (1), 75–84. <https://doi.org/10.28995/2227-6165-2022-1-75-84>
- Марков, А. В., & Сосновская, А. М. (2025). Семиотика буквы в современном искусстве: шрифтовой биохакинг Одеда Эзера. *Праксема. Проблемы визуальной семиотики*, (1). <https://doi.org/10.23951/2312-7899-2025-1-70-92>
- Марков, А. В., & Штайн, О. А. (2024). М.М. Бахтин как теоретик кино: автокоммуникация на рапиде. *Временник Zubovskogo института*, (1), 157–172. [https://doi.org/10.52527/22218130\\_2024\\_1\\_157](https://doi.org/10.52527/22218130_2024_1_157)
- Мерло-Понти, М. (1999). *Феноменология восприятия*. Ювента; Наука.
- Нанси, Ж.-Л. (1999). *Corpus. Ad Marginem*.
- Нанси, Ж.-Л. (2011). *Сексуальные отношения? Алетейя*.
- Очеретяный, К. (2024). Маркиз де Сад—изобретатель интерфейса. *Логос*, 34(6), 47–64. <https://doi.org/10.17323/0869-5377-2024-6-47-64>
- Суханова, О. (2024). Феноменологический анализ телесного опыта в эстетических исследованиях. *Horizon. Феноменологические исследования*, 13(2), 437–451. <https://doi.org/10.21638/2226-5260-2024-13-2-437-451>
- Тынянов, Ю. Н. (1977). Литературное сегодня. В *Поэтика. История литературы. Кино* (с. 154–166). Наука.
- Харман, Г. (2024). *Объектно-ориентированная онтология: новая «теория всего»*. Ад Маргинем Пресс.
- Штайн, О. А. (2010). Тело в мире медиатехнологий. *Медиафилософия*, 5, 187–194.
- Эриксен, Т. Б. (2003). *Августин: беспокойное сердце*. Прогресс-Традиция.
- Ямпольская, А. В. (2021). Карантин как (недо)остранение. В *Ежегодник по феноменологической философии* (Т. 6, с. 21–40). РГГУ.

## References

---

- Bakhtin, M. M. (1994). *Problems of Dostoevsky's creativity*. Alkonost. (In Russian).
- Camper, D. (2010). *Body. Violence. Pain*. RHGA. (In Russian).
- Cassin, B., Apter, E., Lezra, J., & Wood, M. (Eds.). (2014). *Dictionary of untranslatables: A philosophical lexicon*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400849918>



- Csordas, T. J. (1993). Somatic modes of attention. *Cultural Anthropology*, 8(2), 135–156. <https://doi.org/10.1525/can.1993.8.2.02a00010>
- Desjarlais, R. R. (1992). Yolmo aesthetics of body, health and 'soul loss'. *Social Science & Medicine*, 34(10), 1105–1117. [https://doi.org/10.1016/0277-9536\(92\)90284-W](https://doi.org/10.1016/0277-9536(92)90284-W)
- Eriksen, T. B. (2003). *Augustine: The Restless Heart*. Progress-Traditsiya. (In Russian).
- Gombrich, E. H. (2025). *Art and illusion: A study in the psychology of pictorial representation*. Iskusstvo-XXI. (In Russian).
- Harman, G. (2024). *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. Ad Marginem Press. (In Russian).
- Howes, D. (2003). *Sensual relations: Engaging the senses in culture and social theory*. University of Michigan Press. <https://doi.org/10.3998/mpub.11852>
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.
- Katz, J. (1999). *How emotions work*. University of Chicago Press.
- Kovalevskaya, T. V. (2023). Polyphony, mimicry, and polyglossia: On the creative method of F.M. Dostoevsky. *RGGU Bulletin. Series: Literary Studies. Linguistics. Cultural Studies*, (5), 32–40. <https://doi.org/10.28995/2686-7249-2023-5-32-40> (In Russian).
- Kovalevskaya, T. V. (2025). *Dostoevsky's apatetic poetics*. RGGU. (In Russian).
- Kravtsova, E. Yu., & Montlevich, A. P. (2012). Media theory and the analytics of physicality as keys to understanding ballet photography. *Vestnik of the Vaganova Ballet Academy*, (28), 325–338. (In Russian).
- Lock, M. (1993). Cultivating the body: Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge. *Annual Review of Anthropology*, 22, 133–155. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.22.100193.001025>
- Losev, A. F. (1993). *Essays on Ancient Symbolism and Mythology*. Mysl'. (In Russian).
- Makarov, A. I., & Toropova, A. A. (2016). Alienated bodies: The interpretation of the concept of physicality in postmodernism. *Logos et Praxis*, 15(4), 16–26. (In Russian).
- Mandelstam, O. E. (1991). Human wheat. In *Collected works: In 4 vols. (Vol. 3, pp. 168–172)*. Terra. (In Russian).
- Markov, A. V. (2022). Toward a theory of dark media. *Artikult*, (1), 75–84. <https://doi.org/10.28995/2227-6165-2022-1-75-84> (In Russian).
- Markov, A. V., & Shtayn, O. A. (2024). M.M. Bakhtin as a film theorist: Autocommunication on a rapide. *Vremennik Zubovskogo Instituta*, (1), 157–172. [https://doi.org/10.52527/22218130\\_2024\\_1\\_157](https://doi.org/10.52527/22218130_2024_1_157) (In Russian).
- Markov, A. V., & Sosnovskaya, A. M. (2025). Semiotics of the letter in contemporary art: Oded Ezer's font biohacking. *Praxema. Problems of Visual Semiotics*, (1). <https://doi.org/10.23951/2312-7899-2025-1-70-92> (In Russian).
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Phenomenology of perception*. Yuventa; Nauka. (In Russian).
- Nancy, J.-L. (1999). *Corpus*. Ad Marginem. (In Russian).
- Nancy, J.-L. (2011). *Sexual relations? Aleteya*. (In Russian).
- Noë, A. (2004). *Action in perception*. MIT Press.



- Ocheretyany, K. (2024). Marquis de Sade—The inventor of the interface. *Logos*, 34(6), 47–64. <https://doi.org/10.17323/0869-5377-2024-6-47-64> (In Russian).
- Pritzker, S. E. (2007). Thinking hearts, feeling brains: Metaphor, culture, and the self in Chinese narratives of depression. *Metaphor and Symbol*, 22(3), 251–280. <https://doi.org/10.1080/10926480701357679>
- Sheets-Johnstone, M. (2011). *The primacy of movement* (2nd ed.). John Benjamins Publishing Company. <https://doi.org/10.1075/aicr.82>
- Shtayn, O. A. (2010). The body in the world of media technologies. *Mediaphilosophy*, 5, 187–194. (In Russian).
- Sukhanova, O. (2024). Phenomenological analysis of bodily experience in aesthetic research. *Horizon. Fenomenologicheskie Issledovaniia*, 13(2), 437–451. <https://doi.org/10.21638/2226-5260-2024-13-2-437-451> (In Russian).
- Throop, C. J. (2010). Latitudes of loss: On the vicissitudes of empathy. *American Ethnologist*, 37(4), 771–782. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2010.01284.x>
- Tynyanov, Yu. N. (1977). Literary today. In *Poetics. History of literature. Cinema* (pp. 154–166). Nauka. (In Russian).
- Vanejan, S. S. (2015). *Gombrich, or Science and illusion. Essays on textual pragmatics*. Izd. dom Vyshei shkoly ekonomiki. (In Russian).
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (2017). *The embodied mind: Cognitive science and human experience* (Revised ed.). MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262529365.001.0001>
- Vasilyeva, E. (2022). The body as an object: The phenomenology of the bodily and the fashion system. *Theory of Fashion: Clothing, Body, Culture*, (1), 85–103. (In Russian).
- Wacquant, L. (2004). *Body & soul: Notebooks of an apprentice boxer*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195168358.001.0001>
- Wulf, C. (2008). *Anthropology*. SPbGU. (In Russian).
- Yampolskaya, A. V. (2021). Quarantine as (in)sufficient estrangement. In *Yearbook on Phenomenological Philosophy* (Vol. 6, pp. 21–40). RGGU. (In Russian).
- Zarrilli, P. B. (1998). *When the body becomes all eyes: Paradigms, discourses and practices of power in Kalarippayattu, a South Indian martial art*. Oxford University Press.