

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ТЕЛЕСНОСТЬ В ОБЫДЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

В.А. Косяк

Человек осваивает свою телесность, прежде всего, на обыденном уровне через действия, которые предпринимаются им под влиянием намерений и желаний, связанных с повседневностью. Это великое множество обыденных движений нашего микроповедения, входящих в мир «обыденной культуры». В «обыденной культуре» происходит осознание и осмысление собственной телесности, воздействие на нее, управление ею, максимальное использование ее возможностей. Сюда относятся также физическая культура и спорт, основным функциональным предназначением которых является выявление, развитие, совершенствование телеснодвигательных способностей человека.

Культура предполагает упорядоченность, оформленность человеческого существования как «утонченную, исполненную разума форму жизни» (С.Я. Левит), что означает также, как нам представляется, и актуализацию «права тела на истинно человеческое существование» (Н. Бердяев), которое смыкается с полным удовлетворением потребностей телесного (еда, питье, одежда, жилище, секс и т.д.), умственного и эстетического порядка. Права тела реализуются в его здоровье и красоте, в соматической культуре, которые являются важнейшими условиями нашего счастья, стремление к которому этично и эстетично, ибо в стремлении этом культивируется та телесность, обладатели которой, невзирая на солидный возраст, обаятельно улыбаются, сохраняют юность в красивой походке и изящных манерах, не порицают естественную сексуальность как «творение дьявола», ибо она является предпосылкой внутренней и внешней жизненной гармонии.

Поэтому, считает В. Райх, необходимо устранить противостояние тела и духа. «Мы не хотим, чтобы естественное половое влечение клеймилось как «грех», чтобы против «чувственности» боролись как против

чего-то низменного и животного, а «преодоление плоти» возводилось в ранг нравственного принципа. Напротив, человек является для нас единым чувственно-духовным существом, духовные и телесные склонности которого имеют равное право на поощрение и заботу» [10, с. 90]. Мы же продолжаем наблюдать в обществе подавление витальных чувств. Если ранее оно осуществлялось с помощью христианских практик исповеди и покаяния, методической техникой самоанализа и самодисциплины в протестантизме, то в наши дни витальность «сушится» еще не иссякшими способами психоанализа.

Культура по традиции использует технику подавления чувственности, но человек нуждается, считают историки, социологи, культурологи и политики, скорее в раскрепощении, чем в подавлении витальной сферы чувств. Современное человечество растрчивает накопленный нашими предками опыт переживаний, вожделений и экстазов (апофеозом витальности можно, по праву, считать эпоху Возрождения), утрачивает личностные чувства, которые соединяли людей в былых обществах, заменяя непосредственность прагматизмом и виртуальностью. Но ведь именно витальность с ее, например, кульминацией у влюбленных делает людей привлекательными (Э. Фромм), «пассионарность» является необходимым условием для существования этноса (Л.Н. Гумилев), а счастье — это ощущение возрастания витальной энергии, дающее переживание полноты бытия.

Счастье, как и культура, не может быть «бестелесной силой». Эрих Фромм делает попытку отделить страсть от тела: «Самые сильные страсти и потребности человека коренятся не в его теле, а в специфике его существования» [9, с. 296]. Но в его определении счастье тоже небестелесно, поскольку оно связывается с «ощущением плодотворности своего существования... , использованием сил любви... , прикосновением к сущности действительности» и т.д. [9, с. 438]. Счастье предполагает реализацию всех телесных сил. Однако в историческом существовании человека его сущностные силы реализуются с различной полнотой и, как правило, односторонне. Между тем, именно целостно-гармоническое и безграничное развитие сущностных сил и дарований, сделавшись самоцелью, создает образ достойного человеческого существования [7].

В различные эпохи по-разному представлялась и совокупность человеческих возможностей, реализация которых необходима для обретения достойной человеческой жизни. Диапазон представлений о ее смысле, содержании и формах крайне широк: от видения жизни как кошмарного сновидения (в силу чего оправдывается жизнеотрицающая позиция, сродни, например, эскапизму или буддизму) до отрицания специфики человеческой жизни (и потому оправдывается жизнь животная, наполненная эксцессами оргиастических страстей, как, например, у Тиберия, Нерона,

Чезаре Борджиа, маркиза де Сада).

Несколько упрощая историческую картину развития европейской культуры, в ней можно выделить несколько образов («моделей» или идеалов) человеческого культурного существования: с нацеленностью на созерцание идеальных сущностей — смысловых основ чувственного миропорядка (античность); с личностно-волевой устремленностью к трансцендентному абсолюту (средневековье); с самочинной, имеющей преимущественно мирскую направленность, чувственно-эстетической активностью (Возрождение); с рассудочно-рациональной активностью (Просвещение) и др. [1]. Здесь все «культурные» модели человеческой жизни, кроме Возрожденческой, предстают с явной «победой духа над сопротивляющейся материей» (А. Бергсон).

История моделей культурного человека — это история самосознания человека, берущая свое начало с «осевого времени» (К. Ясперс) — VIII–II вв. до н.э., когда возникли духовные предпосылки человечества: Библия, Илиада, Одиссея, античная философия, эллинистическая культура, Упанишады, зороастризм, даосизм, конфуцианство. В этот период (от Гомера до ранних отцов церкви) — время начала развития городов — были заложены основы культуры [4, с. 235].

Первыми развернутыми «моделями культурного человека» Э. Савицкая предлагает считать конфуцианскую и платоновскую: длительное образование (не для всех) с усвоением полного объема теоретических и практических знаний; усвоение твердых нравственных начал; физическое развитие [11]. Последнее было отражением «телесного сознания» в античной культуре, которая по духу своему была культурой «телесной» — чувственно-материальной, которую телесность интересовала в онтологическом, гносеологическом, аксиологическом, праксиологическом аспектах, и в которой красота тела — высшая красота — понималась не только как красота физическая, а как красота человека как такового [3, с. 48–52].

Именно в античной культуре, пишет И. М. Быховская, складывается то взаимоотношение телесного и духовного в человеке, которое в наибольшей степени определяет сущность телесной культуры — «заряженность» телесного духовным — в отличие от физического развития или физического совершенствования, которые возможны и на антикультурной основе [3, с. 53]. Эта «заряженность» телесного духовным (одухотворение тела) с помощью единения мусического и гимнастического образования прослеживается, например, в афинской школе в V в. до н.э., на что указывает Ф. Арский в «Перикле»: истинному гражданину надлежало тренировать свое тело, учиться игре на флейте и лире, петь, танцевать, учить стихи для красноречия. Эта же идея одухотворения тела нашла отражение в концепции воспитания Платона (к совершенству интеллектуальному через физическое), в которой музыка и гимнастика также являются сред-

ствами воспитания души. Признание же ценности человеческого тела в гармоническом единстве с духом предписывало культивирование тела, его возвышающее развитие на основе духовного начала. Отсюда шли предписания определенного образа жизни (как, например, у пифагорейцев), идеалов, норм, имеющих отношение и к телу, и к духу [3, с. 55].

Но для понимания одухотворенности тела недостаточно, надо полагать, дидактических экспликаций. Материальная явленность, по учению П.А. Флоренского, изначально связана с Духом, ибо «Бог мыслит вещами», а это значит, что телесное существует не как рядоположенное с духовным, а внутри него. Поэтому постижение Духа возможно не только путем непосредственного созерцания ноуменов (духовное зрение), но и через распознавание ноуменов в феноменах (символическое зрение). И потому человеческая телесность как фрагмент материально-телесного мира предстает «встроенной» в целостность мира, в соотносительность всех его уровней между собой. В таком мировоззренческом контексте телесность, как и весь материальный мир, будучи связана с Духом, становится причастной к высшим ценностям, «воплощая» их в своей форме [3, с. 69].

Античный греко-римский мир выдвинул идеал мудреца, который означал целостное отношение к жизни человека с доминированием жизненно значимого знания [2, с. 259]. Идеал этой целостности мыслился еще триадно: ученый, воин и атлет (Древний Рим, II в. до н.э.), хотя в это время в эллинистическом мире на фоне позитивного отношения к телесности уже начало усиливаться скептическое отношение к телу, первые проявления которого можно отметить уже во времена архаики. С возникновением крупных империй целостность культурного человека нарушается, так как он начинает специализироваться, замыкается в кругу своих практических или научно-художественных интересов (по типу Плиния). Однако обе модели культурного человека (конфуцианская и платоновская), считает Э. Савицкая, дошли в несколько урезанном виде до XIX века, а кое-где и до начала XX века [11, с. 64].

Христианская модель культурного человека, в своей основе сложившаяся в начале второго тысячелетия, соотносилась с телеологией восхождения к абсолютному, с «идеалом целостного преображения и просветления человека, победившего свою ветхую природу» [2, с. 259]. Эта модель жива и поныне. Существенно в ней не только деление знания на истинное и неистинное, запредельное и конкретное, божественное и антибожественное, но и переоценка телесности: от наглядного увлечения развитием тела в доцерковных моделях до требования полного подчинения физического психическому [11, с. 66]. Тело ставится в жалкое положение. С помощью аскезы, воздержания и поста невольно выявляются скрытые возможности организма, пределы «экономии телесного вещества». «Плоть служит царству сатаны», — заявляет Лютер. Утрачивается культура тела, развитая

в языческой культуре.

Христианство приняло, можно сказать, программу искоренения языческого поклонения телу и радикального изменения отношения к нему, которая стала реализовываться в последующей культуре. Совершенствуя свой разум и подавляя «зов тела», говорят христиане, человек может вступить на путь добра, приближающий его к Богу. Но таков, вообще говоря, и магистральный путь развития европейской культуры [6, с. 174].

Особые «успехи» в этом направлении были в Новое время, когда нагота признается «неприличной» и неприличными считаются разговоры об отправлениях тела. Можно в этой связи порицать шлафроки, пижамы и другое платье, появившееся в XVIII веке для сокрытия наготы. Но это «сокрытие» наделяло тело статусом интимности и загадочности, а это, надо признать, не так уж плохо. Уместно вспомнить, что нагота порицалась у дохристианских народов. Две главы третьей книги Моисея «Левит» (18 и 20) содержат запреты, касающиеся наготы близких родственников. Безнравственность Хама состояла в том, что он нечаянно увидел наготу своего отца Ноя.

Есть все основания, пишет Э.А. Поздняков, рассматривать «набедренную повязку» как своего рода грань между нравственным и безнравственным. Деграция всякого общества начинается с деграции его нравственности, которая есть форма проявления биологического инстинкта сохранения человеческого общества. Поэтому декалог — десять заповедей Моисея — это «биограмматика» нравственных оснований всякого общества. Надо признать, что вера в дух оказалась более сильной (вопреки утверждению Ф. Ницше), чем вера в тело. Культура, идущая от христианства, с ее культом духовности и нравственности сохранилась до настоящего времени. От культуры же древних греков с ее культом обнаженного тела и слабым поощрением нравственности, остались одни воспоминания да несколько статуй.

Искусство Афин эпохи Перикла, до сих пор восхищающее философов и историков, было по мнению скептика Э.А. Позднякова, искусством этапа наибольшего разложения нравственности, а тем самым и культуры, периодом ее упадка и близкого конца [8, с. 311–318]. По мнению Е.В. Попова, «весь ход истории многократно подтверждал, что ослабление табуированных социальных и нравственных норм — это первый шаг к самоуничтожению „раскрепощающегося социума“» (Цит. по [8, с. 342]). Культура держится на основе системы запретов, ограничений и сдержек.

Логическим завершением «совершенной христианской модели культурного человека» предстает облик университетского учителя (которому предшествовал тип монаха учительствующих орденов и тип пастыря вообще): благочестие, устремленность к высшему знанию, минуя низшее, корпение над составлением текстов и написанием комментариев. В идеа-

ле этот культурный человек пребывал в безбрачии и в полном забвении своего физического развития [11, с. 66], утешаясь, видимо, тем, что «слабые телом способны умом» (Аристотель).

В эпоху Возрождения главное место занимает гуманистическая модель культурного человека с широким спектром интересов, с занятиями политикой. Однако широкое распространение получила и несколько «сниженная» культурная модель, вобравшая в себя традиции рыцарского и куртуазного быта, склоняющаяся к изяществу в жизни и искусстве с достаточно большим вниманием к физическим упражнениям, необходимым для укрепления тела. Культурный человек этой эпохи стремился сочетать физические и умственные занятия, утомительные дела и полноценный досуг, следование нравственным идеалам в серьезных делах и легкость и непринужденность в быту [11, с. 67]. («Животное состояние» и утонченная умственная работа, скажет позже Ф. Шиллер, должны поочередно переходить друг в друга). В эту эпоху происходит «реабилитация природы и человеческого тела, которое стало рассматриваться как равноценный с духом источник наслаждений и радостей» [6, с. 51].

Именно телесная природа человека в культуре Возрождения была основой для возвеличивания человека, признания его квинтэссенцией бытия. Однако есть и другие мнения. Так, Э.А. Поздняков, не разделяющий непомерно больших, как он считает, восторгов И. Винкельмана и И. Тена по поводу Возрождения, замечает, что если что и возрождалось, так это «тварный» дух греческого искусства, акцент на плотское, на этический индифферентизм.

Аморализм захватил не только мирскую, но церковную жизнь, о чем писали Данте, Макиавелли, Микеланджело и др. [8, с. 386]. А примат чувственной красоты в данную эпоху, видение и понимание красоты человеческой жизни и человеческого тела подвигали теистов Возрождения, даже таких, как Марсилино Фичино и Николай Кузанский, к рассуждениям о красоте природы и человека. Альбрехт Дюрер, Леон Альберти и другие возрожденческие художники, являясь знатоками всех наук, но, прежде всего, математики и анатомии, тщательно измеряют обнаженное человеческое тело, чтобы добиться наибольшей точности в живописи и скульптуре [5, с. 53–54].

Далее в Новое время вырабатывается иерархия моделей культурного человека, обусловленная как «дроблением» труда, так и сомнениями властей светских и церковных относительно необходимости культуры для всех, которая связана, как известно, с благосостоянием и досугом. Углубляющаяся дифференциация труда приводит к тому, что специалист не может уже «объять необъятное», и ему становится едва ли доступным культурное, то есть планетарное мышление. Устремленность к высотам профессионализма не заменяет устремленности к высшему.

До недавнего времени «модели культурного профессионала» приличествовало не только просвещенное внимание к собственному телу, но ей рекомендовалась и устремленность к «физическому совершенству», что заняло особое место в недавних теориях всестороннего и гармонического развития личности. Однако эти утопические по своей сути теории не проникают, как нам представляется, своим гуманитарным взором вглубь телесного, где можно видеть не только аксиологию тела с его этикой, эстетикой и семантикой, но также и онтологию тела, различные эпистемологические его аспекты, его социологию, его семиотику и др.

Названные выше гуманитарные теории как бы скользят по поверхности тела, ограничиваясь, в общем, его толкованием как инструмента воли — человеку для его социальной жизнедеятельности как волевого по своей сущности процесса всегда выгодно иметь хорошее тело. Никто не спорит с этой телесной праксиологией, но ее оказывается недостаточно, чтобы иметь смелость «мыслить в терминах правды тела» (А. Лоуэн).

Для культурного человеческого существования необходимо также почитание красоты, чистоты и порядка, которое распространяется на предметное окружение человека и на само его тело. Давно замечено, что окружающие вещи могут возвышать человека. Человеческая телесность «учится» у предметного окружения, которое действует на нее суггестивно. Ницше был уверен, что высокие колоннады, по которым мы бродим, настраивают нашу душу и наши движения на подражание тому, что мы видим — на покой и грацию, на вдохновение к благородным жестам, как это бывает в благородном обществе. Это «благородное общество» сообщает человеку особую подтянутость — алертность, которой учат актеров, актрис, манекенщиц, танцовщиц — всех, для кого важно их женское и мужское очарование, и в которой наиболее резко выступает активная энергия тела. Старые здания, одухотворенные гением и интуицией их создателей, дают человеку тепло и силу. И, как знать, может быть Петербургский балет так славен потому, что его артисты формировались на творениях Монферрана и Растрелли.

Но в человеке извечно противоречие между стремлением к упорядоченности своей жизни, приданием желаемых кондиций своему телу и дионисийским стихийным началом, усмотрением в порядке чего-то принудительного, стесняющего свободу. Это, в частности, было отличительной чертой многих русских и украинских интеллигентов. В жизни В. Серова сочеталось пренебрежение к быту с аскетической суровостью «неистового» протопопа Аввакума. «Безбытным» был Н. Гоголь, аскетичным — П. Филонов. На страстную любовь к неряшливости и беспорядку у «старого интеллигентского «российского» разгона» указывал А. С. Макаренко. Известно же, что «нецензурная», развороченная среда вносит в душу сумятицу.

Упорядочивание, придание формы предметам и видам деятельности, устранение всего лишнего, очищение от всего ненужного — все это является и атрибутами культуры, которую можно представить как самоочищение во всех смыслах (телесном и духовном). Культура — это и гигантский заслон человека от мусора, хаоса, беспорядка окружающей среды. Если допустить, пишет М. Эпштейн [12], что культура заложена в самой природе как саморазвитие некоего инстинкта, удовлетворение которого постепенно выводит человека за пределы природы, то самоочищение выступает именно тем инстинктом, который вернее всего способен работать на самозарождение культуры из природы. Это гораздо резоннее, чем приписывать культуросозидающую роль половому инстинкту (теория либидо и сублимации) или чувству голода (знаменитое Л. Фейербаха: «Der Mensch ist was isst» — «Человек есть то, что он ест»).

В инстинкте самоочищения, направленном на отделение организма (тела) от окружающей среды, заложено бесконечное повышение его упорядоченности. Человек защищает свое тело от окружающей среды одеждой, домом, городом и т.д. «Он зарывается в гигантскую толщу почти непроницаемых культурных слоев, а ту ничтожную пыль, которая все-таки доходит до него через эти слои, он уничтожает уже обычным гигиеническим способом, как и прочие живые существа» [12, с. 73]. И человеческое самосознание на духовном уровне может быть интерпретировано как очищение себя от всего внешнего до самого ядра своего истинного «Я», очищение как возвращение к самому себе в ощущении своей самости.

Физическим аналогом самосознания, возвращающего индивидуума к самому себе, может быть омовение-очищение. М. Эпштейн условно выделяет несколько этапов (фильтров) «очистительного» инстинкта. Одновременно это этапы выделения человека из природы: гигиенический, эстетический, этический, интеллектуальный, религиозный. Три последних этапа — это уже не очищение тела, а очищение от тела. Чистое и красивое тело не обеспечивает чистоты души (этика); с помощью интеллекта мыслящее существо отстраняется не только от эманации собственного природного тела, но и от эмоционально-экспрессивного «Я», восходит над собственной субъективностью. Благодаря религии человек видит свое «Я» опасным, первородно греховным, от коего исходит нечистота и что должно облагаться воздержаниями и запретами [12, с. 78–79].

Отношение к человеческому телу можно считать специфическим признаком культуры наряду с такими ее характеристиками, как отношение к власти и представление о красоте, политические доктрины и системы храмового убранства, смысл жизни и сочетание красок. Они, хотя и кажутся трудносопоставимыми, тем не менее связаны между собой, просвечивают друг сквозь друга, создавая то неповторимое, что отличает, например, «греческое чудо» от других великих культур прошлого, выра-

бывшая своя, лишь ему принадлежащую шкалу ценностей с ее «телесностью».

Возрастающее сближение, усреднение, интериоризация типов материального и культурного потребления, образов жизни, источников и содержания социальной информации как составляющих процесса формирования планетарной цивилизации, постепенное элиминирование экономических, религиозных, а возможно, и расовых различий, может вести, по-видимому, и к усреднению телесного облика *Homo planitarikus*'а.

1 Литература

- [1] *Бакрадзе А.Т.* Идеал человечности и ценность человеческой жизни // *Философская и социологическая мысль*. — 1989. — №2. — С. 18–24.
- [2] *Бердяев Н.А.* О назначении человека // *Мир философии*. — М.: Политиздат, 1991. — Ч. 2. — С. 256–262.
- [3] *Быховская И.М.* «Номо somatikos»: аксиология человеческого тела. — М.: Эдиториал УРСС, 2000.
- [4] *Крымский С.* Философские проблемы истории культуры // *Философская и социологическая мысль*. — 1995. — №5–6. — С. 235–242.
- [5] *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. — М.: Мысль, 1982.
- [6] *Марков Б.В.* Философская антропология: очерки истории и теории. — СПб.: Лань, 1997.
- [7] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. — Т. 46. — Ч. I. — С. 476.
- [8] *Поздняков Э.А.* Философия культуры. — М.: Интурреклама, 1999.
- [9] *Психоанализ и культура: Избр. труды К. Хорни и Э. Фромма*. — М.: Юрист, 1995.
- [10] *Райх В.* Сексуальная революция. — СПб. — М.: Университетская книга, АСТ, 1997.
- [11] *Савицкая Э.* Закономерности формирования «Модели культурного человека» // *Вопросы философии*. — 1990. — №5. — С. 61–79.
- [12] *Эпштейн М.* Самоочищение. Гипотеза о происхождении культуры // *Вопросы философии*. — 1997. — №5. — С. 72–79.