

О ТЕЛЕСНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ АНТРОПОЛОГИИ

И. Ю. Тихонова

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 15 мая 2016 г.

Аннотация: *в данной статье намечаются основные линии размышления над проблемой телесности в современной антропологии. Отмечается специфика понятия телесности, выражающего целостность человеческого образа, включающего социальные, культурные и биологические особенности индивида.*

Ключевые слова: *телесность, тело, идентификация, философская антропология, постмодерн.*

Abstract: *this article outlines the main lines of thoughts on the issue of corporeality in contemporary anthropology. There is a specificity of the notion of physicality that expresses the integrity of the human image, comprising social, cultural and biological features of the individual.*

Key words: *the physicality, the body, identity, philosophical anthropology, postmodern.*

Для философской антропологии на современном этапе одной из ключевых проблем является проблема телесности, осмысление которой необходимо в связи с изменением образа Я индивида и способов его идентификации. Надо отметить, что традиционно философскую антропологию интересовала проблема соотношения души и тела.

На протяжении всей истории человеческого существования отношение к телу человека менялось. Пауль Альберг в 1922 г. в своей книге «Загадка человека» [1] высказал замечательную идею о том, что основным механизмом антропогенеза как раз и стало «выключение» тела из человеческой практики. Действительно, чем цивилизованней становился человек, тем меньше он подстраивался под природу и допускал прямой контакт своего тела с окружающей средой, помещая себя в пространство искусственно созданных орудий. Это защищало его от влияния естественной среды. Спустя более полувека А. Гелен создал целостную антропологическую концепцию, в которой идеи Альберга были основополагающими. А. Гелен считал, что, будучи незавершенным как биологическое существо, не могущее полноценно и адекватно выразить себя инстинктивно, человек создает социальные институты и морально-правовые нормы для того, чтобы обезопасить себя и выжить. Однако было ли это доказательством того, что тело не является субстанционально значимым в человеческом бытии? Конечно, нет.

Однако философия в своих антропологических изысканиях нередко приходила к обратному. Начиная с античности телу человека придавалось большое значение. Вся античная философия и культура были те-

лесно ориентированы. Древние греки определяли человека термином *soma*, под которым понималось крепкое, здоровое тело, некая обобщенность, позволяющая помыслить человека в космическом целом. Играя значительную роль в образе человека в средние века и в эпоху Возрождения, тело постепенно к Новому времени отходит на второй план и окончательно забывается классической философией. Естественно, ведь главным в человеке становится разум, который нивелирует всё остальное. Единственное, чем являлось тело в традиционных обществах, это носителем определенных внешних характеристик. Тело человека выступало своеобразным выражением социального статуса, религиозной принадлежности и т.п. Однако философия XX в. начинает планомерно «вводить» тело в общую концепцию человека. Антропологи приходят к пониманию того, что тело человека нельзя считать только лишь внешней данностью, объектом. Тело – это необходимая часть человеческой субъективности. Именно в специфике своих телесных проявлений человек дан нам в этом мире, относится к себе и к Другому как самостоятельное существо. Поэтому в философскую антропологию всё прочнее входит понятие телесности, которое, будучи интегративным образованием, включает в себя и биологические особенности индивида, его существование в пространственно-временном континууме, и социальные, культурные характеристики, позволяющие целостно мыслить человека. Несомненно, образ телесности зависит от конкретной социокультурной ситуации, в которую погружен человек. Но именно от этого образа зависит, какова граница между культурной и природной компонентами в каждом индивиде, что легитимировано, а что табуировано в его физических и духовных проявлениях.

Большой вклад в понимание телесности в философской антропологии внес М. Шелер. В своих трудах (в частности, в «Положении человека в космосе») он стремился дать «новый опыт философской антропологии» [2, с. 32] и описать положение человека, которое будет несравнимо с положением, занимаемым каким-либо родом живых существ. Раскрыть сущность этого положения, по мнению Шелера, возможно только тогда, когда мы исследуем целостного человека, в единстве его телесных и духовных проявлений, а для этого рассмотрим строение биопсихического мира и исследуем ступени психических способностей. Исходная установка Шелеровского понимания человека базируется на критичном отношении к разделению человеческой природы на субстанции, что было, например, осуществлено в философии Декарта. Ориентация на разум, характерная для классической философии, также является неправомерной для выработки целостного понимания человека, так как в большей степени унифицирует его. В попытке преодолеть недостатки прежних учений Шелер исходит из тождества физиологических и психологических процессов, которые, по его мнению, являются двумя сторонами одного и того же жизненного процесса. Выявление ступеней психического Шелер начинает с того, что постулирует совпадение границ психического и живого в целом. Первая ступень представлена душой, которая обра-

зована бессознательным чувственным порывом. В таком «экстатическом порыве» [2, с. 36] еще не разделены чувства и влечения, а потому на этой ступени образуется вегетативное (растительное) направление жизни, специфической особенностью которого является направленность порыва вовне. У растений отсутствует обращенность на самое себя и осознание своего состояния. Несмотря на то что эта ступень является исходной, она представлена и в человеке. За любым, даже самым простым ощущением, у человека всегда стоит чувственный порыв. Человек вообще является соединением всех сущностных ступеней бытия, а чувственный порыв играет в его жизни основополагающую роль. Он является единством всех влечений человека, вследствие чего само обладание реальностью возможно только в аспекте существования этого порыва.

Второй ступенью жизни является инстинкт, который в более общем плане представляет собой способность живого изменять поведение при изменении составных частей этого мира.

Инстинкт обуславливает, по мнению Шелера, два различных способа поведения: привычное и разумное.

Привычное поведение философ называет ассоциативной памятью, которая является третьей ступенью живого. Ассоциативная память есть у всех, кто меняет свое поведение в зависимости от условий жизни. И здесь важно учитывать наличие такого феномена, как традиция, которая позволяет особи определять свое поведение прошлым опытом предков. Традиция свойственна как животному, так и человеку, однако у последнего она частично нивелирована в связи с необходимостью опоры на индивидуально пережитый опыт, который во многом притупляет ориентацию на традиционные правила поведения.

Четвертой ступенью является разумное поведение, которое реализуется уже не просто в не типичных для индивида ситуациях, но и требует учета последствий и изменившихся условий в новом опыте. По мнению Шелера, «разумное (intelligent) поведение мы тоже сначала можем определить безотносительно к психическим процессам. Живое существо ведет себя разумно, если оно без пробных попыток или всякий раз прибавляющихся новых проб осуществляет смысловое – «умное» либо же хотя и не достигающее цели, но явно стремящееся к ней, т.е. «глупое» – поведение по отношению к новым ситуациям, не типичным ни для вида, ни для индивида, и притом внезапно, и прежде всего независимо от числа предпринятых до того попыток решить задачу, определенную влечением» [2, с. 48].

У животного действия и реакции на раздражители исходят из физиологической определенности его нервной системы. Окружающий мир четко соответствует физиологии животного. Жизнь животного полностью определяется границами окружающего мира, тогда как поведение человека распространяется на весь предметный мир. Однако животное не владеет собой в том смысле, что не может осознавать свои поступки, тогда как у человека появляется самосознание или «самососредоточение». Оно свойственно только человеку и представляет собой способность осмысле-

ния окружающего мира и осознания себя центром духовных актов. Человек всегда стремится преодолеть наличную ситуацию и направить свою энергию в духовную деятельность. «Сосредоточение, самосознание, способность и возможность опредмечивания изначального сопротивления влечению образуют, таким образом, одну *единственную неразрывную структуру*, которая как таковая свойственна лишь человеку. Вместе с этим самосознанием, этим *новым* отклонением и центрированием человеческого существования, возможными благодаря духу, дан тотчас же и *второй* сущностный признак человека: человек способен не только распространить окружающий мир в измерение «*мирового*» бытия и сделать сопротивления предметными, но также, и это самое примечательное, вновь *опредметить собственное физиологическое и психическое состояние* и даже каждое отдельное психическое переживание. Лишь поэтому он может также свободно отвергнуть жизнь» [2, с. 57]. В ходе истории постепенно изменяется соотношение высших и низших форм бытия. Изначально «низшее является мощным, высшее – бессильным. Каждая более высокая форма бытия бессильна относительно более низшей, и осуществляется не собственными силами, а силами низшей формы. Жизненный процесс есть оформленный в себе временной процесс, имеющий собственную структуру, но осуществляется он исключительно материалом и силами неорганического мира. И в совершенно аналогичном отношении к жизни находится дух. <...> Поток деятельных сил, который один только способен полагать тут-бытие и случайное так-бытие, течет в мире, где мы обитаем, не сверху вниз, но снизу вверх. С самой гордой независимостью стоит неорганический мир с его закономерностями – лишь в немногих точках он содержит нечто вроде “живого”. С гордой независимостью противостоят человеку растение и Животное, причем животное гораздо больше зависит от существования растения, чем наоборот. Животная ориентация жизни означает отнюдь не только достижение, но и потерю сравнительно с растительной ориентацией, ибо у нее больше нет того непосредственного сообщения с неорганическим, которое есть у растения благодаря его способу питания. Аналогичным образом в такой же независимости по отношению к высшим формам человеческого существования выступает в истории масса как таковая с закономерностью ее движения. Кратковременны и редки периоды расцвета культуры в человеческой истории. Кратковременно и редко прекрасное с его хрупкостью и уязвимостью» [2, с. 73].

Сущностью человека Шелер считает дух и жизненный порыв. При том, что разум и дух стоят гораздо выше биологических характеристик в ряду свойств, характерных всему живому, тем не менее они не могут существовать изолированно от низших ступеней психического.

Говоря о развитии человека, Шелер не перестает настаивать на необходимости гармоничного сочетания в человеке духа и жизненного порыва. По мнению философа, должно наступить равновесие этих сил в человеке, которое начиная с эпохи раннего христианства и далее на всем протяжении человеческой истории (еще более закрепленное протестант-

ской моралью) было изгнано установкой на аскетизм. Человек обладает в высшей степени пластичностью, а потому неправомерно его ограничивать рамками духовного или природного бытия.

Интересны попытки реабилитации телесности у представителей психоаналитической традиции. Основатель психосоматической психологии Ф. Александер утверждал прямую зависимость соматических заболеваний от психических конфликтов, доказывая это тем интересным фактом, что первые врачеватели (шаманы и колдуны) пытались лечить тело человека посредством воздействия на его душу. З. Фрейд поставил процесс идентификации в зависимость от телесных проявлений вследствие утверждения души и тела как субстанциальных основ человеческой личности. Последователи Фрейда, в частности А. Адлер, критиковавшие Фрейда за излишнее биологизаторство, пытались обнаружить особенности личности посредством выявления различных дефектов в биологическом строении индивида. Такие дефекты, стимулирующие развитие чувства неполноценности, требуют от человека определенного рода компенсаций, которые и определяют во многом специфику личности.

Все эти примеры, несомненно, лишний раз подчеркивают необходимость целостного взгляда на человеческую самость, что нашло выражение в современной культуре, ставшей поистине телесно-ориентированной.

Действительно, к концу XX в. человек всё больше пытается выразить себя посредством своих телесных характеристик, придавая телу характер первичной субстанции, упрочивающей его существование.

Почему это происходит? Во-первых, в результате общего процесса делегитимации ставятся под сомнение традиционно существовавшие ограничения на трансформацию телесности. Кроме того, в ситуации всеобщего означивания большое значение приобретает процесс социализации тела – его включение в контекст личностной идентификации. Ориентация на телесность в культуре постмодерна становится, с одной стороны, стремлением спастись от всеобщей цитируемости, неуловимости и симуляции. С другой стороны, визуальная ориентация культуры, установка на потребительство приводят к тому, что тело также превращается в симулякр. Нивелирование четких критериев определения пола, возраста, способность изменять физические характеристики по своему усмотрению способствуют тому, что человек и на уровне физическом превращается в текст, который требует интерпретации и расшифровки. Тело человека становится некой визиткой, представляющим человека ярлыком и в целом переходит на уровень знака, подлежащего раскодированию.

Знаковый характер приобретают также чувства и переживания. Всё это свидетельствует об элиминации реальности, которая уступает место виртуальному, симулирующему всякую чувственность. В целом для современного этапа развития общества характерна соматизация человека, выражающаяся в том, что тело становится одним из важнейших атрибутов для самовыражения человека. Именно поэтому для философской антропологии важным становится, во-первых, установление соотношения между человеческими желаниями и разумом. Ведь современное обще-

ство, нивелируя границы и запреты, предполагает достаточно высокую степень свободы для индивида в реализации его желаний, что порождает необходимость в новой системе легитимации. Во-вторых, определение понятия «нормы» человека с точки зрения биосоциальных и культурных элементов его телесности, необходимое для установления пределов вмешательства науки, и в частности медицины, в жизнедеятельность человека. В-третьих, раскрытие символического статуса тела. На сегодняшний день можно говорить о том, что первичные телесные процессы почти полностью трансформированы во вторичные, знаковые. Естественно, человек не может перестать реализовывать себя как биологическое существо, но свои физические потребности он символически оформляет и придает им определенную знаковую форму в контексте определенного стиля поведения. Именно поэтому такое распространение в обществе приобретает дизайн. Представляя собой эстетическое конструирование мира, дизайн направлен на изменение среды обитания человека и способов его самовыражения. Он позволяет расширить возможности существования человека за счет приспособления процесса потребления к индивидуальным особенностям человека. В-четвертых, выявление особенностей функционирования тела как товара в обществе потребления. В таком обществе тело, изначально данное человеку, представляет собой абсолютно аморфную и безличную структуру («тело без органов»), которая с необходимостью должна наполняться новым содержанием для собственного развития и увеличения ценности.

Литература

1. Шелер М. Положение человека в Космосе / М. Шелер // Проблема человека в западной философии. – М. : Прогресс, 1988. – 552 с.
2. Alsberg J. In Quest of man. A biological approach to the problem of man's place in nature / J. Alsberg, M. Dodd. – Mode of access: <http://ru.bookzz.org/book/2275790/80a340> (дата обращения: 17.04.16).

Воронежский государственный университет

Тихонова И. Ю., кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания

Тел.: 8-960-123-83-42

Voronezh State University

Tikhonova I. Yu., Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Ontology and Theory of Knowledge Department

Tel.: 8-960-123-83-42