Humanitas

Тема «живого тела» в истории философии

Материалы научной конференции

Humanitas

Тема «живого тела» в истории философии

Humanitas

Серия основана в 1999 г.

В подготовке серии принимали участие ведущие специалисты
Центра гуманитарных научно-информационных исследований
Института научной информации по общественным наукам,
Института философии
Российской академии наук

Российская академия наук
Институт философии
Институт научной информации по общественным наукам

Тема «живого тела» в истории философии

Центр гуманитарных инициатив
Москва–Санкт-Петербург
2016

УДК 60
ББК 130
Т 32

Главный редактор и автор проекта «Humanitas» С.Я. Левит
Заместитель главного редактора И.А. Осиновская

Редакционная коллегия серии:
Л.В. Скворцов (председатель), Е.Н. Балашова, П.П. Гайденко, И.Л. Галинская, В.Д. Губин, Б.Л. Губман, П.С. Гуревич, А.Л. Доброхотов, Г.И. Зверева, А.Н. Кожановский, И.В. Кондаков, М.П. Крыжановская, Л.А. Микешина, Ю.С. Пивоваров, И.И. Ремезова, А.К. Сорокин, П.В. Соснов

Редакционный совет тома: И.И. Блауберг, А.А. Чикин
Отв. редактор И.И. Блауберг

Рецензенты:
доктор философских наук Б.Л. Губман,
доктор политических наук М.М. Федорова

Серийное оформление: П.П. Ефремов

Т 32 **Тема «живого тела» в истории философии:** Материалы научной конференции (Институт философии РАН, май 2015 г.). М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 288 с. (Серия «Humanitas»).

ISBN 978-5-98712-648-6

Исследуя проблему телесности в историко-философском ракурсе от древности до современности, авторы сборника раскрывают многие ее аспекты и разнообразие решений, предлагавшихся мыслителями Запада и Востока. Выявляются некоторые параллели между представлениями о телесности, сформировавшимися в Античности, раннем Средневековье, в Новое время и современной философии, что позволяет толковать соответствующие теории как часть долгой, живой традиции, содержащей значительный эвристический потенциал. Сложные взаимоотношения душевного и телесного; дуализм и поиски его преодоления; оппозиция тела и плоти; феноменальное тело и тело абсолютное – таковы лишь некоторые темы, освещаемые в данном издании. В приложении помещен перевод работы католического философа и теолога XVII в. Томаса Комптона Карлтона «О теле и духе».

В оформлении книги использованы
фрагменты скульптуры «Давид» Микеланджело Буонарроти

УДК 60
ББК 130

ISBN 978-5-98712-648-6

© С.Я. Левит, составление серии, 2016
© Коллектив авторов, 2016
© Центр гуманитарных инициатив, 2016

Предисловие

В новейшей философии «тело» – одно из наиболее обсуждаемых понятий. Термин «телесность» сегодня объединяет исследования в самых различных дисциплинах. С одной стороны, это философские исследования по онтологии и теории познания, в области социологии и культурологии, с другой – рассуждения о будущем биологии и медицины, проблемы политики, практические решения в робототехнике, нейрологии и когнитивной науке. «Телесность» служит мостом между гуманитарным и естественно-научным знанием.

Но история философии убеждает нас в том, что в свете проблемы телесности гуманитарное и естественно-научное знание никогда и не расходились. И напротив, пребывали в постоянном диалоге. Философские проблемы воплощения и телесности возникали на стыке медицины и философии, естественно-научного и гуманитарного знания, чему можно найти достаточно примеров[1]. Так, римский врач и философ Гален, связавший теорию четырех жидкостей в организме и четырех элементов в природе с четырьмя человеческими характерами, в ходе исследования организма человека и животных сделал выводы о локализации душевных способностей в частях тела, а одной из центральных идей «Книги исцеления» арабского врача и философа Авиценны можно считать мысленный эксперимент о сотворенном в воздухе человеке, который с необходимостью знает о собственном существовании, не имея представления о собственном теле.

---

[1] Немецкий философ-феноменолог Б. Вальденфельс предлагает в этой связи обратить внимание на исследование, затрагивающее историю медицины: *Schipperges H.* Kosmos. Anthropos. Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes. Stuttgart, 1981. См.: *Waldenfels B.* Das leibliche Selbst Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes. Frankfurt am Main, 2000.

Гален считал, что хороший врач должен быть философом. «Хороший философ должен быть врачом», – дополняют его философствующие врачи XVIII века[1]. Этот принцип стоит у истоков философской антропологии[2] и открытия проблемы телесности[3] в современности. В веке XIX, опираясь на достижения медицины, на кантовскую метафизическую программу и даже на мудрость Древней Индии, немецкий философ Артур Шопенгауэр дал утвердительный ответ на вопрос о возможности основанного на телесности построения целостной философской системы, от метафизики до эстетики. Его представления о теле формировались в условиях спора механистических и виталистских идей и стали результатом стремления к углублению познания «внутренней сущности мира, проявления которой суть вещи в природе», что «открыло бы нам, как в механическом (закономерном), так и в мнимо преднамеренном действии природы, один и тот же конечный принцип»[4].

Учение Шопенгауэра обобщает размышления десятков специалистов в области медицины, естественных наук и философии. В этом немецкого мыслителя можно сравнить с французским феноменологом Морисом Мерло-Понти. Ориентировавшийся в немецком идеализме скорее на Фридриха Шеллинга[5], Мерло-Понти, как и Шопенгауэр, пытается найти альтернативу и механицизму, и витализму. Этот вывод мы можем сделать уже по первой его книге «Структура поведения» (1942). Как ранее Шопенгауэр, французский философ широко использует достижения современного ему естественно-научного знания.

Появление проблемы телесности в феноменологии Э. Гуссерля также связано с весьма непростой ситуацией взаимодействия и соперничества психологии и философии. Изначально относя живое тело ко всему тому, что должно быть отброшено в

[1] См.: *Pegatzky S.* Das poröse Ich: Leiblichkeit und Ästhetik von Arthur Schopenhauer bis Thomas Mann. Würzburg, 2002. S. 34f.

[2] Благодаря взаимодействию медицины и метафизики в XVIII веке. См.: *Харитонова А.М.* Становление антропологии в XVIII веке // Историко-философский ежегодник'2011. М., 2012, а также ее статью в настоящем сборнике.

[3] См.: *Jeske M., Koßler M.* (Hg.) Philosophie des Leibes. Die Anfänge bei Schopenhauer und Feuerbach. Würzburg, 2012.

[4] А. Шопенгауэр называет сказанное «превосходным замечанием Канта». См.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Том первый // *Шопенгауэр А.* Соч.: в 6 т. Т. 1. М., 1999. С. 450.

[5] *Мерло-Понти М.* Знаки. М., 2001. С. 204.

феноменологической редукции, немецкий философ в попытках построения собственной модели понимания другого человека опровергает традиционную и вошедшую в психологическую науку идею сочувствия, основанного на аналогии собственного и чужого тела, а также новую на то время теорию вчувствования или эмпатии – вкладывания собственных чувств в чужое тело. При этом Гуссерль вырабатывает особое для феноменологии понимание телесности.

Научные публикации последних десятилетий показывают, что естественные науки вновь дают стимул для постановки философских проблем. Благодатную почву не только для сотрудничества, но и для столкновений между дисциплинами в наше время предоставляют медицина и психология. Так, тема «улучшения человека» выросла из обсуждения рисков применения генных технологий в биологии и медицине, а затем в связи с научно-техническим развитием и возникновением идеи конвергенции технологий приобрела новый междисциплинарный масштаб и на волне популярности обросла доксами и догмами, имеющими свою собственную, порой собранную из лоскутов философской мысли, историю[1]. Проблему телесности может постигнуть та же участь. Современные дискуссии возрождают споры об определении «природы», «тела», «человека», требуя уточнения центральных философских понятий[2].

Мы живем в эпоху поразительных достижений «тела». Продление жизни, достижения в борьбе с болезнями, здоровые тела, которые быстрее, выше и сильнее, чем сто-двести лет назад. Рост количественных телесных показателей очевиден. Этот рост не отменяет того, что время довлеет над человеком. Окружение пытается превратить его в машину, срочно переходящую от одного состояния к другому. Современные исследователи говорят о создании искусственного человека как задаче будущего, но искусственный человек уже давно среди нас и всегда был там, где целостность организма заменена организацией, где организация разума превратилась в технизацию разума и шаблонность мышления, а организация

[1] Историю и другие аспекты дискуссий об «улучшении человека» см.: *Coenen C., Gammel S., Reinhard H., Woyke A.* (Hg.) Die Debatte über «Human Enhancement». Bielefeld, 2010.

[2] В этой связи некоторые исследователи подчеркивают важность понятия живого тела для биоэтики. См.: *Brenner A.* Den Leib zur Sprache bringen. Würzburg, 2006.

тела – в автоматичность поведения. Вопрос о качестве живого тела должен снова быть поднят. Сделать это может лишь каждый конкретный человек, поскольку живое тело есть нечто глубоко личное – не зря, например, Габриэль Марсель называл его le corps propre (тело собственное) – и поскольку именно конкретный человек решает, хочет ли он жизни любой ценой, даже путем превращения тела в объект в полном смысле (в том числе как нечто, не могущее изъявить волю о продолжении жизни).

Ясно, что проблема телесности означает нечто иное, чем могло бы быть в обыденном языке, и речь не о том, что тело мешает человеку, но мы все же хотим сказать: «необходимо, чтобы телесность перестала быть проблемой». И наше время также полно качественных достижений в области телесного. Мы можем этого не замечать, но жизнь все меньше становится выживанием – телом живым может быть человек с ограниченными возможностями. Да и человек практически здоровый обладает свободой движения, которой не было у наших предков. Конечно, тело всегда было живым, но теперь оно действительно ожило и ожило в массе, поскольку были найдены пути к тому, чтобы оно перестало сковывать, а было гарантом свободы.

В самых разных областях знания исследователи развивают гуманитарные подходы, отражающие общее стремление к объединению исследователя и испытуемого, врача и пациента в своего рода партнерство, ищущее выхода из патологического состояния – когда человек стремится познать себя, но не обладает необходимой для этого телесной свободой и поставлен в определенные телесные рамки, обусловленные этим стремлением. Обзор работ современных авторов, обращающихся из своих областей к феномену телесности с философской точки зрения, показывает: наибольший интерес для них представляет феноменологическое его осмысление, а именно такое, которое представлено в работах Мерло-Понти, а также в тех малоизвестных и еще недостаточно изученных работах Гуссерля, на которые мог опираться французский философ. В фокусе этого интереса находится особое тело, обозначенное труднопереводимым (если вообще переводимым) немецким словом Leib – «живое тело».

На междисциплинарном уровне о телесности заговаривают в начале 90-х годов прошлого века, в том числе в России, где в 1991 г. выходит сборник «Телесность человека: междисципли-

нарные исследования»[1]. В последующем тема не теряет популярности, и о современном состоянии разработки проблемы говорят такие вышедшие за последние десять-двадцать лет совместные труды и сборники, как «Живое и объективное тело» И. Кюхенхоффа и К. Вигерлинга[2], «Воплощение и понимание: феноменологические и когнитивистские концепции» Н. Депраз и Ш. Галлахера[3], «Дискурс, тело и идентичность» под редакцией Дж. Коуплэнд и Р. Гвина[4] или «Концепции воплощения: на стыке природы и культуры» под редакцией Г. Вайсса и Х.Ф. Хабер[5], рассматривающие вопросы телесности в диалоге философии с естественными и гуманитарными науками. Популяризации и разработке отдельных аспектов темы способствуют исследования таких авторов, как Д. Велтон (классическое и современное понимание тела), С. Керн (культурная история тела), Дж. О'Нейл (проблемы социологии тела), Г. Плюгге (педагогика и антропология), Ю. Зеевальд (педагогика), П. Шильдер (психология и культурология), Р. Скотт (история тела как собственности), Д. Тимерсма (понятие телесной схемы), Ш. Пегацки (эстетика тела), А. Бреннер (тело в биоэтике).

В чем особенность постановки проблемы телесности в феноменологии, психоанализе, философской антропологии и других направлениях современной мысли? Что нового дает понятие живого тела, разработанное феноменологией? Было ли «живое тело» открыто современностью, или оно издавна присутствовало в истории философии? Не модернизируем ли мы учения прежних эпох, говоря о живом теле у древних греков или в Новое время? На прошедшую весной 2015 года в Институте философии РАН конференцию «"Живое тело" в истории философии», материалы которой публикуются в настоящей книге, мы приглашали всех заинтересованных в творческом историко-философском исследовании этой проблематики.

С одной стороны, нам и нашим гостям на конференции пришлось постоянно «оживлять» тело. Философские тради-

---

[1] *Николаева В.В., Тищенко П.Д.* (ред.) Телесность человека: междисциплинарные исследования. М., 1991.

[2] *Küchenhoff J., Wiegerling K.* Leib und Korper. Philosophie und Psychologie im Dialog. Bd. 5. Göttingen, 2008.

[3] *Depraz N., Gallagher S.* Embodiment and awareness: perspectives from phenomenology and cognitive science. Torun, 2003.

[4] *Coupland J., Gwyn R.* (Eds.) Discourse, the body, and identity. N. Y., 2003.

[5] *Weiss G.; Haber H.F.* (Eds.) Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture. N. Y., 1999.

ции, философский язык накладывают определенные ограничения, и любой разговор о телесности рискует перейти к проблеме психофизического дуализма. Сказав «живое», «собственное», «субъективное», мы никак не меняем «тела», которое будто просит противопоставления «душе». За всеми этими терминологическими трудностями, правда, надо постараться расслышать разговор именно о том теле, которое этот дуализм преодолевает. Ведь, с другой стороны, мы увидели удивительные параллели, которые позволяют говорить о различных традициях понимания телесности, призывают нас снова и снова открывать работы античных и средневековых авторов. Мы увидели, что «живое тело», конечно, оформилось в философском языке не внезапно именно к XX столетию и именно в феноменологии. Стоит серьезно взглянуть на историю человеческой мысли, как, впрочем, поступает и сама современная феноменология[1], и «живое тело» будет найдено там, например, в «плоти», о которой идет речь у христианских мыслителей.

А.А. Чикин

[1] См.: *Henry M.* Incarnation. Une philosophie de la chair. P., 2000.

В.В. Петров

Индивид и его телесность в истории европейской философии

Дано мне тело – что мне делать с ним,
Таким единым и таким моим?
Осип Мандельштам, 1909

Не была ли до сих пор философия,
по большому счету, лишь толкованием тела
и превратным пониманием тела?
Фридрих Ницше. Веселая наука, 1882[1]

В этой работе я хочу обозначить несколько линий в истории представлений европейской философии о теле индивида. В зависимости от контекста, фокуса рассуждения, эпохи такое тело именовалось «естественным», «живым», «органическим», «феноменальным», «симво-

[1] Авторы переводов указаны в цитируемых изданиях (изменения, внесенные в переводы, не оговариваются). При отсутствии указаний на издание – переводы выполнены нами.

Ср. *Ницше Ф.* Веселая наука // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 3. М., 2014. С. 318: «За высочайшими суждениями ценности, которыми доныне была ведома история мысли, таятся недоразумения телесного сложения, как со стороны отдельных лиц, так и со стороны сословий и целых рас. Позволительно рассматривать все эти отважные сумасбродства метафизики, в особенности ее ответы на вопрос о ценности бытия, как симптомы определенных телесных состояний, и ежели подобные мироутверждения или мироотрицания, в научном смысле, все до одного не содержат и крупицы смысла, то они все же дают историку и психологу тем более ценные указания в качестве симптомов, как уже сказано, тела, его удачливости и неудачливости, его избытка, мощности, самообладания в объеме истории или, напротив, его заторможенности, усталости, истощенности, предчувствия конца, его воли к концу. Я все еще жду, что когда-нибудь появится философский врач в исключительном смысле слова – способный проследить проблему общего здоровья народа, эпохи, расы, человечества, – врач, обладающий мужеством обострить до крайности мое подозрение и рискнуть на следующее положение: во всяком философствовании дело шло доныне вовсе не об “истине”, а о чем-то другом, скажем о здоровье, будущности, росте, силе, жизни».

лическим», «манифестирующим». Тело при этом понимается как некая экстериоризирующая проекция мыслящего и чувствующего агента, центра действия, который, в зависимости от обстоятельств, именуется «душой», «я», «самостью», «личным началом». В самом первом приближении речь идет о том, что нечто живое, разумное и при этом конечное во времени и пространстве *имеет*, *находит для себя* или даже *создает себе* орудие действия или среду обитания, которая является его пространственным или внепространственным вместилищем, областью присутствия, обиталищем, в котором действующее нечто присутствует как хозяин и которое манифестирует его другим субъектам, дает ему идентичность.

Не вдаваясь в специальное обсуждение отдельных теорий отдельных мыслителей, я хотел бы прочертить некоторые традиции, наметить параллели между представлениями о телесности в Античности и в современной философии, а также дать очерк нескольких типов подхода к пониманию тела и телесности у древних и новых авторов.

При этом задачей является не столько анализ определенного текста или концепции, сколько попытка увязать вместе философские, научные или художественные традиции, которые обычно рассматриваются изолированно.

1. Индивидуальная идентичность. Современная философия телесности подчас забывает, что многие парадоксы и проблемы, попавшие в фокус ее внимания, уже обсуждались в прошлом. Сказанное в полной мере относится к вопросам индивидуальной идентичности, ее распознавания, сохранения и пр. Рассмотрим характерный пример из философской художественной литературы – диалог между Алисой и Гусенем (*Caterpillar*) у Льюиса Кэрролла:

– Кто *ты* такая? – спросил Гусень...

– Сейчас уже, право, не знаю, сударь, – отвечала Алиса робко. – Я знаю, кем я *была* сегодня утром, когда проснулась, но с тех пор я уже несколько раз менялась.

– Что ты хочешь этим сказать? – строго спросил Гусень. – Ты сама *себя* понимаешь? (Explain yourself!)

– Как раз *себя* я понять не могу (I can't explain *myself*), – отвечала Алиса. – Поскольку, как видите, я не в *себе* (because I'm not myself, you see)...

– Я этого не вижу, – сказал Гусень.

– Вряд ли я могу выражаться яснее, – вежливо сказала Алиса. – Начать с того, что я и сама запуталась. Когда меняешься в размере по нескольку раз на день – это сбивает с толку (being so many different sizes in a day is very confusing).

– Отнюдь, – отвечал Гусень.

– Возможно, вам пока это не представляется сложным, – пояснила Алиса. – Но когда придется превращаться в кокон (а, как известно, этого не избежать), а после еще и в бабочку, думаю, вы будете ощущать себя странно (queer).

– Нисколько! – парировал Гусень.

– Что ж, возможно, *ваши* ощущения будут другими (*your* feelings may be different), – проговорила Алиса. – Я только знаю, что *мне* это было бы странно.

– Тебе! – повторил Гусень с презрением. – А кто *ты* такая?[1]

В шутливой форме Кэрролл очерчивает реальную философскую проблему: поскольку Алиса дважды менялась в росте, она испытывает кризис идентичности, не вполне представляя, в какой степени можно говорить о сохранении своей самости, о том, в какой мере она продолжает оставаться собой. В Новое время, но прежде Кэрролла, о парадоксах идентичности рассуждал Лейбниц, упоминавший в этой связи и метаморфозы гусеницы[2]. Однако то, о чем толкуют Алиса и Гусень, обсуждалось уже на заре греческой философии и при этом также в рамках художественного сочинения. Эпихарм (ок. 540–450 до н.э.), которого традиция считает учеником пифагорейцев и изобретателем комедии[3], поставил вопрос: «Человек, который меняется день ото дня, остается тем же или он всякий раз иной?» Если он изменился, значит, тот, кто взял в долг вчера, сегодня должником уже не является, ибо стал иным, а тот, кого пригласили на обед вчера, сегодня уже незваный гость. Вопросы, которые Эпихарм формулирует в эксцентричной форме, были реакцией на учения

[1] *Carroll L.* Alice's Adventures in Wonderland and Through the Looking-Glass. L., 1998. P. 40–41.

[2] Ср.: *Лейбниц Г.В.* Новые опыты о человеческом разумении II, гл. 27 (О тождестве и различии), § 29. С. 248: «Спор о том, остается ли человек тем же самым... зависит от того, что понимают под человеком: только ли разумный дух, или только тело так называемой человеческой формы, или, наконец, дух, соединенный с таким телом... Третий случай имеет сходство с тем, как одно и то же животное бывает то гусеницей, то шелковичным червем, то бабочкой».

[3] *Epicharmus.* fr. 170 Kaibel. См.: *Бирюков Д.С.* Стоики и принцип идентичности индивида // *Плутарх.* Сочинения. СПб., 2008. С. 351–381.

современной ему философии и, в свою очередь, повлияли на последующих мыслителей. Говорили, что даже Платон позаимствовал большую часть своих теорий у Эпихарма, включая учение о неизменных идеях и вечно текущем чувственном сущем[1]. В самом деле, рассуждая на эту тему в «Теэтете», Платон ссылается на мудрецов – Протагора, Гераклита, Эмпедокла – и поэтов – Эпихарма и Гомера (см. ниже)[2].

Стоики развили парадокс Эпихарма в рассуждение о росте (περὶ αὐξήσεως λόγος)[3]. Плутарх (ок. 47 – ок. 127) излагает его в контексте пересказа стоического учения о категориях и индивидуально окачествованном (τὸ ἰδίως ποιόν)[4]. При этом Плутарх ссылается на стоика Хрисиппа[5] (который посвятил рассуждению о растущем целую книгу) и на полемизировавших со стоиками представителей скептической Академии, которых тогда именовали «софистами». Последние настаивали на том, что растущее всегда становится чем-то иным, и впоследствии их взгляды критиковали тот же Плутарх и неизвестный автор комментария к «Теэтету» Платона. Плутарх приводит в пример корабль Тесея, который долгое время берегли в Афинах. Сгнившие части постепенно заменялись новыми, так что со временем подлинных уже не сохранилось. Остался ли корабль тем же самым?[6] Согласно Плутарху, этот случай является хорошей иллюстрацией для «рассуждения о растущем». В другом месте он пишет, что абсурдно считать, будто человек в юном, зрелом и пожилом возрасте – это несколько разных людей. Это напоминает, замечает Плутарх, изложение Эпихарма, под влиянием которого рас-

[1] *Diogenes Laertius.* Vitae philosophorum III, 9–17.

[2] *Plato.* Theaetetus 152de. Cp. *Heraclitus.* Fr. 22 B 91 Diels-Kranz.

[3] *Plutarch.* De sera numinis vindicta 559B. У самого Плутарха была работа «О том, что мы не остаемся теми же самыми, поскольку сущность вечно текуча» (Περὶ τοῦ μὴ τοὺς αὐτοὺς διαμένειν ἡμᾶς, ἀεὶ τῆς οὐσίας ῥεούσης).

[4] *Plutarch.* De communibus notitiis adversus Stoicos 44, 1083 A 6 – 1084 A 3.

[5] *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 762. P. 214, 20-24. Возможно, речь идет о сочинении Хрисиппа περὶ αὐξανομένου (SVF II, p. 131, 6–8).

[6] *Plutarch.* Vita Thesei 23: «Тридцативесельное судно, на котором Тесей с подростками вышел в плаванье и благополучно вернулся, афиняне хранили вплоть до времен Деметрия Фалерского, убирая старые доски по мере того, как они ветшали, и ставя на их место другие, крепкие, так что корабль этот сделался у философов примером (παράδειγμα) для споров относительно растущего логоса (αὐξόμενον λόγον): одни утверждали, что он остается тем же (τὸ αὐτὸ διαμένοι), другие – что не остается» / Пер. С.П. Маркиша. Cf. *Anon.* In Plat. Theaet. 70.5–7: τὸν [περ]ὶ τοῦ αὐξομένου [λ]όγον; *Plutarch.* Comm. not. 1083A: ὁ περὶ αὐξήσεως λόγος.

суждение о растущем (ὁ αὐξόμενος λόγος) появилось у софистов (т.е. академиков). В самом деле, замечает Плутарх: взрослея и старея, мы претерпеваем большие изменения. Если близкий или приятель не встречал нас какое-то время, ему будет непросто признать наш облик (μορφήν), а изменения в характере (τῶν ἠθῶν μεταβολαί) могут быть непредсказуемыми даже для тех, кто находится с нами рядом постоянно. И все-таки человек считается единым (εἷς) от рождения до смерти.

Схожие проблемы обсуждались и в аристотелизме. Сам Аристотель, который не занимался специально проблемой идентичности и идентификации, тем не менее обсуждает ряд близких вопросов[1]. В частности, он исследует, что именно в живом и растущем теле пребывает постоянным, хотя и меняющимся, и от чего зависит его идентичность – от формы (внутриматериального эйдоса) или материи. Этому посвящена глава «О росте» (Περὶ αὐξήσεως) трактата «О возникновении и уничтожении»[2]. Аристотель полагал, что, хотя внутриматериальный эйдос живого тела и меняется количественно (то возрастая, то уменьшаясь), – совсем как Алиса в Зазеркалье, – количественные изменения не приводят к изменениям в качестве, а потому можно говорить о сохранении идентичности именно по эйдосу, который сохраняет свою узнаваемость, но не по вечно текучей материи тела. Позже эти положения Аристотеля стали отправной точкой при обсуждении соответствующей проблематики у его комментаторов (Александр Афродисийский, Иоанн Филопон), у неоплатоников (Симпликий) и даже у христианских богословов, которые в терминах, предложенных Аристотелем, спорили о том, в какой мере тело воскресших людей будет тем же, а в какой – иным (Ориген, Мефодий Олимпийский)[3]. У поздних авторов (Симпликий) рассуждения о растущем и обсуждение проблем идентичности сли-

[1] Ср.: *Anscombe E.* The principle of individuation // Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes. Vol. 27. Berkeley and Modern Problems. 1953. P. 83–96; *Lloyd A.C.* Aristotle and the Principle of Individuation // Mind. 1972. № 79. Issue 316. P. 519–529.

[2] *Aristoteles.* De generatione et corruptione I, 5 (320a 8 – 322a 33). При изложении учения Аристотеля о росте я опираюсь на работу: *Rashed M.* Introduction // Aristote. De la génération et la corruption / Texte etabli et traduit par M. Rashed. P.: Les Belles lettres, 2005. P. xi-clxxxvi.

[3] См.: *Петров В.В.* Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены // IX Рождественские образовательные чтения. Богословие и философия: аспекты диалога. М., 2002. С. 22–58; *Его же.* Ориген и Дидим Александрийский о тонком теле души // Диалог со временем. 2005. 15. С. 37–50; *Его же.* Тело и телесность в эсхатологии Иоан-

ваются воедино. Поскольку в аристотелизме не предполагалось независимого от тела существования души, которую можно было бы сделать ответственной за обеспечение идентичности индивида, то начиная с Александра Афродисийского стали допускать, что в меняющемся (растущем) теле идентичность сохраняется не только у внутриматериального эйдоса (телесной формы), но и применительно к особо устойчивым островкам «ближайшей» материи.

Платон признает изменчивость индивида не только по материальному телу, но и по разумной душе. Устами Диотимы он говорит в «Пире»:

> «...даже за то время, покуда о любом живом существе говорят, что оно живет и остается самим собой – человек, например, от младенчества до старости считается одним и тем же лицом, – оно никогда не бывает одним и тем же, хотя и числится прежним, а всегда обновляется, что-то непременно теряя, будь то волосы, плоть, кости, кровь или вообще все телесное, да и *не только телесное, но и то, что принадлежит душе*: ни у кого не остаются без перемен ни его привычки и нрав, ни мнения, ни желания, ни радости, ни горести, ни страхи, всегда что-то появляется, а что-то утрачивается... Мы никогда не бываем прежними и в отношении знаний... В отличие от божественного смертное не остается всегда одним и тем же, но, устаревая и уходя, оставляет новое свое подобие [т.е. потомство]»[1].

Если продолжать проводить параллели, то схожие рассуждения можно увидеть у А. Шопенгауэра, который тоже считает, что тождество личности базируется не на тождестве материи, тела, сознания. Однако немецкий философ вводит новый принцип идентичности. По его мнению, основой тождества личности является *идентичность воли* и ее характера (познающее Я – это только функция мозга, а истинное ядро нашего существа находится за познающим Я и остается невредимым, даже когда Я исчезает в смерти). Сама *воля одна и для себя пребывает, ибо только она неизменна, нерушима*; она не стареет, поскольку является не физической, но метафизической, она не относится к явлению,

---

на Скотта // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). М., 2005. С. 633–756.

[1] *Plato*. Symposium 207d–208b.

а есть «само являющееся»[1]. Впоследствии об органическом теле и текучести человеческого существа будет рассуждать Вл. Соловьёв, находивший залог постоянства в идеальном начале[2].

Схемы бытия. У Платона имеется и еще одно важное наблюдение, которое затем акцентированно проявится у философов рубежа XIX–XX вв. Споря с Протагором, но одновременно и понимая обоснованность его позиции, Платон пересказывает его учение:

> «Протагор говорит, что "какой мне кажется (φαίνεται) каждая вещь, такова она для меня и есть (τοιαῦτα ἔστιν ἐμοί), а какой тебе, такова же она в свою очередь для тебя..." [Тогда] ничто само по себе не есть одно (ἓν αὐτὸ καθ' αὑτό), ибо тут не скажешь ни что́ (τι) оно есть, ни каково оно (ὁποιονοῦν τι)... Ничто одно не существует как что-то или как какое-то, но *из порыва, движения и смешения одного с другим* (ἐκ φορᾶς καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα) *возникают все* те вещи, про которые мы говорим, что они существуют (εἶναι), хотя и говорим неверно, ибо ничто никогда не есть (ἔστι), но всегда становится (γίγνεται). И в этом по очереди сходились все мудрецы, кроме Парменида: и Протагор, и Гераклит, и Эмпедокл, а из поэтов – величайшие в каждом роде поэзии: в комедии – Эпихарм, в трагедии – Гомер...»[3]

Для нас здесь важно зафиксировать четкое понимание Платоном того, что чувственное бытие в его данности субъекту не яв-

---

[1] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // *Шопенгауэр А.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 2. М., 2001. С. 198–199.

[2] *Соловьёв Вл.* Чтения о Богочеловечестве VIII // Собр. соч. В.С. Соловьева. Т. 1–10. 2-е изд. Т. 3. СПб., 1911–1914. С. 124–126: «Как в физическом организме, вследствие постоянной смены материи, не может быть реального тождества этого организма в два различные момента времени... подобным же образом и в психической жизни человека как явления каждый акт есть нечто новое: каждая мысль, каждое чувство есть новое явление, связанное со всем остальным его психическим содержанием только законами ассоциации. С этой точки зрения мы не находим безусловного единства – реальной единицы – ни во внешнем физическом, ни во внутреннем психическом организме человека... Мы должны, таким образом, признать полную действительность за существами идеальными, не данными в непосредственном внешнем опыте, за существами, которые не суть сами по себе – ни материально, в нашем пространстве существующие элементы, ни психически, в нашем времени совершающиеся события или состояния».

[3] *Plato.* Theaetetus 151e–152a.

ляется бытием как таковым, отвлеченным от воспринимающего наблюдателя. Оно всегда является бытием относительно чего-то или в каком-то отношении. В цитируемом отрывке Платон говорит, что это мнение Протагора, и можно было бы утверждать, что сам Платон его не разделяет. Но тот же принцип он кладет в основу определения сущего в диалоге «Софист», где сущее – это всегда сущее в «отношении чего-то» (πρός τι). Другое заслуживающее внимания положение Платона состоит в том, что сущее, про которое мы говорим, что оно существует, является нашим собственным конструктом. На поток текучей турбулентной реальности мы накладываем схемы, вычленяющие элементы бытия, которые мы считаем сущими. Позже неоплатоник Марий Викторин будет различать чистое непроявленное бытие (esse) и сущее (ens) как бытие очерченное, получившее рамку[1].

В целом такое понимание представляет аналог философии Ницше и Бергсона, а также современной когнитивной философии и нейронауки. Ницше, к примеру, пишет о том же (и его подход соответствует современным научным представлениям относительно природы физических величин):

> «...мы повсюду наблюдаем действие *потоков*, но они не линии!.. Линия есть абстрактное представление возможного положения вещей... Мы не можем подобрать знака для изображения силы в действии и *понятийно изолируем* 1) направление, 2) объект приложения силы, 3) давление и т.д. В действительности *не* существует этих вещей в отдельности!»[2]

Как и Ницше, но уже применительно к живому телу, Бергсон постулирует наличие потока качеств, из которого мы выделяем тело, само по себе вообще не имеющее фиксированной формы. При этом живое тело, как самоорганизованная система, более всего приближается к тому, чтобы существовать «самостоятельно», а не только в восприятии субъекта:

> «Мы выделяем... тела *из непрерывного потока* ощущаемых нами качеств. В действительности, каждое из этих тел из-

[1] *Петров В.В.* Accessus Iohannis Scotti // Иоанн Скотт Эриугена. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна. М., 1995. С. 117–118; *Его же.* Тотальность природы и методы ее исследования в *Перифюсеон* Эриугены // Философия природы в Античности и в Средние века. М., 2000. С. 452.

[2] *Ницше Ф.* Черновики и наброски 1881 // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 9. М., 2013. С. 507. (Далее – ЧиН.)

меняется в каждый данный момент. Прежде всего, тело разлагается на некоторую группу качеств, всякое же качество, как мы сказали, состоит из последовательных элементарных движений...

Живое тело представляет тело по преимуществу; мы имеем больше всего оснований для выделения именно такого тела из непрерывности материи, так как живое тело образует относительно замкнутую систему. По образцу его мы и выделяем другие тела. Но ведь жизнь есть развитие. Мы концентрируем какой-либо период этого развития в неподвижную форму, когда же изменение стало настолько значительным, чтобы победить инертность нашего восприятия, мы говорим, что тело изменило форму. Но в действительности тело изменяет форму каждый момент; вернее было бы сказать, что формы вообще не существует, так как форма представляет нечто неподвижное, действительность же есть движение. Действительно только непрерывное изменение формы; форма – это мгновенное состояние какого-либо процесса.

Таким образом, и в данном случае наше восприятие старается закрепить в отдельных образах текучую непрерывность действительности. Когда последовательные образы не слишком значительно отличаются одни от других, мы их рассматриваем как возрастание или уменьшение некоторого среднего образа или же как изменение формы этого образа в различных направлениях. Мы думаем именно об этом *среднем образе*, когда говорим о сущности какой-нибудь вещи или о самой вещи»[1].

Согласно Бергсону, таким образом, телесные формы, которые мы воспринимаем, есть фиксации определенных моментов меняющегося сущего, наподобие кадров кинопленки, тогда как само тело – как учили Гераклит, Протагор и т.д. – есть непрерывное изменение. Замечание Бергсона, что тело разлагается на группу качеств, также имеет аналог в философии Античности. Например, Плотин понимал чувственные тела как конгломерат или точку пересечения бестелесных качеств. Далее мы увидим, как использует ту же теорию Иоанн Скотт.

Говоря о возрастании или уменьшении некоторого среднего образа, Бергсон, по сути, понимает рост аналогично Аристотелю, который считал ростом *количественное* возрастание

[1] *Бергсон А.* Творческая эволюция // *Бергсон А.* Творческая эволюция. Материя и память. Минск, 1999. С. 334–335.

эйдоса-формы. При этом, как считает Бергсон, «вещь» соотносится нами с неким ее усредненным образом, зафиксированным в восприятии. Философия всегда отдавала себе отчет в том, что может оперировать только общим, но не единичным.

Уникальность и типичность. Если вернуться к Ницше, то он тоже постулирует абсолютную текучесть вещей, которые предстают у него не как субстанции, а как процессы. А из этого следует невозможность точного тождества и подобия в мире. Существуют только единичности и уникальности, считает Ницше. Тождества и подобия – суть заблуждения, изобретения разума, облегчающего восприятие и обеспечивающего само существование субъекта, поскольку тот и себя ошибочно воспринимает как самотождественного[1]: «Тождество раздражителей положило начало вере в "*тождественные* вещи": *длительное тождество* раздражителей породило веру в "вещи", "субстанции"». И опять это объясняется инстинктом самосохранения: «...одержала верх и сохранилась та вера, при которой *стало возможно существовать дальше, – не* наиболее истинная вера, а наиболее полезная»[2].

На самом деле, полагает Ницше, всегда имеются малые различия, которые мы либо не замечаем, либо пренебрегаем ими. Биология XXI века вполне разделяет подобную точку зрения, утверждая, что, к примеру, животные виды являются абстракциями. На уровне индивидов фиксируется размытие межвидовых границ, а проведение четких разделительных линий становится проблематичным.

То, что наука, как и философия, не может ухватить уникальное, описать единичные сущности, фиксируется и в когнитивных науках. Уже в Античности было понятно, что при распознавании других людей когнитивная система человека вкупе с его памятью, как конститутивной составляющей, конструирует знакомое лицо или персону из набора *типовых* элементов. Таким образом, оказывается, что для других людей идентичность тела и личности сохраняется, но лишь как типологическая (хотя сами они полагают ее индивидуальной). Платон предвосхищает современную теорию распознавания образов, говоря о том, что применительно к «качеству» и «образу» необходимо сохранение не всех, но лишь существенных признаков, обеспечивающих идентификацию объекта:

[1] *Ницше Ф.* ЧиН 1881 // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 9. С. 503–504.
[2] Там же. С. 504.

«Если к десяти или любому другому числу что-то прибавить или отнять, тотчас получится другое число. Но у того, что характеризуется *качеством* и вообще всяким *изображением* (ποιοῦ καὶ εἰκόνος), совсем не такая правильность, но, напротив, вовсе не нужно воссоздавать все черты, присущие предмету, чтобы получить образ (εἰκὼν)... Пока сохраняется *тип* (τύπος) вещи, о которой идет речь... все равно можно вести речь о данной вещи»[1].

Полное воспроизведение объекта означает создание его дубликата, тогда как образ должен воспроизводить лишь основные черты – тип (оттиск) оригинала, чтобы обеспечить возможность корректного соотнесения образа с оригиналом. При этом в качестве источника всех видов душевной активности, включая те, что отвечают за сохранение ментальной идентичности, Платон указывает мозг:

«Это наш мозг вызывает чувство слуха, и зрения, и обоняния, а из них возникают память и представление, а из памяти и представления, когда они обретут устойчивость, возникает знание»[2].

О схожих вещах пишет Ницше, когда рассуждает о вымышленных персонажах. Для распознания другого человека нужны только типические или даже карикатурные черты:

«Выдуманный человек, призрак, призван означать что-то необходимое – но лишь для того, кто и реального человека понимает только в грубом, неестественном упрощении: его ожиданиям полностью соответствуют несколько выпуклых, не раз проведенных черт, залитых ярким светом и окруженных густою тенью и полутенью. Поэтому он с такой легкостью готов принять художественный призрак за реального, необходимого человека – ведь он приучен воспринимать в реальном человеке призрачное, схематичное, результат произвольного сокращения как его полную реальность»[3].

Всё сказанное выше является ныне ба̄зовыми принципами частных наук: психологии восприятия, когнитивных и нейронаук, теории распознавания образов.

---

[1] *Plato*. Cratylus 432a–433a.

[2] *Plato*. Phaedo 96b.

[3] *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое (1878) // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 2. М., 2011. С. 137.

2. Душа выбирает и конструирует свои тела. Еще одной длительной и насыщенной вариантами была традиция представлений о переселении душ: переходя из тела в тело, душа подбирает их для себя сообразно особенностям своего характера, как подходящую среду обитания. Ранее всего это учение было сформулировано в индийской традиции. В *Брихадараньяка-упанишаде* (700 до н.э.) формулируется учение о переходе индивидуального Атмана из тела в тело, соответственно деяниям человека: «Атман, отбросив одно тело, *претворяется* в другой образ» (пер. А.Я. Сыркина) или же «*создает* его» (пер. Б.Л. Смирнова)[1]. Общеизвестно античное учение о том, что душа последовательно переходит из тела в тело, именовавшееся μετεμψύχωσις или μετενσωμάτωσις[2]. В поэтической форме это прекрасно выразил Овидий (43 до н.э. – 18 н.э.):

> ...Так: изменяется всё, но не гибнет ничто и, блуждая,
> Входит туда и сюда; тела занимает любые
> Дух; из животных он тел переходит в людские, из наших
> Снова в животных, а сам – во веки веков не исчезнет.
> Словно податливый воск, что в новые лепится формы,
> Но пребывает одним, не имеет единого вида,
> Но остается собой, – так точно душа, оставаясь
> Тою же, – так я учу, – переходит в различные плоти...
> ...постоянного нет во вселенной,
> Все в ней течет – и зыбок любой образуемый облик[3].

В какой-то момент представление о том, что у души может быть более одного тела, проникло даже в христианское бого-

[1] *Bṛhadāraṇyakopaniṣat* IV, 4, 4–5: tadyathā peśaskārī peśaso mātrām apādāyānyannavataraṃ kalyāṇataraṃ rūpaṃ tanute, evamevāyamātmedaṃ śarīraṃ nihatya, avidyāṃ gamayitvā, anyannavataraṃ kalyāṇataraṃ rūpaṃ kurute—pitryaṃ vā, gāndharvaṃ vā daivaṃ vā, prājāpatyaṃ vā, brāhmaṃ vā, anyeṣāṃ vā bhūtānām; «Как золотых дел мастер берёт вещество одного изображения и из него выделывает иное изображение, новое и более красивое, так и душа, стряхнув тело и покинув неведенье, создаёт себе иной, более красивый образ» (пер. Б.Л. Смирнова (1891–1967)); «Подобно тому как золотых дел мастер, взяв кусок золота, придаёт ему другой, более новый, более прекрасный образ, так и этот Атман, отбросив это тело, рассеяв незнание, претворяется в другой, более новый, более прекрасный образ, [подобный образу] отцов, или гандхарвов, или богов, или Праджапати, или Брахмана, или других существ» (пер. А.Я. Сыркина).

[2] *Olympiodorus.* In Phaedonem 9, 6, 4–6 Westerink.

[3] *Ovidius.* Metamorphoses XV, 165–185 (пер. С. Шервинского).

словие. Согласно Оригену (185–254), который в соответствующих воззрениях следовал средним платоникам, индивидуальная разумная душа (ангела, демона или человека), обитающая в высших пространствах чувственного космоса (под или над сферой неподвижных звезд), вследствие своих прегрешений соскальзывает вниз, постепенно ниспадая вплоть до земли, отягощаясь телесными приращениями и облекаясь во все более грубые тела. Изменчивость и подвижность разумных существ позволяют им пользоваться телом того или иного достоинства в соответствии со своими заслугами. Бог наперед знал о грехопадении людей и отступничестве ангелов, которые будут низвергнуты и попадут в другую среду обитания. Поэтому Он сделал телесную природу способной изменяться в зависимости от обстоятельств посредством трансформации своих качеств[1]. Согласно Иерониму, телесная природа у Оригена и существует-то только по причине падений духовных разумных существ, которые нуждаются в телах для существования в низших сферах[2]. Когда же все они снова очистятся и станут вновь полностью духовными, телесная природа разрешится в ничто[3]. Тела живых существ у Оригена коррелируют со средой обитания и соответствуют достоинствам и качествам души[4]. Существа могут переходить с одного иерархического уровня на другой, что сопровождается переменой тел[5]. Тела небесных светил и ангелов состоят из высшего элемента – эфира, а телам демонов, которые суть падшие ангелы, пришлось облачиться (вместо или поверх эфирного тела) в воздушные тела[6], поэтому демоны роятся в воздухе. Люди, изгнанные после грехопадения

[1] *Origenes*. De principiis IV, 4, 8 (35), 315–326.

[2] *Hieronymus*. Ep. 124, 10.

[3] *Hieronymus*. Ep. 124, 5; *Ibid*. 10; *Ibid*. 14.

[4] *Origenes*. De resurrectione, apud Epiph. Panarion 64, 12–16 (Griechische Christliche Schriftsteller. T. II. S. 424, 4–11): «Душе, пребывающей в телесных местах, необходимо иметь тело, соответствующее местопребыванию...». Ср.: *Iamblichus*. De misteriis 1, 8: «...какую жизнь начала душа, прежде чем внедриться в человеческое тело, и какой готовый облик (εἶδος) сделала своим, такое и служащее ей орудием тело (ὀργανικὸν σῶμα) имеет связанным с собой» (пер. Л.Ю. Лукомского).

[5] *Hieronymus*. Ep. 124, 3; *Ibid*. 8.

[6] *Origenes*. Hom. in Ez. IV, 1, 85–86: «Aer quoque animalibus plenus est». *Origenes*. De princip. Praefatio 8, 164–167. О тонких телах демонов см.: *Tertullianus*. Apologia XXII, 5. Для Оригена у ангелов тела «эфирные, блистающий свет» – *Origenes*. Comm. in Matth. XVII, 30. Только Троица бестелесна: De princip. I, 6, 4; II, 2, 2; IV, 3, 15 (27).

из рая, в наказание получили тела из праха земного, плотные и тяжелые[1].

Метафора ткацкого станка и души, ткущей себе тело. Оставляя в стороне многочисленные примеры рассуждений на темы метемпсихоза у античных авторов, сосредоточимся на той их разновидности, которая предполагает активное участие души не только в подборе своего тела, но в его изготовлении. Уже в «Федоне» Платона душа сравнивается с ткачом, а тело с сотканной тканью:

> «...каждая из душ снашивает (κατατρίβειν) много тел, в особенности если живет много лет: тело ведь утекает и погибает еще при жизни человека, и, стало быть, душа беспрерывно *заново ткет снашиваемое* (τὸ κατατριβόμενον ἀνυφαίνοι). И когда душа погибает (ἀπολλύοιτο), она имеет у себя последнее одеяние-ткань (ὕφασμα) и погибает прежде этого последнего. А когда душа погибла, тело, наконец, обнаруживает свою природную слабость и быстро истребляется гниением»[2].

Мы не будем анализировать этот отрывок в его доктринальной части (цитируемые слова вложены Платоном в уста Кебета, одного из учеников Сократа; высказанное Кебетом мнение о смертности души Платоном не разделяется, хотя в этом диалоге и не опровергается). Нас интересует только используемое здесь уподобление души ткачу, который беспрерывно ткет все новую телесную ткань, и сама идея постоянного воссоздания своего тела, которая здесь появляется.

Среди тех, кто впоследствии подразумевает это место или развивает его идеи, – неоплатоник Порфирий. В сочинении «О пещере нимф», темой которого является символическая и философская интерпретация отрывка из Гомеровой «Одиссеи», Порфирий рассуждает о нисходящих в мир становления душах и о создании для них тел, именуя этот процесс создания тел терминами σωματουργία, σαρκοποιία и σαρκογονία. Он

[1] *Hieronymus*. Ep. 124, 4. Ср.: *Clemens Alexandrinus*. Stromata III, 17: «Пифагореец [Филолай] говорит так: "Свидетельствуют и древние богословы и прорицатели, что в наказание за что-то душа сопряжена с телом и похоронена в нем, как в могиле"» (пер. А.В. Лебедева); *Plato*. Cratylus 400C; *Athenaeus*. Deipnosophistae IV, 157C: «...пифагореец Евксифей говорил, что души всех людей привязаны к телу и здешней жизни в наказание» (пер. А.В. Лебедева).

[2] *Plato*. Phaedo 87de.

доказывает, что именно об этом повествует то место «Одиссеи», где описано, как нимфы *ткут* (ὑφαίνουσιν) на каменных станках *пурпурную ткань* (φάρὲ ἁλιπόρφυρα). Порфирий пишет, что

> «пурпурные ткани (τὰ ἁλιπόρφυρα φάρη) прямо означают сотканную из крови плоть (ἡ ἐξ αἱμάτων ἐξυφαινομένη σάρξ), поскольку кровью и соком животных окрашивается в пурпур шерсть и образование плоти (σαρκογονία) происходит благодаря крови и из крови. Тело же есть хитон души, ее облекающий (χιτών γε τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ ὃ ἠμφίεσται)... По Орфею, и Кора, ведению которой подлежит всё рождающееся из семени (σπειρομένου), изображается работающей за ткацким станком (ἱστουργοῦσα). Небо древние также называли пеплосом (πέπλον), служащим как бы облачением (περίβλημα) небесных богов»[1].

Как видно, в сравнении с Платоном Порфирий вводит дополнительные физиологические детали – кровь, семя, окрашиваемую в пурпур шерсть. Именно в контексте такого рода рассуждений мы должны читать отрывок из сочинения Оригена «О воскресении», где он описывает *телесное* вознесение Христа на небо после распятия и воскресения (в оригинале работа утрачена, но дошла в пересказе Евсевия Памфила). Телесное вознесение изумляет небесные силы, которые впервые видят восходящее на небеса *человеческое тело*:

> «Господь Иисус Христос... был распят... и после воскресения, будучи взят на небо, вознес (evexit) с собой свое земное тело, так что страшились и изумлялись небесные силы, видевшие, как плоть восходит на небо... Раньше этого никогда не видели, а теперь зрели... а потому говорят: *Кто это идет от Едома, в красных ризах* (ἐρύθημα ἱματίων) *от Восора*? (Ис 63:1), ибо они видели на теле Его следы ран... воспринятых во плоти»[2].

Окровавленное человеческое тело здесь уподоблено багряным одеждам. Растерзанное тело Спасителя сравнивает с багряными одеждами и Пс.-Макарий Египетский / Симеон Месопотамский:

---

[1] *Porphyrius*. De antro nympharum 14, 8–16 (пер. А.А. Тахо-Годи).

[2] *Eusebius Pamphili*. Apologia. Fr. 143, 1–16 // Pamphile et Eusèbe de Césarée. *Apologie pour Origène*... P. 228–230.

«Бог, облекшись плотью, словно царь порфирой (πορφύραν), "воссел одесную величия в вышних", иудеи же разодрали царскую порфиру, распяв плоть Господа... Ведь как сопрославлена [с царем] царская порфира, и царю не воздается поклонение без нее, так и плоть Господа прославлена вместе с божеством его и Христос спокланяем с плотью Своей... Как шерсть, окрашенная в порфиру (ἔριον βαφὲν ἐν πορφύρᾳ), хотя [состоит] из двух природ и ипостасей, образовала один благолепный вид (εἶδος), поскольку нельзя отделить после окрашивания ни шерсть от краски, ни краску от шерсти, так и плоть с душой, соединенная с божеством, образовала нечто единое, или единую ипостась»[1].

В одной из гомилий Прокла Константинопольского (430) чрево (γαστήρ) Девы Марии именуется мастерской (ἐρ-γαστήρ-ιον) и ткацким станком (ἱστός), на котором ткется плоть Господа, окутывающая бестелесное божество, дающая ему форму и текстуру. Прокл восхваляет тело Девы Марии как

«мастерскую (ἐργαστήριον), в которой было создано единство божественной и человеческой природ... Внутри нее – потрясающий ткацкий станок божественного домостроительства, на котором невыразимым образом был соткан хитон (χιτών) единства. Ткачом был Дух Святой... Пряжей было древнее руно Адама. Нитями утка́ была чистая плоть Девы. Ткацкий челнок был движим бесконечной милостью божественного Творца, вошедшего в нее через слух. Поэтому не разрывай хитон (χιτών) божественного домостроительства, *целиком тканый сверху* (Ин 19:23)»[2].

Кстати, в некоторых современных европейских языках слово «ткань» (ср. англ. *tissue*) также используется в смысле «телесной ткани», т.е. плоти.

О том, что душа не просто выбирает уже готовое тело с такими-то свойствами, но *творит* (ἐποιήσατο) его под себя, проецируя

[1] *Macarius*. Sermones 64 (collectio B) 10, 4, 5, 1–6, 4 Berthold (пер. А.Г. Дунаева). Подробнее см.: *Петров В.В.* Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). С. 606 и 623–624.

[2] *Proclus Constantinopolitanus*. Sermo I, 1, 1 // Acta Conciliorum Oecumenicorum. Vol. I. S. 103, 18–21; 106, 23–24.

форму-эйдос, которая в свою очередь лепит из материи определенное «органическое тело» (ὀργανικὸν σῶμα), пишет неоплатоник Ямвлих (ок. 245/280 – 325/330):

> «какую жизнь душа спроецировала (προὔβαλε) для себя прежде, чем примешаться (εἰσκριθῆναι) к человеческому телу (ἀνθρώπινον σῶμα), и какой эйдос (εἶδος) приготовила и *сотворила* для себя (πρόχειρον ἐποιήσατο), такое и органическое тело (ὀργανικὸν σῶμα) имеет к себе прикрепленным (συνηρτημένον), как и соответствующую (παραπλησίαν) сопутствующую природу, которая воспримлет (ὑποδέχεται) ее [души] более совершенную жизнь»[1].

Но наиболее экзотическим и до сих пор не получившим развернутого обсуждения остается соответствующее рассуждение Иоанна Скотта, который доказывает, что разумная часть нашей души сама творит свою телесность:

> «Душа... не только сотворена из ничто, но и сама творит... чувства и орудия чувств, и целиком свое тело, я имею в виду смертное.... Свое тело она творит сама, хотя, впрочем, не из ничто, но из чего-то. Когда душа склеивает (conglutinante) бестелесные качества воедино, принимая от количества словно бы некое подлежащее (subiectum) для этих качеств и полагая [количество] им в основу, она творит себе тело, в котором может явно проявить свои потаенные действия (actiones), невидимые как таковые, и вывести их в чувственное представление (notionem)»[2].

Здесь Эриугена воспроизводит уже упоминавшуюся концепцию Плотина, согласно которому телесность возникает как пересечение и сочетание бестелесных качеств (в наше время о том же будут писать Ж. Лашелье и М. Мерло-Понти[3]). Таким образом, когда душа собирает различные качества на подложке «количества», она тем самым выстраивает свое тело. Здесь мысль Иоанна Скотта приобретает феноменологический окрас. Только через чувственно-воспринимаемое тело душа будет способна

[1] *Iamblichus.* De mysteriis I, 8, 35–40.

[2] *Иоанн Скотт.* Перифюсеон. Кн. II, 580AB // Puncta. 2006. № 1–2 (6). С. 23–77.

[3] Ср.: *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 87: «...естественный объект оставался для нас неким идеальным единством и, согласно знаменитому выражению Лашелье (M. Jules Lachelier), переплетением общих свойств (entrelacement de proprietés générales)».

манифестировать свои дотоле сокрытые и невидимые действия, являя их чувственному познанию других субъектов.

В целом же получается, что у души имеются два тела:

> «В родовом и всеобщем человеке [Адаме]... Бог одновременно создал всех людей по телу и по душе... То [первое] тело было создано... Творцом всяческих субстанциально, одновременно и вместе с разумной душой... А тленное и материальное тело, которое взято *из праха земного* (ex limo terrae assumptum est)... сотворено и изо дня в день творится... собственным действием души... Первый человек... изгнанный... из райского блаженства, творит себе, наставленный божественным Промыслом, ломкое и смертное обиталище из глины земли... соделывает... подобающее (congruum) себе смертное пристанище (hospitium), взятое от земной материи...»[1]

Духовное и вечное тело вместе с душой сотворено Богом из ничто, а материальное и смертное тело человек каждодневно творит себе сам. Много позже схожее представление о теле как манифестации духа будут высказывать немецкие философы. Например, Г.В.Ф. Гегель в «Феноменологии духа» пишет:

> «Тело [индивида] есть им же *созданное* выражение его самого и вместе с тем некоторый *знак*, который не остался непосредственным фактом, но через который индивид всего лишь дает знать, что́ он такое есть, когда осуществляет свою первоначальную природу в произведении»[2].

В более конкретном виде схожую идею формулирует А. Шопенгауэр, полагающий, что

> «органическое тело... на самом деле оно не что иное, как сама воля, принявшая в созерцании интеллекта пространственный образ»[3].

---

[1] *Иоанн Скотт.* Перифюсеон. Кн. II, 582A–583C.

[2] *Гегель.* Феноменология духа V, A, c (§ 310). СПб., 1992. С. 165. См. также комментарий к этому месту: *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. С. 608.

[3] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. 2. Гл. 41. С. 417: «На *органическое тело* можно в известном смысле смотреть как на промежуточное звено между волей и интеллектом, хотя на самом деле оно не что иное, как сама воля, принявшая в созерцании интеллекта пространственный образ». См.: Там же. Т. II. Гл. 41. С. 414: «...неразрушима одна только воля, чьим созданием или, вернее, отображением было тело»; там же. Т. II. Гл. 20. С. 208: «Все тело – это сама воля, предстающая в созерцании мозга и, следовательно, принявшая его познавательные формы».

Подобные воззрения проникают в то, что можно назвать научной фантастикой XIX века. Шотландский писатель Роберт Стивенсон в «Докторе Джекиле и мистере Хайде» (1886) не просто дает аллегорическое описание глубин подсознания или раздвоенности психики. Он строит свою повесть на фундаменте «науки». Герой Стивенсона Генри Джекил, обладающий двумя психическими натурами, сумел с помощью научных опытов, используя особые препараты, так трансформировать свою плоть, что она, становясь пластичной, могла перестраиваться под нужды преобладающего в нем духа, каковым была злая натура Хайда[1]. Речь идет всё о том же: дух проявляет себя в теле такого-то вида, дух переделывает тело под себя. Идея «Доктора Джекила и мистера Хайда» прямо или опосредованно восходит к Лейбницу, пространно обсуждавшему вопросы личностной идентичности в «Новых опытах о человеческом разумении»[2]. Стивенсон работал над повестью в октябре 1885 г. В этот год Карл Дюпрель опубликовал свое знаменитое сочинение «Философия мистики», в котором процитировал соответствующий отрывок из Лейбница (с отсылкой к главе и параграфу «Новых опытов»), а затем перевел рассуждение на тему сомнамбулизма:

> «Лейбниц говорит: "Если бы мы могли предположить, что два различных и не находящихся между собой в соединении сознания действовали попеременно *в одном и том же теле* и притом так, что одно действовало бы постоянно ночью, а другое днем, или что одно и то же сознание действовало бы разновременно в двух различных телах, то тогда пришлось бы задаться вопросом: в первом случае – о том, не представляют ли собой (если можно так выразиться) дневной человек и человек ночной два столь же различных, как Сократ и Платон, лица, а во втором – о том, не обитает ли в двух различных телах одно и то же лицо?" Первый из этих вопросов находит себе обоснование и утвердительный ответ в доказывающем двойственность нашего субъекта сомнамбулизме. Осознание нами нашей личности держится на проходящей через все наши представления нити нашего

[1] См.: *Stevenson R.* The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr Hyde. L., 2002. P. 56: «Я стал различать – в глубинах, которых еще никто не описывал, – трепещущую нематериальность, туманную текучесть этого, по видимости, твердого тела, облачась в которое мы расхаживаем. Я обнаружил, что некоторые средства имеют силу колыхать и оттягивать одеяния плоти, как ветер колышет занавесь беседки. [Но]... я не стану углубляться в научную часть моей исповеди».

[2] Ср.: *Лейбниц Г.В.* Новые опыты о человеческом разумении II, гл. 27 (О тождестве и различии), § 23 // *Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 245.

вспоминания; а значит, всякий раз, как между нашими двумя психическими состояниями не существует моста вспоминания, логика обязывает нас говорить о двух в нас лицах»[1].

Сложно сказать, мог ли Стивенсон знать эти страницы Дюпреля или же идея носилась в воздухе.

3. Тело влияет на душу (аристотелизм)

До той поры, пока философия рассуждала в терминах души и тела, доминировали две тенденции. В платонизме предполагалось, что активным агентом является душа, формирующая или подбирающая себе тело. Напротив, представители аристотелизма считали, что душа не существует в отрыве от тела, более того – является продуктом жизнедеятельности тела, а ее особенности зависят от баланса телесных качеств. Мысль о том, что характеристики тела влияют на мышление, четко формулирует Аристотель (384–322 до н.э.), причем делает он это, цитируя Парменида (ок. 540 – ок. 470 до н.э.):

«Как у каждого соединились весьма гибкие члены, таков и ум будет у человека: одно ведь и то же мыслит в людях – во всех и в каждом, а именно – природа членов, а мысль задается тем, что преобладает... Утверждают, что и Гомер явно держался того же мнения (δόξαν): в его изображении Гектор, будучи вне себя (ἐξέστη) от удара, *лежит, мысля иначе* (ἀλλοφρονέοντα)»[2].

Позднее это предельно ясно выразил римский врач и философ Гален (129 – ок. 200 н.э.):

«Свойства души зависят от красиса тела... Как считает Аристотель, природное тело (φυσικὸν σῶμα) возникает из присущих материи четырех качеств (ποιοτήτων), смешение их с необходимостью задает ему эйдос (ἐκ τούτων κρᾶσιν αὐτοῦ τίθεσθαι τὸ εἶδος), а потому... сущность души будет неким смешением четырех качеств или... телесностей... Силы или энергии души являются следствиями ее сущности, а если так, то и рассуждающий вид души (λογιζόμενον εἶδος) смертен, так как и сам он есть некое смешение мозга (κρᾶσίς τις ἐγκεφάλου)»[3].

[1] *Дюпрель К.* Философия мистики, или Двойственность человеческого существа. СПб., 1895. С. 486.

[2] *Aristoteles.* Metaphysica Γ 5. 1009b 21.

[3] *Galenus.* Quod animi mores coroporis temperamenta sequantur 1, 767, 1–6 Kühn.

В этом отрывке мы имеем определение «природное тело», а также сформулированное представление о том, что сущность душ определяется особенностями телесности индивида, так что даже способность рассуждения определяется смешением качеств в мозге. Перед нами положения, которые обыкновенно ассоциируются с материализмом и физиологизмом Нового времени, бескомпромиссно воспроизведенные у Шопенгауэра: «Физиологически он [интеллект] – функция мозга, которую мозг так же не черпает из опыта, как желудок – пищеварение или печень – выделение желчи»[1].

Вопреки распространенному мнению о преобладании платонизма при рассмотрении проблем соотношения души и тела в первом тысячелетии нашей эры, аристотелевский подход проникал даже в христианское богословие. В русле перипатетической и галеновской традиции христианский платоник и богослов Григорий Нисский (ок. 334 – 394) тоже считает, что красис тела влияет на эйдетические особенности души:

> «И поскольку качественные различия [телесной] смеси оформляют особенности эйдоса (τὰς κατὰ τὸ εἶδος διαφορὰς αἱ ποιαὶ τῆς κράσεως παραλλαγαὶ μεταμορφοῦσιν)... то с необходимостью, поскольку эйдос сохраняется у души, словно в рисунке печати (τοῦ εἴδους οἷον ἐκμαγείῳ σφραγίδος τῇ ψυχῇ παραμείναντος), душою не могут не быть узнаны вещи, запечатлевшие в печати оттиск (τὰ ἐναπομαξάμενα τῇ σφραγῖδι τὸν τύπον)»[2].

Но подлинный переворот в философии тела наступает, конечно, уже в Новейшее время. Наиболее ярким примером этого является философская поэзия Уолта Уитмена, у которого тело в ценностном плане занимает исключительно высокое место. Можно сказать, что поэзия Уитмена – это гимн телу. Хотя поэт оставляет традиционную пару тело – дух, восклицая: «Я поэт тела и поэт души»[3], в его поэтическом мире тело становится средоточием бытия. Оно является смыслом, целью, самой душой: «Иль тело значит меньше души? / И если тело не душа, то что́

[1] *Шопенгауэр А.* О четверояком корне закона достаточного основания §21 // *Шопенгауэр А.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 3. М., 2001. С. 45.

[2] *Gregorius Nyssenus.* De opificio hominis XXVII (PG 44, 228, 8–15). Подробнее см.: *Петров В.В.* Учение Оригена о теле воскресения... С. 616–621.

[3] *Whitman W.* Song of Myself 21: «I am the poet of the Body and I am the poet of the Soul».

такое душа?»[1]; «В последующей жизни, как и в этой, / Дух получает от тела столько же, сколько дает телу, если не больше»[2]. Тело божественно: «Смотри! тело заключает в себе смысл и основную заботу и является им, заключает в себе душу и является ей. / Кто бы ты ни был, как великолепно и божественно твое тело и любая часть его!»[3] Даже подлинные слова – это не значки на бумаге и не звуки речи, но «человеческие тела – вот слова, мириады слов... / Воздух, земля, вода, огонь – вот слова»[4]. Тело священно: «Священно тело мужское и женское тело священно»; «если что и священно, то это тело человека священно»[5]. Именно тело делает индивида тем, кто он есть, сообщает ему идентичность: «И я тоже стал тем, кто я есть, через свое тело, / Я знал, что то, чем я был, я был посредством своего тела, и знал, что то, чем я стану, я стану посредством своего тела»; «свет и тень, любопытное ощущение тела и того, что я – это я»[6]. «Всё совершается через тело, и лишь здоровье приводит тебя в гармонию с вселенной. / Создай великие Личности, остальное придет само»[7].

Примечательно, что Уитмен был одним из источников влияния для Ницше. Последний, к тому же, вслед за Шопенгауэром выходит за рамки оппозиции дух – тело. Уже в «Заратустре» Ницше обращается к понятию «самости», которую считает более первичной, чем сознание и Я; демонстрирует развитие представлений Шопенгауэра о воле как неизменности, «на которой зиждется само тело вместе с сознанием»[8].

---

[1] *Whitman W.* Song of Myself 21: I Sing the Body Electric: «And if the body does not do fully as much as the soul ? / And if the body were not the soul, what is the soul?»

[2] *Idem.* Song of Prudence: «The indirect is just as much as the direct, / The spirit receives from the body just as much as it gives to the body, if not more».

[3] *Idem.* Starting from Paumanok 13: «Behold, the body includes and is the meaning, the main concern, and includes and is the soul; / Whoever you are, how superb and how divine is your body, or any part of it!»

[4] *Idem.* A Song of the Rolling Earth: «Human bodies are words, myriads of words, / Air, soil, water, fire—those are words».

[5] *Idem.* I Sing the Body Electric 6: «The man's body is sacred and the woman's body is sacred»; Ibid. 8: «If any thing is sacred the human body is sacred».

[6] *Idem.* Crossing Brooklyn Ferry 5: «I too had receiv'd identity by my body. / That I was I knew was of my body, and what I should be I knew I should be of my body»; *Ibid.* A Song for Occupations 3: «The light and shade, the curious sense of body and identity».

[7] *Idem.* By Blue Ontario's Shore 3: «All comes by the body, only health puts you rapport with the universe. / Produce great Persons, the rest follows».

[1] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 41. С. 414: «...в нас есть нечто такое, что не уносится потоком времени, не стареет, а пребывает неизменным. Но что такое это непреходящее, – этого не могли себе ясно

У Ницше «созидающее тело» создает себе дух как орудие своей воли. Самость хочет созидать нечто превышающее ее саму[1]. Телесность полагается базовой данностью[2]: «За твоими мыслями и чувствами стоит твое тело и твоя самость в теле: *terra incognita*. Для чего у тебя эти мысли и чувства? Твоя самость в теле что-то этим *выражает*»[3].

Вполне в духе Уитмена Ницше говорит: «тело философствует»[4]. Поэтому Платон в его благородной телесной стати более ценен, чем его философия (достаточно посмотреть на его бюст в музее): «Платон более ценен, чем его философия! Наше тело мудрее, чем наш дух!»[5] Таким образом, Ницше словно воспроизводит мнения стоиков, которые считали, что мудреца можно узнать по его телесному облику, ибо телесный эйдос репрезентирует внутренний этос человека[6]. Черновые записи и наброски Ницше представляют его свободную мысль, не стесненную рамками какого-то одного философского подхода. Наряду с «платоновским» и «стивенсоновским» по посылу призывом «посредством морали изменить химический состав тела»[7] он высказывает «аристотелевско-галеновское» соображение, что «посредством питания можно образовывать и преобразовывать душу... Чтобы изменить душу, нужно изменить тело»[8]. Призыв создать себе новое и лучшее тело повторяется у Ницше неоднократно[9]. Это формулируется и в философских, и в сугубо

представить. Это не сознание, как и не тело, в котором очевидно пребывает сознание. Это скорее то, на чем зиждется само тело вместе с сознанием, т.е. именно то, что, попадая в поле сознания, предстает как *воля*».

[1] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра I (1881) / *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 4. М., 2007. С. 35.

[2] *Ницше Ф.* ЧиН 1883, 7, 133 // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 10. М., 2010. С. 242.

[3] *Ницше Ф.* ЧиН 1882–1883, 5, 31 // Там же. С. 191.

[4] *Ницше Ф.* ЧиН 1882–1883, 5, 32 // Там же. С. 192.

[5] *Ницше Ф.* ЧиН 1884, 26, 355 // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 11. М., 2012. С. 227. Ср.: ЧиН 1884, 26, 353 // Там же. С. 226: «...сначала образовать высшее тело: образ мыслей потом найдется. Платон». Ср.: Так говорил Заратустра II (1883) // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 4. С. 133: «С тех пор как лучше знаю я тело, – сказал Заратустра одному из своих учеников, – дух для меня только подобие духа; а всё "непреходящее" – только уподобление».

[6] Подробнее см.: *Петров В.В.* Учение Оригена о теле воскресения... С. 598–599.

[7] *Ницше Ф.* ЧиН 1882–1883, 4, 217 // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 10. С. 147: «...то есть изменять тело внешне, без химических средств, в действительности же речь идет о том, чтобы посредством морали изменить *химический состав тела*».

[8] *Ницше Ф.* ЧиН 1883, 17, 6 // Там же. С. 452.

[9] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра I (1881). С. 32: «Пусть они выздоравливают, и преодолевают, и создадут себе высшее тело!»; Там же. С. 73: «Сперва ты должен построить себя соразмерно в отношении тела и души... Высшее тело

биологических терминах. Ницше констатирует, что внутренняя душевная слабость деформирует и тело[1]. Тем не менее за отправную точку берется именно тело. В нем отпечаталась и хранится *история эволюции органического*. Человеческое тело «представляет собой более удивительную идею, нежели старая "душа"»[2]. Поэтому «важно исходить из тела и использовать его как путеводную нить. Оно значительно более богатый феномен, допускающий более строгое наблюдение»[3]. Тело формируется раньше души[4].

К сугубо метафизическим идеям примешивается изрядная доля биологии и современных Ницше позитивных наук, рассматривавших человеческий организм как сложную самоорганизованную систему. С этой биологически-позитивистской точки зрения тело воспринимается несколько отстраненно, как нечто внешнее: «Наше тело есть также нечто вне нас, как и все другое, т.е. оно известно нам в качестве ощущения, как и другие вещи»[5]. Сознание человека тоже фрагментировано и представляет собой последовательность отделенных друг от друга моментов фиксации потока восприятия: «...соединяя их в единое целое и прикладывая к себе, мы, таким образом, *формируем* из разрозненных ощущений некое существующее, прочное *тело*»

должен создать ты, первое движение, вечно вращающееся колесо, – созидающего должен ты создать».

[1] *Ницше Ф.* ЧиН 1883, 7, 120 // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 10. С. 239: «Лицемерие и недостаток доверия к самому себе, страх перед собой, презрение к себе – все эти аффекты бессильных натур непрерывно изменяют и тело».

[2] *Ницше Ф.* ЧиН 1885, 36, 35 // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 11. С. 508: «*Путеводная нить тела*... Человеческое тело, в котором снова оживает и обретает плоть отдаленное и ближайшее прошлое всего органического становления, сквозь которое и через которое, по всей видимости, течет огромный неслышный поток, – это человеческое тело представляет собой более удивительную идею, нежели старая "душа"».

[3] *Ницше Ф.* ЧиН 1885, 40, 15 // Там же. С. 571: «Важно исходить из тела и использовать его как путеводную нить. Оно значительно более богатый феномен, допускающий более строгое наблюдение. Вера в тело устанавливается легче, чем вера в дух».

[4] *Ницше Ф.* ЧиН 1878, 30, 88 // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 8. М., 2008. С. 578: «Тело образуется задолго до выражения души».

[5] *Ницше Ф.* ЧиН 1873, 27, 77 // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 7. М., 2007. С. 551: «...сами органы чувств известны нам только в качестве ощущений. Не глаз видит, а мы видим, не мозг думает, а мы думаем. Глаз, как и мозг, дан нам только как ощущение, ни в коей мере не больше, чем все вещи *extra nos*. Наше тело есть также нечто вне нас, как и все другое, т.е. оно известно нам в качестве ощущения, как и другие вещи».

(речь идет о любом теле как внешнем объекте)[1]. Таким образом, тело сознательно конструируется нашим сознанием.

Отправляясь от Шопенгауэра[2], Ницше буквально воспевает человеческое тело как «намного более совершенное образование, нежели какая-либо система идей или чувств, более того, оно намного выше произведения искусства»[3], «тело есть нечто гораздо более высокое, тонкое, сложное, совершенное, нравственное, чем все нам известные человеческие связи и общности»[4]. Более того, Ницше представляет тело как конгломерат других существ: «...тело помогает нам познать человека как множество живых существ, которые частью борются между собой, частью распределяют обязанности и повинуются друг другу; утверждая свое отдельное существование, они невольно утверждают и целое»[5]. Постулируя подобное воззрение, Ницше следует за Лейбницем[6] и Шопенгауэром и перекликается с Вл. Соловьёвым[7].

---

[1] *Ницше Ф.* ЧиН 1880, 6, 412 // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 9. М., 2013. С. 285: «Причина и следствие для нас непостижимы... Мы воспринимаем не движения, а несколько одинаковых вещей в их воображаемой линейности; мы также не воспринимаем линию временной последовательности – для нашего восприятия характерны лишь моменты осознания (отделенные друг от друга); соединяя их в единое целое и прикладывая к себе, мы таким образом формируем из разрозненных ощущений некое существующее, прочное тело».

[2] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. С. 414: «...организм, бесконечную сложность и совершенство которого знает лишь тот, кто изучал анатомию, со стороны представления нельзя понимать и мыслить иначе, как систему, продуманно воплощенную в наиболее целесообразном виде и осуществленную с чрезвычайным искусством и точностью как труднейший продукт самых глубоких размышлений».

[3] *Ницше Ф.* ЧиН 1884, 25, 408 // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 11. С. 116: «Человеческое тело – намного более совершенное образование, нежели какая-либо система идей или чувств, более того, оно намного выше произведения искусства».

[4] *Ницше Ф.* ЧиН 1883, 7, 133 // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 10. С. 242: «Наше тело есть нечто гораздо более высокое, тонкое, сложное, совершенное, нравственное, чем все нам известные человеческие связи и общности».

[5] *Ницше Ф.* ЧиН 1884, 27, 27 // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 11. С. 263–264.

[6] *Лейбниц Г.В.* Письмо к леди Демерис Мешэм // *Лейбниц Г.В.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. С. 594: «Тело наше есть некий мир, наполненный бесчисленными созданиями, которые тоже имеют право на существование, и, если бы тело не было организовано, наш микрокосм, или малый мир, не обладал бы всем совершенством, какое он должен иметь, и даже большой мир не был бы таким богатым, каков он есть».

[7] *Соловьёв Вл.* Чтения о Богочеловечестве VIII (1877–1881). С. 123: «Всякий физический организм есть агрегат множества органических элементов – есть группа в пространстве. Наше тело состоит из множества органов и тканей, которые все сводятся к различным образом видоизмененному соединению мельчайших орга-

Ницше считает, что

«во всем развитии духа речь идет, может быть, о *теле*: это чувственная *история* того, как *образуется более высокое тело*... Органическое поднимается на более высокую ступень. Наша жажда познания природы – средство, с помощью которого тело хочет себя усовершенствовать. *В конце концов речь идет вовсе не о человеке: он должен быть преодолен*»[1].

Философ полагает, что наше тело можно уподобить вселенной: «Если разложить наше тело в пространстве, мы получим о нем точно такое же представление, как о звездной системе, и разница между органическим и неорганическим перестанет бросаться в глаза»[2]. В системе Ницше, стремящегося превзойти даже «органическое», это комплимент. Эти строки напоминают современные теории, согласно которым человек, возможно, не является венцом творения. В симбиотическом сосуществовании человека и вирусов человек является лишь питательной средой и носителем для последних.

Ницше полагает, что человеческое *сознание не является высшей ступенью и целью органического развития*. Гораздо более занимает его тело, представляющее собой единство и сочетание «живых существ, зависимых, подчиненных... повелевающих и действующих по собственной воле», чья деятельность происходит не благодаря сознанию[3]. Здесь идеи Ницше перекликаются с представлениями современной медицины и нейронауки[4]. Он

нических элементов, так называемых клеточек... Таким образом, мы находим в опыте организм только как собрание множества элементарных существ...»

[1] *Ницше Ф.* ЧиН 1883–1884, 24, 16 // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 10. С. 556.

[2] Там же. С. 554.

[3] *Ницше Ф.* ЧиН 1885, 37, 4 // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 11. С. 518: «Мы считаем опрометчивым то, что именно человеческое сознание столь долго рассматривали как высшую ступень органического развития... Еще более удивительная вещь – *тело*: можно до бесконечности восхищаться тем, как человеческое тело стало возможным, как может жить, расти и некоторое время сохраняться как одно целое такое поразительное сочетание живых существ, зависимых, подчинённых и в то же время в известном смысле повелевающих и действующих по собственной воле, – и все это совершенно очевидно происходит *не* благодаря сознанию!» Ср.: *Kramer P., Bressan P.* Humans as Superorganisms: How Microbes, Viruses, Imprinted Genes, and Other Selfish Entities Shape Our Behavior // Perspectives on Psychological Science. 2015. 10. P. 464–481.

[4] Любопытным образом прозрения Ницше предвосхищают гипотезы современной нейронауки и биологии. В эволюционном аспекте, в перспективе

считает, что по сложности и многообразию самоорганизации, самоконтроля и согласованности высших и низших видов деятельности тело, как феномен, намного превосходит сознательное мышление, чувствование, волю и «дух»[1].

Он полагает, что мысли, чувства и воля производятся не нервным и мозговым аппаратом. Тело представляет собой «сложнейший синтез живых существ и интеллектов», «тонкую систему соединения и посредничества». Системы и подсистемы организма, саморегулирующиеся и взаимодействующие между собой, а также, скорее всего, всю флору и фауну нашего тела – микроорганизмы, бактерии, вирусы и пр. – Ницше, не вдаваясь в подробности, именует «существами». В этой перспективе он заявляет, что пора отбросить гипотезы «единства», «души» и «личности». То, что мы называем нашим телом, есть результат взаимодействия «крохотных живых существ», которые суть «нечто растущее, борющееся, размножающееся и вновь отмирающее, так что их число изменчиво и непостоянно, а наша жизнь, как и любая другая, есть непрекращающееся умирание. Таким образом, в человеке столько же "сознаний", сколько в нем существ, которые – в каждый миг его существования – составляют его тело»[2].

Подводя итог, заметим, что упомянутыми выше направлениями в философском осмыслении телесности дело далеко не ограничивается. Не вдаваясь в детали, упомянем лишь, что особую традицию рассуждений составляют подходы, в которых тело понимается

выживания человека как биологического вида ставится вопрос о «цене сознания», поскольку самосознание, если сравнивать его с бессознательной обработкой информации, медлительно и расточительно. Бессознательное лучше принимает сложные решения, чем сознание, поскольку сознание не может оперировать достаточным количеством переменных. Схожие представления уже стали предметом описания в современной научной литературе. См.: *Metzinger Th.* Being No One: The Self-model Theory of Subjectivity. Massachusetts Institute of Technology, 2003; *Idem.* The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self. N. Y., 2009. Эти идеи проникли в научную фантастику, см.: *Watts P.* Blindsight. N. Y., 2006, и библиографию в конце книги.

[1] *Ницше Ф.* ЧиН 1885, 37, 4 // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 11. С. 518–519: «Великолепное соединение многообразнейшей жизни, расположение и упорядоченность высших и низших видов деятельности, тысячекратное повиновение – не слепое и тем более не механическое, а избирательное, умное, внимательное, даже сопротивляющееся повиновение, – вот что такое "тело", феномен которого в сравнении с нашим сознанием, нашим "духом", нашим сознательным мышлением, чувствованием, волей так же превосходит их интеллектуально, как алгебра таблицу умножения».

[2] Там же. С. 519.

как среда, через которую индивидуальный дух себя манифестирует для других. Соответствующие тексты можно обнаружить у ранних Отцов Церкви (Ириней Лионский) и у средневековых философов (Ареопагитики, Иоанн Скотт)[3]. В XX веке этот подход был переформулирован Карлом Ранером и Гербертом Форгримлером в терминах немецкой феноменологии и учений о символических формах[4]. Тогда же М. Мерло-Понти соединил феноменологический и экзистенциальный подходы в понятии «феноменального тела»:

> «Мы движем не объективное, но феноменальное тело (corps phénoménal), и в этом нет ничего таинственного, так как именно наше тело как потенция тех или иных областей мира уже устремлялось к объектам, которые надо схватить, и их воспринимало»[5].

Таким образом, в философском дискурсе тела перестают быть «предметами», но становятся живыми инстанциациями индивидуального Я:

> «Живое тело... это мое тело, зримое выражение конкретного Ego, а не вещь среди других вещей. Соответственно тело другого – оболочка другого Ego»[6].

Введение представления о феноменальном теле дает совершенно иной угол зрения при рассмотрении онтологического статуса Другого:

---

[3] Ср.: *Falque E.* Dieu, la chair et l'autre; *Фальк Э.* Феноменологическая практика и средневековая философия // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма. М., 2013. С. 505–580.

[4] Подробнее см.: *Петров В.В.* Теология символа у Карла Ранера и Герберта Форгримлера // Там же. С. 309–317.

[5] *Merleau-Ponty M.* Phénoménologie de la perception. P., 1945. P. 123: «Ce n'est jamais notre corps objectif que nous mouvons, mais notre corps phénoménal, et cela sans mystère puisque c'est notre corps déjà, comme puissance de telles et telles régions du monde, qui se levait vers les objets à saisir et qui les percevait».

[6] *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 88. Ср.: Там же. С. 449–450: «Между моим сознанием и моим телом, таким, *каким я его переживаю* (tel que je le vis), между этим *феноменальным телом* и телом другого, таким, каким я его вижу извне (entre ce corps phénoménal et celui d'autrui tel que je le vois du dehors), существует внутренняя связь, которая открывает другого как завершение системы» (курсив мой – *В.П.*).

«Проблема не в том, каким образом душа действует на объективное тело, так как она действует не на него, а на тело феноменальное. С этой точки зрения вопрос перемещается: теперь надо узнать, почему существуют два вида на меня и на мое тело – мое тело для меня и мое тело для другого, – и что делает две эти системы совозможными. В самом деле, недостаточно сказать, что объективное тело принадлежит к порядку "для другого", а тело феноменальное – к порядку "для меня", и нельзя обойти проблему их отношений, так как "для меня" и "для другого" сосуществуют в одном мире, как свидетельствует о том мое восприятие другого, которое сразу сводит меня к состоянию объекта для него»[1].

Сущность замещается существованием, экзистенцией:

«Глаз не есть дух, это орган материальный. Как он может "хоть что-нибудь учитывать"? Он это может только лишь тогда, когда мы вводим наряду с объективным телом *тело феноменальное*, когда мы делаем его познающим телом и когда, в конце концов, мы как субъекты восприятия заменяем сознание существованием, то есть бытием в мире, осуществляющемся через тело»[2].

В каком-то смысле подлинно новаторским в концепции феноменального тела у Мерло-Понти является лишь введение проблематики Другого. В остальном здесь угадываются или заново воспроизводятся всё те же интуиции, которые пронизывают европейскую философию начиная с Античности. Уже неоплатоник Порфирий, развивая учение Плотина о мировой душе, объяснял механизм экстериоризации потенций индивидуальной души в терминах ментальной проекции, «выбрасывания вовне»

[1] *Merleau-Ponty M.* Phénoménologie de la perception. P. 123, n. 1: «Le problème ne donc pas de savoir comment l'âme agit sur le corps objectif, puisque ce n'est pas sur lui qu'elle agit, mais sur le corps phenomenal. De ce point de vue, la question se déplace; elle est maintenant de savoir pourquoi il y a deux vues sur moi et sur mon corps: mon corps pour moi et mon corps pour autrui et comment ces deux systèmes sont compossibles. Il ne suffit pas, en effet, de dire que le corps objectif appartient au «pour autrui», mon corps phénoménal au «pour moi» et l'on ne peut refuser de poser le problème de leurs rapports, puisque le «pour moi» et le «pour autrui» coexistent dans un même monde, comme l'atteste ma perception d'un autrui qui me ramène aussitôt à la condition d'objet pour lui».

[2] *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. С. 396. Прим. 2.

(προβέβληται) некоего частичного логоса[1]. Это проецирование себя связано с движением душ в сторону имагинативной активности и реализуется в формировании (τὸ πλασματῶδες) ментальных образов[2]. Создание и формирование своего собственного тела становится в этой перспективе лишь следующим шагом на пути последовательного оплотнения – достаточно сравнить упоминавшиеся выше теории Иоанна Скотта. Мерло-Понти практически дословно повторяет их:

> «Тело – это самое настоящее выразительное пространство... Но наше тело – не просто одно среди множества всех выразительных пространств. Среди них находится только конституированное тело. Наше тело – первопричина всех остальных, само движение выражения, то, что *проецирует значения вовне*, сообщая им место, что позволяет им существовать в качестве вещей у нас под руками и перед глазами»[3].

Таким образом, предложенные в период Античности и раннего Средневековья подходы к рассмотрению тела и телесности демонстрируют замечательную устойчивость и впечатляющий эвристический потенциал. Задачей историка философии становится поэтому работа по выявлению и анализу подобных параллелей и их осмысление, позволяющие воспринимать соответствующие теории как часть долгой, непрерывной, живой традиции.

---

[1] *Порфирий.* Отправные положения к умопостигаемому 29, 9–14 (Lamberz): «...вследствие пристрастия к телу [у души] имеется выдвинувшийся вовне частный логос, сообразно которому она в [земной] жизни обладает отношением к определенному телу; из-за упомянутого пристрастия на ее пневме вытравливается отпечаток воображения, и потому [душа] влечет за собой идола».

[2] *Proclus.* In Plat. rem publ. II 107, 23-26: «Во многом внутри у душ – мыслительное сияние истины, но вымышленное выдвигается вовне (προβέβληται τὸ πλασματῶδες), скрывая сияние в подражании воображения, затеняющего частичный [= человеческий] ум».

3 *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. С. 195–196.

Литература

Бергсон А. Творческая эволюция / Пер. с франц. М. Булгакова // *Бергсон А.* Творческая эволюция. Материя и память. Минск: Харвест, 1999.

Бирюков Д.С. Стоики и принцип идентичности индивида // *Плутарх.* Сочинения. Изд-во СПб ун-та, 2008.

Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Пер. Г. Шпета. СПб.: Наука, 1992.

Дюпрель К. Философия мистики, или Двойственность человеческого существа / Пер. с нем. М.С. Аксенова. СПб., 1895.

Иоанн Скотт. Перифюсеон. Книга II (фрагмент 562C–590D) / Пер. с латин. и прим. В.В. Петрова // Puncta. 2006. № 1–2 (6). С. 23–77.

Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по «Феноменологии духа», читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / Сост. и публ. Р. Кено; Пер. А. Г. Погоняйло. СПб., 2003.

Кэрролл Л. Приключения Алисы в стране чудес. Сквозь зеркало и что там увидела Алиса, или Алиса в Зазеркалье / Изд. подготовила Н.М. Демурова. М.: Наука, 1979.

Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении / Пер. с фр. П.С. Юшкевича // *Г.В. Лейбниц.* Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1983.

Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с франц. под. ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: Ювента, Наука, 1999.

Ницше Ф. Полн. собр. соч.: В 13 томах. М.: Культурная революция, 2005–2014.

Петров В.В. Accessus Iohannis Scotti // *Иоанн Скотт Эриугена.* Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна / Вступ. статья, пер. с латин., прим. В.В. Петрова. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1995. С. 1–161.

Петров В.В. Тотальность природы и методы ее исследования в *Перифюсеон* Эриугены // Философия природы в Античности и в Средние века / Общ. ред. П.П. Гайденко, В.В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 417–479.

Петров В.В. Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены // IX Рождественские образовательные чтения. Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов конференции (25.01. 2001. Институт философии РАН) / Под ред. В.К. Шохина. М.: Синодальная Богословская комиссия, ИФ РАН, 2002. С. 22–58.

Петров В.В. Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / Общ. ред. П.П. Гайденко и В.В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 577–632.

Петров В.В. Тело и телесность в эсхатологии Иоанна Скотта // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / Общ. ред. П.П. Гайденко и В.В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 633–756.

Петров В.В. Ориген и Дидим Александрийский о тонком теле души // Диалог со временем. 2005. С. 37–50.

Петров В.В. Аристотель и Александр Афродисийский о росте и растущем // ΣΧΟΛΗ. 2015. № 9 (2). С. 394–402.

Петров В.В. Аристотелевская традиция о текучести и преемственности вечно изменчивых живых тел индивидов // Диалог со временем. 2015 (в печати).

Порфирий. Отправные положения к умопостигаемому / Пер. с древнегреч. В.В. Петрова // Историко-философский ежегодник 1995. М.: Мартис, 1996. С. 233–247.

Соловьёв Вл. Чтения о Богочеловечестве // Собрание соч. В.С. Соловьёва: В 10 т. 2-е изд. / Под ред. С.М. Соловьёва, Э.Л. Радлова. СПб.: Просвещение, 1911–1914. Т. 3.

Фальк Э. Феноменологическая практика и средневековая философия / Пер. А.В. Серёгина, под ред. В.В. Петрова // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В. В. Петрова. М.: Кругъ, 2013. С. 505–580.

Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 томах / Общ. ред. и сост. А. Чанышева. М.: Терра, Республика, 2001.

Acta Conciliorum Oecumenicorum / Ed. E. Schwartz. Berlin: Fr Gruyter, 1914.

Anscombe E. The principle of individuation // Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes. Vol. 27. Berkeley and Modern Problems. 1953. P. 83–96.

Carroll L. Alice's Adventures in Wonderland and Through the Looking-Glass / Ed. with an introd. and notes by Hugh Haughton. London: Penguin Books, 1998.

Constas N.P. Weaving the Body of God: Proclus of Constantinople, the Theotokos, and the Loom of Flesh // Journal of Early Christian Studies. 1995. 3:2. P. 169–194.

Falque E. Dieu, la chair et l'autre. D'Irénée à Duns Scot. Paris: Presses Universitaire de France, 2008.

Kramer P., Bressan P. Humans as Superorganisms: How Microbes, Viruses, Imprinted Genes, and Other Selfish Entities Shape Our Behavior // Perspectives on Psychological Science. 2015. 10. P. 464–481.

Lloyd A.C. Aristotle and the Principle of Individuation // Mind 79. Issue 316 (1972). P. 519–529.

Metzinger Th. Being no one: the self-model theory of subjectivity. Massachusetts Institute of Technology, 2003.

Metzinger Th. The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self. New York: Basic Books, 2009.

Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard, 1945.

Pamphile et Eusèbe de Césarée. Apologie pour Origène suivi de Rufin d'Aquilée *Sur la falsification des livres d'Origène* / Texte critique, trad. et notes par René Amacker et Éric Junod. T. I. SC 464. Paris: Cerf, 2002.

Rashed M. Introduction // Aristote. De la génération et la corruption. Texte etabli et traduit par Marwan Rashed. Paris: Les Belles lettres, 2005. P. xi–clxxxvi.

Stevenson R. The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr Hyde and Other Tales of Terror. Ed. by R. Mighall. London: Penguin Books, 2002.

Watts P. Blindsight. New York: A Tom Doherty Associates Book, 2006.

Whitman W. Leaves of Grass. Philadelphia: Rees Welsh & Co., 1882.

В.Г. Лысенко

Что делает тело живым – взгляд из Индии

Чтобы ответить на вопрос об источнике жизни тела, нужно сначала понять, что такое «тело» и что такое «жизнь». В этой статье я остановлюсь лишь на некоторых репрезентативных, с моей точки зрения, идеях, отличающих индийскую традицию от западной. Сначала я обрисую общую мировоззренческую и теоретическую рамку, в которой развивался индийский дискурс о теле, затем остановлюсь на некоторых идеях тела и жизненного принципа в упанишадах, аюрведе, вайшешике и раннем буддизме.

В западной философии, особенно после Декарта, философский дискурс о теле, как правило, вписывался в рамки идеи онтологической противоположности, онтологического разрыва между физическим (физиологическим, биологическим), с одной стороны, и психическим (душа, разум, психика) – с другой. Этот дуализм, до сих пор определяющий направление философских размышлений и поисков, отражается в самой терминологии, даже в словосочетании «психофизическая проблема»: отношение между психикой и телом становится проблемой по причине их противопоставления. В противоположность этой дуалистической установке индийская мысль – и это касается подавляющего большинства ее направлений, так что можно говорить о «рамочной концепции» – проявляет общую тенденцию к рассмотрению этих сторон человеческого бытия как некоего единого и непрерывного континуума. Психофизическое, психосоматическое структурировано не как бинарная оппозиция, а как сложная многоуровневая и многофакторная система с внутрисистемыми каналами каузального взаимодействия.

Уже в ранних упанишадах (VII–VI вв. до н.э.), послуживших источником идей для некоторых философских направлений индуизма, прежде всего школ веданты, встречаются трех-, четырех- и пятичленные схематизации, структурирующие континуум бытия человека. Самая известная из них – панчакоша («пять

оболочек [атмана]»)[1]. У человека пять атманов: атман, состоящий из пищи (аннамая), атман, состоящий из манаса (маномая), атман, состоящий из распознавания/сознания (виджнянамая), и атман, состоящий из блаженства (анандамая). Встречаются и триады. Например, атман, состоящий из ума (маномая), атман, состоящий из сознания (виджнянамая), и атман, состоящий из жизненного дыхания (пранамая). Выделяются также телесный атман (шарира), атман сна со сновидениями (свапна-атма), атман сна без сновидений и т.п. Здесь под атманом понимается принцип, определяющий внутреннюю суть явления, то, что делает это явление таким или иным. Луи Рену в своей статье «О слове Атман» пишет: «Атман в брахманах далеко не единообразное и простое понятие. Это не тело, не персона, не душа, не дыхание, а нечто участвующее во всех этих элементах. Это нечто придающее законченность каждому данному элементу, как целое придает законченность частям». Далее он поясняет, что в отношении членов тела атманом будет туловище, в отношении всего тела – вся персона или по крайней мере то, что привносит в него жизнь или небесное, божественное начало[2].

Самый полный перечень «атманов» и формулировку самого принципа дает «Брихадараньяка упанишада» IV.4.5:

«Поистине, этот Атман есть Брахман, состоящий из познания, из разума, из жизни, из зрения, из слуха, из земли, из воды, из ветра, из пространства, из света и не-света, из желания и нежелания, из гнева и не-гнева, из дхармы и не-дхармы, из всего. Вот что [означают слова]: "Он состоит из этого, состоит из того": как кто действует, как кто ведет себя, таким он бывает. Делающий доброе бывает добрым, делающий дурное бывает дурным. Благодаря чистому деянию он бывает чистым, благодаря дурному – дурным. И ведь говорят: "Этот пуруша состоит из желания". Каково бывает его желание, такова бывает воля; какова бывает воля, такое деяние он и делает; какое деяние он делает, такого удела он и достигает» (перевод А.Я. Сыркина).

Многие схематизации представляют собой так называемые микромакрокосмические соответствия. Древние индийцы представляли космос антропометрически. Мир создавался из частей протоантропоса – пуруши в акте его жертвоприношения (Гимн

[1] Буддийская схематизация индивида тоже пятичленная (пять скандх – подробнее далее).

[2] См.: *Renou L.* Choix d'études indiennes, réunies par N. Balbir et G.-J. Pinault. T. II. P., 1997. P. 877.

Пуруше. Ригведа 10.90). В человеческом теле каждая его часть, каждая его функция имеет определенный космический и социетальный коррелят.

Когда Пурушу расчленяли,
На сколько частей разделили его?
Как его рот, как руки,
Как бедра, как ноги называются?
Его рот стал брахманом,
(Его) руки сделались раджаньей (кшатрием),
(То,) что бедра его, – это вайшья,
Из ног родился шудра.
Луна из (его) ума рождена,
Из глаза солнце родилось.
Из уст – Индра и Агни.
Из дыхания родился ветер.
Из пупа возникло воздушное пространство,
Из головы развилось небо,
Из ног – земля, стороны света – из ушей.
Так они сотворили миры [1].

В философских школах индивид (пуруша, мануша) тоже представляется как сложное целое, состоящее из разных частей, выполняющих разные функции: тело (туловище), индрии (органы чувств), манас и атман, или тело, индрии, манас, буддхи, атман, или тело, индрии, манас+буддхи+аханкара (вместе они образуют внутренний орган – антахкарана). В основе большинства классификаций и микромакрокосмических параллелей – попытка выстроить иерархию степеней плотности (грубости) и тонкости (стхула-сукшма) некой, в сущности, непрерывной субстанции: от грубого к тонкому (в упанишадовских классификациях атманов), от тонкого к грубому (в эволюционной схеме школы санкхья, где эволюция материально-психического первопринципа пракрити начинается с махат и буддхи (тончайших сущностей) и кончается грубыми «великими элементами»). Принцип от грубого к тонкому или от тонкого к грубому также лежит в основании классификации «великих элементов»: от акаши (пространства, эфира) через ветер, огонь, воду к земле. Это в санкхье и веданте. В других системах, например, вайшешике, начальной точкой является земля, потом идут вода, огонь, ветер и акаша. Между

[1] Ригведа: Мандалы IX–X / Пер.с санскрита Т.Я. Елизаренковой. Т. 3. М.: Наука, 1999.

оболочками атмана и первоэлементами иногда устанавливается соответствие: земля соответствует атману, состоящему из пищи и т.д., кончая атманом, состоящим из блаженства, которому соответствует акаша. Таким образом, вместо онтологического разрыва – постепенный переход: «огрубление» тонкого или «утончение» грубого. Похоже на материализм, или, как считают некоторые, на современные представления об энергии, которая может принимать разные материальные формы. Мне представляется, что последнее гораздо ближе к истине.

Таким образом, мы можем уверенно говорить об отсутствии в индийских учениях идеи тела как чего-то радикально отличающегося от ума и психики. Сфере телесно-психического соответствует внутренняя жизнь человека, описываемая с помощью ряда понятий, таких как индрии, манас, буддхи, аханкара, джива, атман (в разных философских школах они трактуются поразному). По словам Фрица Сталя, «в Индии тело никогда не рассматривалось как чисто физическое явление, поскольку там никогда не существовало категории чисто физического»[1]. Однако признание того факта, что телесное и психическое составляют разные степени и разные состояния или функции, принадлежащие к единому континууму, отнюдь не исключает возможность оппозиций по отношению к самому этому континууму как таковому.

Начнем с того, что в упанишадах ни одна из приведенных классификаций атманов не считается истиной в конечной инстанции, каковой представляется только знание атмана как единого и вечного, который внутри всего, как «кто» всех действий человека, себя никак не проявляет ни на телесном, ни на психическом уровне.

«Он, этот Атман, [определяется так:] "Не [это], не [это]". Он непостижим, ибо не постигается, неразрушим, ибо не разрушается, неприкрепляем, ибо не прикрепляется, не связан, не колеблется, не терпит зла. Того, [кто знает это], не одолевают эти две [мысли]: "По такой причине я сделал зло", "по такой причине я сделал добро", – он сам одолевает обе эти [мысли], его не жжет сделанное или несделанное» (Брихадараньяка упанишада IV. 4.22).

«Поэтому знающий это, сделавшись успокоенным, укрощенным, воздержанным, терпеливым и собранным, видит Атмана в самом себе, видит все как Атмана» (там же, стих 23).

[1] *Staal F.* Indian Bodies // Self as Body in Asian Theory and Practice. Albany, 1993. P. 70.

А вот комментарий Шанкары (VIII в.) к «Брихадараньяка упанишаде» IV.3.7: «Как изумруд или иной драгоценный камень, брошенный в молоко или подобную жидкость, передает им свой свет, так и эта светящаяся самость, будучи тоньше, чем даже сердце, чем даже интеллект (буддхи), соединяет тело и органы, включая буддхи, придавая им свой свет, хотя он и содержится внутри буддхи; ибо эти (буддхи и т.п.) отличаются разной степенью тонкости и грубости, а самость – самое внутреннее из них всех»[1].

Вместо оппозиции ум – тело, индийская мысль, как философская, так и религиозная, основывалась на оппозиции, которую мы можем обозначить как феноменальное – подлинное/трансцендентное (сущностное). Не следует путать ее с оппозицией феноменальное – ноуменальное. С одной стороны, существует мир сансары – бесконечное перерождение разных категорий существ, определяемое законом кармы (воздаяния «по делам»), с другой стороны, есть высшее абсолютное бытие вне законов кармы-сансары (мокша, нирвана). Первое составляет обычный человеческий опыт, второе – лежит за пределами этого опыта, оно неописуемо в его категориях (атман, брахман, пуруша). Отметим, что оно также недоступно и уму, если рассматривать последний как способность человека рационально мыслить. Отсюда вытекает важнейшее отличие от западной традиции: психическое включает ум, мышление и сознание (определенного уровня); оно, как и физическое, располагается в сфере феноменального опыта, называемого сансарой, тогда как абсолютное бытие (в индуизме атман=брахман) – это суперфизическое и суперпсихическое – то в человеке, что не подвержено процессу кармического воздаяния. В разных системах индийской мысли это называется по-разному: пуруша в санкхье, атман, тождественный брахману, в адвайте, джива в джайнизме. В буддизме, который не признает неизменного духовного принципа, центра личности в виде индивидуальной самости (атмана), – это состояние нирваны, шуньяты (пустоты, лишенности самости, самобытия). То есть фактически бином психо-физического вписан в перспективу феноменального, относительного опыта, в которой он фактически перестает быть оппозицией. Что же касается того состояния, которое мы условно обозначили как абсолютное бытие (но его можно также назвать «подлинной реальностью», «высшей истиной» и т.п.), то его статус будет всегда зависеть от

[1] Здесь и далее цитируется издание: The Bṛhadāraṇyaka Upanishad with the commentary of Śaṅkarācārya. Calcutta, 1965.

того, с какого уровня реальности мы о нем судим. Если мы инкорпорированы в сансару и судим нашим «сансарным» умом, то лучшее, что мы можем сказать о Высшем бытии, это «не то, не то» (нети, нети), т.е. мы можем судить о нем только апофатически, для нас это всецело трансцендентный принцип. Однако перейдя на точку зрения высшей реальности, мы узнаем, что мир сансары эфемерен и иллюзорен и что эта иллюзия имеет своей подоплекой именно эту Высшую реальность. Таким образом, трансцендентный на феноменальном уровне, этот принцип становится имманентным на уровне подлинной реальности.

Такова общая рамка, контекст, в котором будет рассматриваться наша частная проблема – проблема источника жизни в отношении тела. Сначала я расскажу о натурфилософских теориях оживотворяющего принципа, связанных с представлением о пяти элементах и о жизненном дыхании, затем перейду к натурфилософскому учению вайшешики и представлениям о теле[1] и жизненном принципе раннего буддизма[2].

Учение о том, что тело человека, как и вселенная (*лока*), состоит из пяти первоэлементов, или «великих элементов» (*махабхуты*-земля, вода, огонь-жар, ветер и *акаша*-эфир), восходит к микромакрокосмическим соответствиям. Они составляли часть космогонического ритуала, описанного в брахманах и упанишадах – жанрах литературы Вед. Отправной точкой классификации первоэлементов являются чувственные способности человека. В классическом варианте способности слуха ставится в соответствие первоэлемент *акаши* (субстрат слуха, пространство), способности осязания – первоэлемент ветра, способности зрения – первоэлемент огня, способности вкуса – первоэлемент воды и способности обоняния – перво элемент земли. Не вселенная была отправной точкой и основой микро-макрокосмических спекуляций, а психосоматическое устройство человека, который через «двери чувств» взаимодействует с определенными свойствами окружающего мира в соответствии с принципом «подобное воспринимает подобное». «Человеческое измерение» в прямом и в переносном смысле (ср.

[1] Вопрос об индийских теориях о составе тела рассматривается: *Лысенко В.Г.* Натурфилософия тела в Индии: аюрведа, санкхья и вайшешика // Телесность как эпистемологический феномен. М.: ИФ РАН, 2009.

[2] О психофизической проблеме в буддизме см.: *Лысенко В.Г.* Тело в раннем буддизме в свете психофизической проблемы // Психология и психотехника. 2011. № 8(35).

антропный принцип) заложено в фундамент системы пяти элементов (*панчабхута*).

Важнейшей парой понятий, которая ассоциировалась с жизненной силой человека, была прана – жизненное дыхание и ее макрокосмический коррелят ветер (ваю).

В мифах, описывающих творение мира из антропоморфного принципа – пуруши, прана понимается как дыхание космического гиганта, которое становится источником ветра: «...ноздри [пуруши] раскрылись; из [ноздрей] вышло дыхание (прана), из дыхания – ветер» (Айтарея упанишада 1.1.4). При сворачивании космоса (умирании пуруши, или брахмана) «ветер, став дыханием, вошел в ноздри» (там же, 1.2.4)[1].

В «Брихадараньяке упанишаде» рассказывается целая история: жизненные силы, поспорив, кто из них лучше, пришли за ответом к Брахману (здесь высшему божеству). Тот же рассудил мудро: «Тот из вас превосходнейший, после ухода которого это тело считается в наихудшем положении». Сначала ушла речь, потом глаз, потом ухо, потом разум (манас), потом семя и, наконец, дыхание. После ухода глаза тело стало слепым, после ухода уха – немым, разума – безумным, семени – скопцом, но продолжало оставаться живым. Поистине губительным для всех жизненных сил был уход дыхания: «И подобно тому, как большой превосходный конь из страны Синдху вырывает колышки, к которым привязаны его ноги, так и оно вырвало [из тела] эти жизненные силы» (6.1.7–14). Таким образом, именно дыхание является первоосновой и условием функционирования всех остальных жизненных органов (живое существо даже часто называлось prāṇin). Здесь прана оказывается важнее манаса[2].

Главной наукой, которая развивала натурфилософские представления о жизни, была аюрведа (наука о жизни/витальности/долголетии). Собственно, живое тело, организм – это центральное понятие философии аюрведы. Согласно «Чарака-самхите» (далее ЧС), первому теоретическому трактату аюрведы (как считают ученые, текст кодифицировался много веков и достиг фор-

[1] Упанишады здесь и далее цитируются в переводах А.Я. Сыркина: Брихадараньяка упанишада. М., 1964.

[2] В упанишадах различается пять видов праны: 1) а – дыхание в легких, вдох и выдох (в сочетании с apāna – вдох и выдох); 2) apāna – дыхание, идущее вниз; 3) vyāna – дыхание, разлитое по телу и поддерживающее жизнедеятельность организма в паузах между вдохом и выходом; 4) udāna – дыхание, идущее вверх через горло; 5) samāna – «срединное» дыхание, находящееся в середине тела, в области пупа, и способствующее пищеварению.

мы, в которой он известен в наше время, примерно в III в. н.э.), тело (шарира), манас (синоним саттва) и самость, «я» (атман) – это три опоры, конституирующие человека (пуруша), и именно человек как некое триединство и составляет предмет аюрведы (ЧС I,1,46-47). Встречается упоминание и четверичного состава человека: тело (шарира), чувственные способности (индрии), манас, атман (ЧС I,1, 42). Отметим, что атман аюрведы понимается, скорее, в сансарной перспективе как индивидуальная душа, субъект познания, действия и жизнедеятельности, чем как Абсолют.

Наряду с праной, в аюрведе появляется другое важное «виталистическое» (относящееся к витальности) понятие, олицетворяющее жизненные силы, – раса. Это жизнетворная жидкость или энергетический флюид, являющийся результатом взаимодействия трех первоэлементов – ветра, земли и воды. Необходимо подчеркнуть, что аюрведисты рассматривали человеческий организм не как систему фиксированных органов, каждый из которых занимает определенное место и выполняет свою функцию, а как совокупность флюидов, которые циркулируют по внутренним каналам тела. Раса трактуется в рамках индийской теории трех гуморов (доша, дхату).

Ветер проявляет себя в моторной деятельности организма – дыхание, глотание, говорение, пищеварение, выведение экскрементов, роды, кровообращение и двигательная активность вообще. Все это составляет вату (соответствует гумору ветра у Гиппократа). Огонь – энергетическая система, которая поддерживает температуру тела и способствует перевариванию пищи (пака – буквально подогревание на огне), окрашиванию крови в красный цвет, цвету лица, является предпосылкой зрения, чувственной активности. Соответствует гумору питта, или желчи. Вода представляет собой соединительную ткань организма, капху, или флегму. К трем основным флюидам добавляется еще семь элементов (дхату) – раса, кровь, плоть, жир, кости, желчь и семя. Все они образуются из расы путем «варения»: кровь – это «сваренная» раса, плоть – это «сваренная» кровь и т.п. Наконец, третий аюрведический принцип жизни – это оджас – квинтэссенция семи дхату, особенно семени – жизненная сила, жизненная энергия, локализована в сердце, коррелирует с капхой. Вата, пита и капха, т.е. дыхательная, пищеварительная и интегративная функции биологической системы, в состоянии сбалансированности выступают как «три дхату» («три элемента»), что соответствует здоровью; когда их баланс нарушается,

что соответствует болезни, то они становятся «три доша» (букв. «тремя ошибками», европейские исследователи называют их «гуморами»).

Однако жизненный принцип отнюдь не сводится к физиологическим «моторам» жизнедеятельности, в индийской мысли (как и в других древних культурах) возникают метафизические понятия, которые объясняют жизнь человека как особый род жизни, связанный со способностями, отличающими человека от животных и других существ. Это прежде всего понятия атмана и дживы.

Атман (этимологию этого термина часто связывают с дыханием – ср. греч. «пневма», лат. «anima»), прежде чем стать синонимом бессмертной нематериальной души, тоже ассоциировался с жизненной силой и быстрым движением, подобным движению ветра. Атман обозначает и целостность личности, включая тело, выступая здесь как аналог возвратного местоимения – «Сам»/«Самость».

В своем комментарии на «Брихадараньяка упанишаду» Шанкара перечисляет пять составляющих человека: тело, индрии, манас, прана и буддхи, подчеркивая, что ни одно из них не является самостью (атманом). Он уподобляет атман чистому свету, а все другие составляющие – отражению этого света. Самая тонкая и самая прозрачная сущность буддхи («интеллект») обладает наибольшей отражающей способностью: свет, преломленный через буддхи, отражает манас, через контакт с манасом – индрии, через индрии – тело. Таким образом, свет атмана пронизывает целиком все тело, его органы и психические способности. Именно поэтому, как считает Шанкара, люди, принимая отраженный свет за его источник, ошибочно отождествляют себя с телом и т.п.

Отметим еще направление, в котором движется мысль о высшем одушевляющем принципе, – это движение снаружи внутрь: от внешних объектов к органам чувств, их воспринимающим, от них к манасу, от манаса к буддхи, от буддхи к атману. Атман, выступающий как полюс этого континуума, – еще не «самое внутреннее», а только «внутреннее» организма – принцип, одушевляющий данное тело. Этот атман принято обозначать как индивидуальную душу, на него принято проецировать индивидуальные качества человека, которые определяют его участь в сансаре, т.е. в процессах перерождения. Однако с точки зрения адвайты, индивидуальный атман – это лишь ложная проекция, иллюзорное наложение того, что мы можем назвать «эго», на

высший надындивидуальный атман-Абсолют, вечный, неизменный и не подверженный сансаре.

Другое важное метафизическое понятие – это джива, буквально «жизнь», «живое существо». Индийские мыслители выделили, так сказать, базовый опыт, присущий всем живым существам, пребывающим в сансаре, и назвали этот опыт «бхога», буквально «вкушение». Бхога состоит из переживания приятного и неприятного, причем приятное порождает желание обладать объектами, неприятное – от них отвращает. Бхога характерна для всех видов живых существ, включая растения и насекомые (например, в джайнизме). Можно сказать, что это универсальный этос (модель поведения) всего живого. Однако у человека желание и отвращение, порождаемые бхогой, т.е. приятным и неприятным опытом, чреваты аффектами страсти, гнева, ненависти, которые влекут за собой кармические последствия для индивидуальной души в виде неблагоприятных перерождений, закабаляющих ее в сансаре. Практически все философские школы брахманизма, а впоследствии и индуизма противопоставляли индивидуальную душу (дживу) как низшее «я», «эго», ограниченное телесно-психическими привходящими ограничениями – упадхи (условия, препятствующие полной манифестации Абсолюта-атмана) и в конечном счете иллюзорное, – высшему субъекту, не подверженному никакому влиянию со стороны телесно-психического комплекса. Главная сотериологическая цель человека состоит в том, чтобы, отбросив низшее «я» и вместе с ним все, что с ним связано в его собственном осознании себя, реализовать свое единство и тождество с универсальным духовным началом (атманом, брахманом, пурушей).

Итак, в большинстве философских систем представления о жизненном принципе неизменно ассоциируются с феноменальным существованием в пределах сансары. Но жизнь в своем биологическом измерении – это только одна сторона существования в сансаре, сама же сансара – это прежде всего бесконечная, повторяющаяся смерть – пунар мритью. Биологическая форма существования есть лишь изменчивая оболочка вечной Самости, переходящей из тела в тело. Но что такое эта самость? На этот вопрос школы отвечали по-разному: в адвайта-веданте природа атмана – это сознание, понимаемое как единая основа бодрствующего состояния, сновидения и сна без сновидений. Сознание может вообще никак себя не проявлять (например, в период глубокого сна без сновидений, или обморока), но оно

тем не менее присутствует[1]. В вайшешике сознание – это лишь качество атмана, которое он обретает в отелесненном состоянии. Из этого вытекает, что, согласно вайшешикам, сознает лишь живое тело, атман после смерти тела сознавать не может. Не случайно критики вайшешики сравнивали атман вайшешики с бревном.

Именно в вайшешике мы находим развитую номенклатуру кодификации индивидуального опыта. Прежде всего, обратимся к классификации «тело-орган-объект», которую мы находим в описании каждого из великих элементов, исключая акашу[2].

Тела (шарира), т.е. живые организмы, способные переживать бхогу, бывают двух видов: утробнорожденные и неутробнорожденные. Неутробнорожденные – это тела богов и риши[3]. Они возникают непосредственно из атомов земли при содействии особой дхармы, т.е. особой добродетели, аккумулированной в прошлых перерождениях. Другая разновидность неутробнорожденных тел – это мелкие ничтожные существа – кшудра джанту. Они рождаются из атомов при содействии особой адхармы (прегрешения), и эти тела служат источником возмездия преступным дживам. К ним причисляют вшей, глистов, червей и других существ, которые появляются в разлагающейся материи. Кшудра джанту находятся по ту сторону «моральной причинности» (кармы и сансары), воплощая крайнюю степень порока и являясь вместилищем исключительно отрицательных кармических импульсов. У несчастных нет никаких шансов вырваться из своего состояния, поскольку для «запуска» механизма перерождения в иное, лучшее тело необходимо иметь хотя бы минимум *дхармы*.

Утробнорожденные тела появляются на свет из соединения семени отца и крови матери. Комментарий Шридхары содержит пояснения, которые относятся к эмбриологии, довольно

[1] О концепции атмана в связи с четырьмя состояниями сознания (бодрствование, сон со сновидениями, глубокий сон и четвертое состояние – турия) см.: *Лысенко В.Г.* Сон и сновидение как состояние сознания: упанишады и Шанкара // Смаранам. Сборник статей памяти О.Ф. Волковой. М., 2006.

[2] Здесь и далее я обращаюсь к тексту классической вайшешики «Собрание характеристик категорий», принадлежащему автору VI в. Прашастападе, с комментарием философа Шридхары в моем переводе (М.: Восточная литература, 2005).

[3] Легендарных ведийских поэтов – создателей гимнов Вед, которым приписывалась способность «видеть» гимны особым внутренним зрением.

развитому направлению индийской мысли[1]. Согласно этому комментарию, соединение семени и крови воздействует на пищеварительный огонь в желудке матери; этот огонь, разрушив цвет и другие качества атомов, составляющих семя и кровь, способствует появлению в них других однородных качеств; атомы порождают диады, диады – триады, и таким образом появляется тело эмбриона. На этой стадии, а не когда семя и кровь пребывают в своей собственной форме, в эмбрион входит внутренний орган – *манас*. На этом этапе живительная жидкость – *раса*, полученная из пищи, съедаемой матерью, перемещается в эмбрион; эта стадия называется калала. Далее происходит следующее: «В результате действия *адришты* и повторного соединения с пищеварительным огнем в атомах, составляющих эмбрион, происходит разрушение тела эмбриона в соответствии с правилом: разъединение и т.п. прекращаются по исполнении своей функции, и появляются качества атомов эмбриона, порожденные подогреванием; под действием *адришты* и с помощью дополнительных действий они, соединенные с атомами пищи, съеденной матерью, производят новое тело. Эти процессы должны представляться как происходящие в теле ежедневно»[2].

В этом тексте многое требует пояснения. Во-первых, описание изменения качеств эмбриона соответствует правилу вайшешики, согласно которому новые качества могут появиться в субстрате только после разрушения старых. Это происходит под воздействием огня, который буквально выжигает прежние качества и создает на их месте новые, так что фактически один субстрат сменяется другим, отсюда выражение «новое тело». Таким образом, в ходе своего развития эмбрион несколько раз полностью видоизменяется.

Необходимо также пояснить, что такое адришта (буквально «невидимое»). Это одно из важнейших понятий вайшешики, объясняющее влияние кармы человека на его статус, тело, органы, здоровье-болезнь, счастье-несчастье и т.п. в его будущем воплощении. Воздействие *адришты* можно интерпретировать в современных терминах как развитие эмбриона по определенной «генетической программе», задающей параметры его эволюции в организме матери и дифференциацию его органов. Согласно Вьомашиве, другому комментатору «Прашастапады-бхашьи» (ПБ), «когда под воздействием *адришты* родителей мужское

[1] Существует даже упанишада, довольно поздняя, которая описывает появление и разные стадии развития эмбриона – «Гарбха-упанишада».

[2] Комментарий Шридхары «Ньяякандали» см.: Прашастапада. «Собрание характеристик категорий» с комментарием «Ньяякандали» Шридхары. С. 67–68.

семя встречается с женской кровью, одновременно происходит их контакт с внутренним органом, что порождает в чреве матери особую субстанцию. Потом под воздействием внутреннего жара эта субстанция разрушается и в ее атомах производятся новые качества, после чего из этих атомов создается тело в обычном порядке – через диады и триады» («Вьомавати»)[3]. Обратим внимание на то, что в своих натурфилософских экспликациях вайшешики активно используют атомистическое учение.

Утробнорожденных существ – два вида: живородящие и яйцекладущие. Живородящие – это люди, домашние и дикие животные. Домашние животные (пашу) – это те, которых можно приносить в жертву в ходе разных ритуалов. Обычно называют пять видов *пашу*: люди, коровы, лошади, быки и овцы. Иногда к ним добавляют мулов и ишаков, а также верблюдов и собак. Олени (мрига) – общее обозначение диких животных. К яйцекладущим относятся птицы и рептилии.

Органами (индриями) условно называются анатомические части тела, в которых локализованы «вещества», играющие роль «рецепторов» чувственных качеств. Важно отметить, что индрии фактически не считались частями тела, которое представляло собой то, что мы, скорее, назвали бы туловищем. Учение о природе индрий основано на принципе «подобное воспринимает подобное». Каждая из индрий воспринимает прежде всего качества того элемента, из которого состоит сама: зрачок – свет, язык – вкус, температуру, нос – запах, кожа – тактильность, температуру, слух – звук. Этим объясняется невозможность видеть без света (элемент огня), обонять огонь, чувствовать вкус ветра и т.п. Одни школы считают, что индрия состоит лишь из атомов «своего» элемента (вайшешика и ньяя), другие – что из атомов всех элементов при преобладании в них потенции какого-либо одного (например, буддисты). Однако качества этих составных элементов в самих индриях не проявлены: если бы зрачок излучал видимый свет, то глаза людей светились бы в темноте, как глаза животных; кроме того, в глазных лучах не проявлено и качество температурного осязания – иначе они бы сжигали свои объекты. Собственно индрии – это частички (атомы) разных великих элементов, которые сами обладают теми качествами, которые они воспринимают, но в *непроявленном, потенциальном виде*.

С землей вайшешики ассоциировали прежде всего качество запаха, поэтому орган обоняния нос образуется из частичек земли, «без примеси частичек воды и других элементов». Орган вку-

[3] Цит. по: Прашастапада. «Собрание характеристик категорий» с комментарием «Ньяякандали» Шридхары. С. 66.

са, который связан с водой, – это атомы воды на языке, орган зрения, ассоциируемый с элементом огня, – атомы света в зрачках, температура которых не проявлена, орган осязания – атомы ветра, покрывающие кожную поверхность. С органом слуха – особая история, поскольку он скоррелирован с акашей.

Акаша, как и другие первоэлементы, сама должна обладать тем же качеством, которое она – в роли *индрии* (индрия слуха – это акаша внутри ушной полости) – воспринимает, отсюда ее специфическое качество (вишеша-гуна) – звук. Вайшешики, как и другие индийские философы, признают, что существование индрий является объектом логического вывода, поскольку они не воспринимают сами себя и не являются субъектами чувственного восприятия (глаз не может видеть, ухо слышать и т.п.) без активности сознания. Манас вайшешики считали внутренней индрией, нацеленной на восприятие внутренних состояний человека – удовольствия, неудовольствия, гнева и т.п. Они представляли его в виде атома, который циркулирует от одной индрии к другой, собирая «информацию», которую он передает атману, поэтому единственным субъектом восприятия в этом процессе является именно атман.

Таким образом, в натурфилософии вайшешики человек представляет собой тройную конструкцию, включающую внешние индрии, направленные на чувственные качества внешних объектов, манас, служащий посредником между индриями и атманом, и атман, обладающий сознанием и способностью познания (буддхи) как своими качествами. Процесс взаимодействия человека с миром описывается в терминах четверичного познавательного контакта между внешними объектами и индриями, между индриями и манасом, между манасом и атманом. Атман есть в данном случае воплощенная душа, всецело определяемая телесной организацией и психикой того или иного индивида, а не Абсолют.

Вайшешики, как и другие индийские философы, видели в своей философской системе реальный инструмент освобождения от страданий и достижения душой статуса атмана-Абсолюта. Они считали, что познание категорий их системы освобождает от перерождения: узнав их сущность от учителя, адепт становится бесстрастным, что прекращает порождение новых и исчерпывает действие прежних дхарм-адхарм, остается лишь «чистая дхарма», но и она, породив покой, наслаждение и потерю интереса к телу, тоже прекращает свое действие. Таким образом атман становится «абиджей» – лишенным потенций будущего существования. Наступает полное успокоение, «подобное затуханию огня», которое и есть *мокша*. Скорее всего, речь идет о

возможности достичь освобождения при жизни и стать дживанмуктой. Дживанмукта доживает свой век, но после смерти уже больше не перерождается. Поскольку в отличие от школ веданты сознание в вайшешике считалось не сущностью атмана, а лишь его временным (на период воплощения) атрибутом, то при освобождении от круговорота перерождений атман лишается не только страдания и прочих отрицательных качеств, но и всех «положительных» качеств, таких как сознание и моральная добродетель. По всей видимости, сотериологический идеал вайшешики – мокша – испытал влияние буддийского идеала нирваны.

Напоследок обращусь к некоторым буддийским учениям (буддизм многообразен и необъятен не меньше, чем индуизм, скорее даже больше, учитывая его разные направления в Индии и разные национальные формы). Остановлюсь на буддийских текстах палийского канона Типитака («Три корзины»), где встречаются четкие формулировки психофизической проблемы. «Является ли тело тем же, что и одушевляющий принцип? Является ли тело одной вещью, а одушевляющий принцип – другой?». Тело называется «шарира» (śarīra), а одушевляющий принцип, или душа, – «джива» (jīva). Термин «шарира» в буддизме обозначает в основном неодушевленное, мертвое тело, мощи (так называют останки Будды и других буддийских святых, помещенные в ступы). Будда, согласно текстам, предпочитает использовать термин «кайя» (kāya) – тело в более широком смысле – тело как живой организм, тело как собрание частей (ср. слово «корпус»), тело как эссенция (сущность) чего-то, например, в словосочетании Дхарма-кая (тело Дхармы). Кроме того, термин «кайя» понимается в техническом абхидхармическом смысле как орган осязания.

В ранних буддийских текстах можно встретить словосочетание «нама-рупа» (имя-форма). Его принято толковать как общее обозначение психофизического комплекса пяти скандх[1] – групп явлений (дхарм), на которые Будда условно разбил природу человека. Это рупа, ведана, самджня, санскара и виджняна. Считается, что рупа относится к физическим явлениям, поэтому ее часто переводят как «материальное», а все остальные скандхи – к психическим: ощущениям, представлениям, волевым и целеполагающим функциям и сознанию, поэтому в переводах часто фигурирует термин «психическое». Однако, когда мы обращаемся к явлениям, перечисленным в рубрике «рупа», то создается впечатление, что речь идет не о материи как некой объективной

[1] См.: *Лысенко В.Г.* Скандхи // Буддийская философия: Энциклопедия. М., 2011. С. 638–641.

реальности, а прежде всего о тех феноменах, которые связаны с телесной перспективой.

В общих чертах рупа определяется как четыре великих первоэлемента (махабхуты) – земля, вода, огонь и ветер – и их производные (упадарупа). В беседе со своим сыном Рахулой[1] Будда объясняет, что такое первоэлементы и их производные. Земля описывается как нечто плотное и твердое, например, волосы, ногти, зубы и т.п. Вода – как нечто жидкое, например, кровь, слезы, слюна и т.п. Огонь – как нечто горячее, подобно жару, переваривающему пищу. Ветер – как нечто подвижное, подобное газам в желудке и нижней полости живота. В разных источниках отмечается, что первые три элемента разделяют характеристику пратигха – способность оказывать сопротивление.

Кроме того, в этих источниках подчеркивается, что первоэлементы существуют только в смешанном состоянии, а не отдельно друг от друга. Это отразилось и на буддийской концепции атомизма. В отличие от вайшешики, в которой атомы распределяются по классам четырех великих первоэлементов (атомы земли, атомы воды и т.д.), буддийский атом состоит из равных долей каждой из четырех махабхут. Однако это не делает атомы гомогенными. Количественная доля не играет никакой роли в специализации атома, главное – это интенсивность потенции к действию или квалификации (самартхья), которая свойственна каждой махабхуте: земля поддерживает, вода – связывает, огонь – греет, ветер – двигает. При преобладании в атоме действия поддерживания атом будет землей, связывания – водой и т.п. Речь идет не о категории материального, которая в западной мысли ассоциируется с инертностью и субстанциальностью/вещественностью, а скорее об энергетической, силовой потенции феноменов, а в конечном итоге – о способах взаимодействия человеческого организма с окружающей средой.

Обратимся к производным от четырех элементов. В их числе и то, что мы называем чувственными качествами: цвет, форма, вкус, запах, звук. Любопытно, что буддийские авторы очень рано осознали, что связь между первоэлементами и производными от них качествами не очевидна, поскольку эти производные явления совершенно не похожи на породившие великие элементы, кроме того, мы в принципе не можем наблюдать то, как земля порождает запах, вода – вкус и т.п. Комментаторы палийского канона, принадлежащие традиции школы тхеравада, отмечают, что махабхуты обладают способностью создавать видимость того, чем они в действительно-

[1] См.: Рахуласутта. Сутта-нипата, Кулавагга. 11.

сти не являются. Буддхагхоса сравнивает махабхуты с великим магом: подобно магу, который превращает глину в золото и, не будучи духом или птицей, являет себя духом или птицей, махабхуты, не являющиеся темно-синими, красными, белыми и т.п., являют себя как темно-синие, красные, белые и т.п. производные качества[1]. Это означает, что базовые и производные элементы связаны не прямым причинно-следственным отношением, а сложной кондициональной связью, когда появление каждого из элементов (дхарм) зависит от всей системы факторов определенной категории.

Рассмотрим список производных элементов, которые мы находим в Абхидхарме – третьей части буддийского палийского канона Типитака. Он включает 23 позиции и делится на семь категорий[2]. 1. Индрии («внутренние двери чувств») – зрение, слух, запах, вкус, осязание. 2. Объекты чувств (видимое, слышимое, обоняемое, вкушаемое, осязаемое). 3. Способности (индрии): женственность, мужественность и форма способности к жизни (рупа-дживитиндрия). 4. Два способа выражения: телесный и речевой. 5. Три характеристики рупы (легкость, эластичность, приспособляемость). 6. Четыре способа существования рупы (рост, пребывание, распад, непостоянство). 7. Элементы, не вошедшие в классификацию: элемент пространства (акаша-дхату) и пища (ахара).

Каждая из этих позиций поясняется в самих текстах и в комментариях к ним. Эти элементы далее классифицируются на внутренние (принадлежащие индивиду, о которых можно говорить лишь от первого лица; сюда входят чувственные способности и их органы) и внешние (принадлежащие другим индивидам, о которых можно говорить и от третьего лица), грубые и тонкие (оларико и сукшма), близкие и далекие.

Огромная классификационная работа, проделанная абхидхармиками, требует особого исследования. В данном случае нам важно, прежде всего, подчеркнуть, что факторы, объединенные рубрикой рупа (цвето-форма, форма, телесное, чувственное), не поддаются анализу в терминах «материальное» или «физическое». Буддологи все больше склоняются к толкованию буддийского подхода как феноменологического анализа опыта человека в мире. Рупа есть нулевой, исходный уровень системы – «кирпичики», приобретающие конфигурацию благодаря остальным скандхам (отсюда распространенное понятие нама-рупа, буквально имя-форма, где нама – синоним психического, а рупа – соматическо-

[1] См.: The Path of Purification. (Visuddhimagga) by Bhadantācariya Buddhaghosa. Colombo, 1956. P. 98.

[2] Этот список дается в двух текстах Абхидхаммы: «Дхаммасангани» и «Вибханге».

го), и прежде всего санскаре, куда входят формирующие карму факторы, к которым прежде всего относится намерение (четана). Благодаря манасу (шестое, внутреннее чувство) индивид переживает приятный, неприятный и нейтральный опыт, который образует вторую скандху – ведана. Распознавание информации от разных органов чувств происходит благодаря скандхе виджняна. И этот опыт распознавания вербально и концептуально идентифицируется благодаря скандхе санджня. Скандха санскара отвечает за мотивацию, волю и ряд других функций, которые также связаны с кармой. Скандхи всегда действуют совместно, дополняя друг друга: без функционирования всех четырех скандх рупа-скандха, т.е. тело и его органы, также бездействуют. Точно так же другие скандхи не действуют вне организма и его функционирования. Это своего рода интерактивная система, охватывающая все сферы человеческой психики и сознания (ее можно назвать общей теорией психосоматических процессов). Будда приводит в пример две вязанки хвороста, которые держатся вертикально только благодаря тому, что поддерживают друг друга. Скандхи связаны сложными причинно-следственными отношениями не только друг с другом, но и с окружающей средой.

Порядок, в котором в «Абхадхармакоша-бхашье» (АКБ), трактате индийского философа IV в. Васубандху, перечисляются индрии, тоже не случаен: сверху вниз по телу от глаз к ушам, которые ниже глаз, от ушей к носу, от носа – ко рту и от рта к туловищу, под которым обычно понимается тело ниже головы. Процесс восприятия предполагает столкновение индрии с соответствующим ей объектом, ибо и то и другое обладают свойством непроницаемости, на языке Абхидхармы они находятся в состоянии сопротивляемости (сапратигхата) друг другу. Однако встречается представление о том, что материя индрий – атомы, будучи прозрачны как кристаллы, не обладают непроницаемостью.

В АКБ I.44 мы найдем много любопытных физиологических подробностей функционирования индрий (чувственных способностей и их органов). Например, мы узнаем, что распознавание запахов предполагает равное количество атомов объекта и атомов индрии обоняния, которые расположены внутри носа концентрическими кругами, как в трубочке бамбука. Но количество атомов объекта и воспринимающего его органа не обязательно совпадает. Для зрения оно варьирует: атомов глаза может быть меньше, чем атомов объекта, например, когда глаз видит гору, или атомов объекта меньше, чем атомов глаза, когда глаз видит кончик волоса; количество атомов может и соответствовать друг другу, например, когда глаз видит

виноградину. Атомы зрительного органа расположены на поверхности глазного яблока и по своей конфигурации напоминают цветок дикого тмина. Чтобы они не рассеивались, их покрывает прозрачная пленка. Орган слуха, атомы которого расположены внутри ушной раковины наподобие листа дерева, взаимодействует со своими объектами так же, как и орган зрения: ухо может улавливать и писк комара, и громовые раскаты. Что же касается вкуса, то атомы этой способности расположены на поверхности языка полумесяцем. Вайбхашики считают, что в середине языка остается место величиною в кончик колоса, не занятое атомами. Органом осязания является кожа, атомы осязания покрывают ее по всей ее поверхности.

Помимо дхармы рупа-дживитиндрия, объясняющей жизненные функции организма в системе, объединяющей разные элементы, в раннем буддизме существовало представление о том, что жизнь в теле поддерживается тремя факторами: витальностью (āyus), жаром (uṣṇa) и распознаванием/сознанием (vijñāna). Здесь сознание выступает как один из факторов, обеспечивающих жизнедеятельность.

Именно в этих терминах ученик Будды Махакассапа (санскр. Махакашьяпа, Кашьяпа) трактует «эксперимент» известного из буддийских текстов «материалиста», царя Паяси («Паяси-суттана» из Дигха-никаи).

Царь, движимый «естественно-научными интересами», захотел выяснить, существует ли душа на самом деле, и с этой целью придумал эксперимент[1]. Он приказал взвесить преступника, приговоренного к смерти, до и после казни, предполагая, что если душа существует, то мертвое тело, лишенное души, будет легче живого. Тот факт, что живое тело весило меньше, чем мертвое, утвердил «экспериментатора» в его убеждении, что души не существует. Ученик Будды Махакассапа объяснил ему, что тело, наделенное витальностью, жаром и сознанием, легче и пластичнее, чем мертвое тело, подобно тому, как раскаленный железный шар, наполненный горячим воздухом, легче и пластичнее холодного (Дигха-никая. II 334–5)[2].

[1] В начале XX века медик и биолог Дункан Мак-Дугалл (Duncan MacDougall, 1866–1920) взвешивал пациентов, находящихся при смерти, до и после последнего вздоха, пытаясь доказать, что душа материальна и можно даже узнать ее вес. Он написал статью «Soul has weight, physician thinks» (Душа имеет вес, думает врач) // New York Times. 7 March 1907.

[2] См. также исследование на эту тему: *Bollée W.B.* The Story of Paesi. Soul and Body in Ancient India: A Dialogue on Materialism. Text, Translation, Notes and Glossary. Wiesbaden, 2002.

«– Вот приводят ко мне, Кашьяпа, изобличенного разбойника: "Почтенный! Это – изобличенный разбойник. Определяй ему такую кару, какую захочешь". И я своим слугам велю: "Ну-ка: взвесьте этого человека живьем на весах, удавите его веревкой, а потом взвесьте еще раз". "Слушаемся", – они говорят, взвешивают этого человека живьем на весах, удавливают его веревкой и взвешивают еще раз. Оказывается, что когда он жив, он и легче, и мягче, и податливее, а когда он мертв, тогда он и тяжелее, и тверже, и неподатливее.

Вот то соображение, уважаемый Кашьяпа, из которого у меня выходит, что нет того света, нет самородных существ[1]*, нет плодов и последствий дурных и добрых дел.*

Главный аргумент Паяси – это отсутствие существования после смерти: если души нет, то нет и посмертного существования, а значит, нет и кармического воздаяния.

– Так я тебе, князь, сравнение приведу. Через сравнение некоторые сообразительные люди понимают смысл сказанного. Представь, князь, что некто взвесил на весах железный шар, который нагревали целый день, – раскаленный, пышущий жаром, излучающий сияние; а потом взвесили его же, когда он остыл и охладился. Когда же этот шар окажется легче, мягче и податливее: тогда ли, когда он раскален, пышет жаром и излучает сияние или когда он остыл и охладился?

– Когда в этом железном шаре есть зной и ветер, уважаемый Кашьяпа, и он раскален, пышет жаром и излучает сияние, – тогда он и легче, и мягче, и податливее. Когда же в этом шаре нет зноя и нет ветра, и он остыл и охладился, – тогда он тяжелее, и тверже, и неподатливее.

– Вот точно так же, князь, когда в этом теле есть жизненная сила, есть тепло, есть сознание – тогда оно и легче, и мягче, и податливее. Когда же в этом теле нет ни жизненной силы, ни тепла, ни сознания, – тогда оно и тяжелее, и тверже, и неподатливее. – Так что и из этого соображения, князь, выходит, что есть тот свет, есть самородные существа, есть плоды дурных и добрых дел»[2].

Иными словами, ученик Будды доказывает существование сознания как одного из факторов (заметим, что буддисты развивают концепцию причинности, которая учитывает множество равноценных и равно важных факторов, действующих как порождающие причины явления), делающего тело мягким, легким и податливым. Только соединение и взаимодействие этих трех

[1] Самородные существа – это существа, появившиеся на свет не от отца и матери, а из чистого ума. О них рассказывают буддийские легенды о Золотом веке.

[2] Паяси (Паяси-суттанта) / Пер. с пали А.В. Парибка // История и культура Индии. М., 1990. С. 201–202.

факторов делает тело живым. Если хотя бы один из них отсутствует, то другие тоже не будут действовать. Это полностью исключает постановку вопроса о первичности или вторичности каких-либо элементов, которые буддисты выделяли в качестве основных факторов в процессах познания и жизнедеятельности.

В «Абхидхармакоше» четыре великих элемента представлены разновидностями «осязаемого» вместе с 11 «осязаемыми» свойствами, обозначаемыми как мягкость, твердость, тяжесть, легкость, холод, голод и жажда (АКБ I.10). Упоминание холода, голода и жажды в одном ряду с мягкостью и т.п. выглядит странно, будто автор неоправданно, т.е. без всяких дополнительных пояснений, переключается с регистра тактильных ощущений по отношению к внешним объектам на регистр внутреннего переживания. Однако если мы признаем, что классификации абхидхармиков в отношении объектов и инструментов опыта осуществляются с точки зрения функционирования организма, то все становится на свои места. Холод поясняется как то, что вызывает желание тепла, т.е. нечто горячее или теплое, голод и жажда – как объекты, их вызывающие (т.е., как поясняется в тексте, – следствие названо именем причины). Важно подчеркнуть, что характеристики, которые абхидхармики считали внешними и принадлежащими вещам самим по себе, являются, по сути, либо проекциями на вещи ощущений, которые возникают у нас при взаимодействии с ними, либо тем, что мы можем наблюдать в них со стороны, а наблюдать мы можем способ их действия.

В этой статье речь шла о раннем буддизме до его раскола на разные школы и направления, а также о традиции Абхидхармы, изучении опыта в терминах теории дхарм[1]. В тхераваде и в школах махаяны – мадхьямака и виджнянавада – проблема тела и источника его жизнедеятельности отступает на задний план под напором «антителесной риторики», направленной на разрушение привязанности к телу и его желаниям. Новым витком в буддийском отношении к телу являются тантристские учения, в которых происходит своеобразный возврат к микро-макрокосмическим соответствиям. Индивидуальное тело превращается в единственную «экспериментальную площадку», которая позволяет адепту отождествиться с космическими энергиями разных будд, бодхисаттв и божеств обширнейшего пантеона. Однако это уже совсем другая история.

[1] См.: статьи В.Г. Лысенко «Абхидхарма» и «Дхармы» // Буддийская философия: Энциклопедия. М., 2011.

Литература

Переводы источников:

The Bṛhadāraṇyaka Upanishad with the commentary of Śaṅkarācārya. Tr. into English by Swāmī Mādhavnanda. Advaita Ashrama, Calcutta, 1965.

The Path of Purification. (Visuddhimagga) by Bhadantācariya *Buddhaghosa* / Translated from the Pali by Bhikkhu Ñanamoli. Colombo, 1956.

Abhidharmakośa-bhāṣya [Abhidharmakośabhaṣya], by Vasubandhu / P. Pradhan, ed. 1967.

Брихадараньяка упанишада / Пер., предисловие и комментарии А.Я. Сыркина. М.: Наука, 1964.

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998.

Прашастапада. «Собрание характеристик категорий» с комментарием «Ньяякандали» Шридхары / Пер. с санскрита, вступительный раздел, историко-философский комментарий, примечания, библиография и индексы В.Г. Лысенко. М.: Издательство «Восточная литература», 2005.

Ригведа: Мандалы IX–X / Пер. с санскрита, введение, примечания Т.Я. Елизаренковой. Т. 3. М.: Наука, 1999.

Паяси (Паяси-суттанта) / Пер. с пали А.В. Парибка // История и культура Индии. Тексты, сост. А.А. Вигасин. М., 1990. С.189–215.

Исследования

Bollée W.B. The Story of Paesi. Soul and Body in Ancient India: A Dialogue on Materialism. Text, Translation, Notes and Glossary. Wiesbaden: Harrassowitz, 2002.

Лысенко В.Г. Сон и сновидение как состояние сознания: упанишады и Шанкара // Смаранам. Сборник статей памяти О.Ф.Волковой. М.: Восточная литература, 2006. С. 269–306.

Лысенко В.Г. «Натурфилософия» тела в Индии: аюрведа, санкхья и вайшешика // Телесность как эпистемологический феномен. М.: ИФ РАН, 2009. С. 103–123.

Лысенко В.Г. Тело в раннем буддизме в свете психофизической проблемы // Психология и психотехника. 2011. № 8(35). С. 29–39.

Лысенко В.Г. Скандхи // Буддийская философия. Энциклопедия. М.: Восточная литература, 2011. С. 638–641.

Лысенко В.Г. Абхидхарма // Буддийская философия: Энциклопедия. С. 62–66.

Лысенко В.Г. Дхармы // Буддийская философия: Энциклопедия. С. 81.

Renou L. Choix d'études indiennes, réunies par N. Balbir et G.-J. Pinault. T. II. P., 1997.

Staal F. Indian Bodies // Self as Body in Asian Theory and Practice / Thomas P. Kasulis, Roger T. Ames, Wimal Dissanayake (Eds). Albany: State University of New York Press, 1993 (series The Body in Culture, History, and Religion). P. 59–102.

Т.А. Уманская

Дуализм тела и души как парадокс христианской антропологии

Всякий раз, говоря о телесности, о человеческом теле, современный европеец, наследник христианской культуры, каким бы ни было его собственное отношение к христианству, воспроизводит приблизительно одни и те же, стереотипные представления, которые можно отнести к мыслительным привычкам и которые сказывают себя в том числе на уровне философских суждений. По сути, постановка вопроса о живом теле как о чем-то только недавно по-настоящему открывшемся взору – свидетельство конфликта, который расположился в самом средоточии европейской мысли со времен патристики.

Первые века Новой эры – момент, когда средиземноморская общность демонстрирует себя в беспрерывных смешениях и трансляциях идей и учений. Это то время, когда складываются и сам новозаветный корпус, и его толкования. Речь идет о возникновении греческих и латинских текстов, опирающихся в конечном итоге на ветхозаветную терминологию и дающих последней жизнь в другом языке и с совершенно иным кругом коннотаций. Образующиеся при этом по сути доктринальные несовпадения и стали основанием тех противоречий в восприятии и презентации человека как существа телесного, которые сказывались на протяжении всего Средневековья, затем Нового времени и сказываются по сию пору.

Поэтому есть смысл разобраться, что произошло на грекоримской почве с теми понятиями или образами, которые истоком имеют Писание евреев, и как новозаветное учение о человеке отразилось в зеркале греческой философии.

1. Для христианства в том, что касается собственно **учения** о человеке, исходный пункт – появление человека как существа телесно-душевного в творящем акте благого подателя всякого бытия. Соответственно, и душа, и тело оба несут в себе «заряд»

этого благого акта и оба равно относятся к разряду твари: душа *в этом смысле* не имеет никаких преимуществ перед телом, хотя и призвана управлять им; последнее означает не онтологическую предпочтительность, а ответственность, ибо тело само по себе просто подчиняется движениям души; катастрофа грехопадения и повреждения человеческой природы – «на совести» души, ибо соблазн в первую очередь коснулся ее, а уж тело было вовлечено следом; грех разрушил изначальную гармонию, сделал тело подверженным порче и непослушанию и принес смерть, т.е. разлучение тела с душой, что, исходя из замысла Творца о человеке, противоестественно. Душа в конце времен соединится с воскресшим преображенным, совершенным телом, в акте воскресения восстановившим свою изначальную, догреховную природу, и человек вновь, и уже навсегда, обретет тот самый облик, который был ему предназначен. Всякий же раз, совершая грех в нынешнем своем плачевном состоянии, человек совершает его душой, и именно она, а не якобы дурное тело, несет за это ответственность.

Эта доктрина неизменно воспроизводится всеми христианскими богословами и, казалось бы, должна никогда не выпадать из поля зрения христианина и восприниматься как нечто самоочевидное всеми, кто вырос в лоне христианской культуры. Однако на практике все обстоит иначе, и на протяжении столетий между грехом и телом с легкостью ставился знак равенства, тело воспринималось как источник зла и смерти, а сама телесность человека мыслилась помехой для божественных устремлений души; в результате острие аскезы оказывалось направлено на тело в первую очередь, и торжествовал дуализм, никак не соотносимый с догматом о благом Создателе всего сущего.

Откуда же в христианской антропологии эта склонность столь не «по-христиански» мыслить человека? Можно, конечно, удовлетвориться экзистенциальным объяснением, так сформулированным В. Бибихиным: «Формально рассуждая, ясно, что поскольку человек не может телесно выдержать жутких вещей, единственная возможность сохранения человеческой... природы... проходит через какого-то рода отказ от тела»[1]. Эта интуиция может, однако, и не сказываться на теоретических построениях, а значит, требуются и другие объяснения.

На мой взгляд, важно учитывать то обстоятельство, что исходные смыслы терминов, пришедших в Новый Завет из Ветхо-

[1] *В.В. Бибихин – О.А. Седакова.* Переписка 1992–2004: В 3 ч. Ч. 3 (1999–2004). Электронный ресурс: http://gefter.ru/archive/14372

го, оказывались, при прочтении их «глазами эллина», заслонены смыслами аналогичных понятий греческого языка (а затем и латинского).

2. **Греко-латинская философская антропология** оперирует понятиями:

σῶμα и **corpus**, которые относятся к телу – видимой части человеческого существа, скрывающей в себе душу;

ψυχη и **anima (animus)** – обозначающие возвышенную, божественную по своему происхождению субстанцию, благодаря свойству самодвижения и бессмертия способную одушевлять инертное тело; последнее, будучи оставлено душой, начинает распадаться, да и одушевленное, демонстрирует бесконечную изменчивость;

σάρξ и **caro** – т.е. плоть, указывают именно на такое, мертвое и разлагающееся, тело;

νους и **mens** (соотносимые в общемировом, онтологическом порядке с **πνευμα** и **spiritus**) – обозначают лучшую и чистейшую, рефлексирующую часть души.

Платоновско-пифагорейский миф крылатой души, заключенной в темницу тела, – один из самых значимых для европейской философской традиции, в том числе и в тот момент, когда закладываются основы христианской экзегезы.

Душа и тело наделены здесь прямо противоположными характеристиками: благое – злое, чистое – грязное, истинное – ложное (лживое), вечное – тленное, жизнь – смерть, крылья – клетка (склеп, могила, скорлупа). Человек же оказывается существом, само появление которого основано на несчастье его же собственной души, сравнимой с пойманной птицей[1].

Именно тело мешает душе в ее земной жизни вспомнить об утраченном лицезрении красоты и истины, оно пачкает ее, становится преградой, приковывает душу к миру мнимого, и, значит, именно оно несет ответственность за ее неспособность к полету (только философ, вспыхнув любовью к прекрасному, чувствует, как у него пробиваются крылья – «Федр» 251b-c).

Важнейший коррелят платоновского дуализма – концепция самопознания. Совет дельфийского оракула Сократу «Познай самого себя» становится девизом антропологии и, объединяя онтологию и этику, получает в ней такой импульс, что превращается в одну из главных тем европейской философии.

[1] См.: *Порфирий*. Ad Gaurum II, 3 и XII, 3 // ed. K. Kalbfleisch: Abhandlungen der Akad. d. Wissensch. zu Berlin. 1985.

Поскольку тело – это темница, следует вырваться из нее как можно раньше. Речь идет, разумеется, не о самоубийстве, хотя кому-то и оно покажется подходящим рецептом (анекдот о Клеомброте, прочитавшем «Федона» и бросившемся в море[1]). Способ сугубо философский, метафорически именуемый «очищением», – ставить, насколько возможно, душу вне тела, приучать ее возвращаться к себе, «сосредоточиваться», «собираться в себе самой» (Федон 83b), уходя из каждой точки тела, «жить, насколько возможно... наедине с собою, освободившись от тела, как от оков» (Там же 67d). Результат этого самососредоточения – возвращение души в родственный ей мир чистых, бестелесных сущностей (Там же 66d), а значит, и осознание душой своей чужеродности всему телесному, бедственного своего положения в теле и т.д., по новому кругу...).

Как логическое следствие этой темы, – постановка вопроса о сущности человека (I Алкивиад 129c–130c): к какой из составляющих нас субстанций мы можем отнести свое «я»? Их неравноценность и процедура саморефлексии предполагают ответ в пользу души: сущность человека, его «я» – это душа или ум, но не тело. Значит, сущность человека не-телесна (Федон 79a-e; I Алкивиад 129e–130d). «Человек же совпадает с разумной душой; когда мы мыслим, мы действительно суть те, кто мыслит, поскольку размышления суть действия души» (Плотин. Эннеады I, 1, 7). Нетелесность становится, таким образом, фундаментальным свойством душевной субстанции.

В «Федре» же, помимо нетелесности и самомышления, душа наделяется и свойством самодвижения: «...то, что движет само себя, есть не что иное, как душа» (Федр 246a). А поскольку то, что имеет источник движения в самом себе, не знает ни начала движения, ни конца его, душа должна быть признана бессмертной (там же 245, 246a). Аргументы в пользу этого тезиса (Федон 70c – 107a) составляют в платонизме корпус, неизменно (целиком или по частям) воспроизводимый теми авторами, которые воодушевлялись идеей бессмертия души.

В лучшем случае к телу проявляется безразличие: философ должен быть сосредоточен на душе (истинном человеке), нетелесной, самодвижущей, бессмертной и самомыслящей, т.е. являющейся частицей, сколком божественного мира. Что до взаимоотношений ее с телом, то по большей части они описаны в терминах «презрения» и «бегства».

Можно сказать, что в целом это выражает суть *философской* позиции как таковой. Она свойственна и представителям Стои,

[1] Греческая эпиграмма. М., 1960. С. 98.

несмотря на их постулат о телесности сущего: все высказывания, касающиеся человеческого тела как стоящего на низшей, чем душа или нус, ступени бытия, – из разряда пейоративных, а предписания касательно тела сводятся к бегству, отвлечению от него (Эпиктет. Dissert. III, 1, 40: «Ты – это не плоть, не шерсть, но προαίρεσις...»; по словам Сенеки, Ep. LXXVI: самопознание, связанное с подведением моральных итогов, требует не просто оголения перед лицом совести, но освобождения души от тела; не менее красноречива его ссылка на Посидония, который говорил: «...плоть, годная лишь на то, чтобы принимать пищу» (Ibid. XCII); и в том же письме: «...душа и о плоти заботится, как о неизбежном грузе, но не любит ее... Превосходно говорит Меценат: Что мне гробница моя? Похоронит останки природа!»).

Вот, собственно, тот интеллектуальный фон, на котором происходит становление христианской теории. Причем зачастую свое обращение в христианство интеллектуалы воспринимают как приобщение к истинной философии, к той прямой дороге, по которой должна пойти душа, рвущаяся из мира мнения и становления в мир подлинного (пример тому: кассициакские диалоги Августина и недвусмысленные признания в «Исповеди»).

3. Это одна сторона. Другой является **Св. Писание и в первую очередь Ветхий Завет** со своим словарем, касающимся описания человека и его положения в мире:

bâsâr и **nephesch**, переводимые как «плоть» и «душа» (**σάρξ-caro и ψῡχή-anima, animus**), но обозначающие не две стороны (или субстанции), тело и душу, составляющие человека; каждый термин, независимо и попеременно, указывает на *человека в целом*, человека как такового, *в его отличии от Творца и в его принадлежности тварному миру* (Быт 1, 30; Исх 12, 15;19; Лев 7, 21; 23, 30). Таким образом, в Ветхом Завете **«плоть»= «живая душа»** («всякая душа»)= **«человек»**[1];

что касается слова **σῶμα (corpus)**, то оно используется для передачи понятия, в древнееврейском относимого к трупам, – **nabel** (Втор 21, 23); реже guph, также указывающее именно на мертвое тело (1 Цар 31, 10; 13); есть еще chalal – тоже мертвечина (Иов 39, 30) – и только в Мф 24, 28 и Лк 17, 37 для мертвого тела вместо σῶμα применена πτῶμα, т.е. собственно «труп».

[1] Правда, есть еще одно определение: душа это кровь – Лев 17, 14; Втор 12, 23, – которое как раз весьма близко архаическому («гомеровскому») греческому представлению.

Таким образом, параллелизм иврита и греческого (латинского) в том, что касается антропологического словаря, оказывается мнимым: **bâsâr,** указывающее на *живое* тело, транслируется через σάρξ, скорее относящееся к телу *мертвому*; и наоборот, там, где в Ветхом Завете говорится о трупе, греческий вариант текста предлагает слово σῶμα (которое вовсе не обязательно соотносимо именно с мертвым телом, ибо указывает на одушевляемое тело вообще); что касается **nephesch**, «живой души», т.е. *всего человека*, сотворенного, как и остальное, благим Создателем, то она транслируется через ψῡχή, под которой понимается лишь определенная *часть* человека.

Есть еще одно важное понятие, **ruach** – дух (дух жизни) (и в человеке – Втор 2, 30, и Господень – Сам 16:14), в человеке *иерархически* относительно плоти, или живой души, не выделенный; подателем его, как и всего остального в человеке, является Господь; в греческом и латинском вариантах он предстает как πνεῦμα и **spiritus** (что касается νοῦς **(mens)** – ума как высшей способности души, иврит Ветхого Завета знает только **lev** (сердце 1 Цар 4, 29), и никакого специального «интеллектуального» смысла он не содержит).

Понятие «дух» Ветхого Завета в целом обозначает выход человека за пределы естественного порядка в область сверхъестественного и рождает особую диалектику «плоти – духа», кардинально отличающуюся от диалектики «тело – душа» греческой философии, ибо выводит на оппозицию естественного и сверхъестественного порядков: человеческого и божественного, твари и создателя. Именно поэтому данная диалектика по большей части истолковывается в терминах этики – как жизнь по человеческим и по божьим законам (что особенно проявилось в Посланиях Павла). С этой точки зрения, системы нравственности, предпочитающие душу телу, не выводят за пределы человеческого, т.е. плотского.

Итак, возможная «структура» человека согласно Ветхому Завету – это **плоть (живая душа)** + **дух** (божественный дар).

4. Эта модель повторена, хотя отчасти и изменена **Новым Заветом.** В нем подтверждены ветхозаветные антропологические смыслы: выражения «всякая душа» (πᾶσα ψῡχή) и «всякая плоть» (πᾶσα σάρξ) равно обозначают человека в его душевно-телесной целостности, а «судить по плоти» (Ин 8, 5), «поступать по плоти» (Рим 8, 4) или «жить по плоти» (Рим 8, 13) говорят не о потакании телу – «поступать по плоти» у Павла равнозначно «поступать по человеку» («Ибо мы знаем, что закон духовен [νόμος πνευματικός], а я плотян [σάρκῐνος], продан греху» – Рим 7, 14).

Дополнительное подтверждение тому – новозаветная концепция воплощения Слова (Ин 1, 14): Иисус не Бог в человеческом теле, но богочеловек, и это закреплено выражением «И Слово стало *плотию* (σάρξ)» (там же). Что касается «живой души», то ей, так же как и плоти, свойственно жить и умирать (Откр 16, 3), голодать и жаждать, есть и пить (Мф 6, 25). Из сказанного можно сделать вывод: новозаветное понятие плоти не совпадает по смыслу с понятием тела, а «живая душа» не должна отождествляться с «душой» как той частью человека, которая противостоит телу.

Однако подобной однозначности вывода, приемлемой для Ветхого Завета, противится уже то обстоятельство, что в Новом Завете библейская терминология не просто транслирована в греческий язык (как в Септуагинте), но уже живет в нем, в этой системе образов. Свидетельство тому – такие выражения Посланий Апостолов, как «закон ума» (νόμος τοῦ νοός Рим 7, 23), делающий человека «пленником закона греховного, находящегося в членах» (там же), «закон членов» (νόμος τοῦ μέλεσιν – там же), «тело смерти» (σῶμα τοῦ θανάτου – Рим 7, 24), которые, в зависимости от контекста, могут использоваться не только в исходном библейском смысле.

Таким образом, хотя основным антропологическим понятием Нового Завета является «плоть» (человек), нельзя не учитывать, что понятие «тело» становится его заметным партнером.

Прежде всего, «тело» (σῶμα) может употребляться как тождественное «плоти». Это выражено уже во взаимозаменяемости терминов: «Или не знаете, что совокуплявшийся с блудницею становится одно тело (σῶμα) с нею? Ибо сказано: два будут одна плоть (σάρξ)» (1 Кор 6, 16). Причем, как и понятие «плоть», «тело» употребляется здесь в значении живого, уже одушевленного тела. Так, часть 1 Послания к Коринфянам посвящена телу, члены которого говорят, судят, страдают и радуются (1 Кор 12, 14–26). Или: «Прославьте же Бога в теле (εν το σῶματι) Вашем» (1 Кор 12, 6, 20), и множество других примеров, говорящих о теле как о храме Святого Духа, о «теле душевном» (σῶμα ψυχικόν) и «теле духовном» (σῶμα πνευματικόν) (1 Кор 15, 44).

С другой стороны, Новый Завет содержит и такое употребление термина σῶμα, когда его можно толковать как обозначение одной из сторон (составляющих) человека. Например, в выражении «тело плоти». И не случайно в Павловых посланиях можно вычленить и такое определение тела, как вместилища, ибо наше «я» может быть помещено в него: «...и как знаем, что водворяясь в теле (ἐν τῷ σωματι), мы устранены от Господа... То

мы благодушествуем и желаем лучше выйти из тела (σώματος) и водвориться у Господа» (2 Кор 5, 6–8). Довольно двусмысленно может толковаться такое понятие, как «тело смерти» (ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου) (Рим 7, 24), тем более что Павел ведет здесь речь о плоти и грехе. С другой стороны, то, что Павел специально разъясняет сущность христианского отношения к телу, связано не просто с необходимостью приобщать греков к другому строю мысли, но и с появлением в Павловом тексте вполне «по-гречески» трактуемого понятия тела.

Но кроме того, и «плоть» может становиться синонимом «тела» как раз в его партикулярном значении («каждому семени свое тело [σῶμα]. Не всякая плоть такая же плоть; но иная плоть [σάρξ] у человеков, иная плоть у скотов...» – 1 Кор, 15, 35–39).

Как и в Ветхом Завете, диалектика «плоти – духа» соотносит человеческий порядок со сверхъестественным и выражает участие божества в человеке. Правда, в Новом Завете (Послания Павла) нерв ее – не концепция творения (диалектика «твари – творца»), но греха и спасения: «...плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления» (1 Кор 15, 50); «... мы знаем, что закон духовен (πνευματικός), а я плотян (σάρκινος), продан греху» (Рим 7, 14). Именно поэтому тема естественной немощи человека (астении плоти) становится главной для Нового Завета, а духовность представлена отнюдь не всеобщим свойством, но исключением, привилегией: «...но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас» (Рим 8, 9). Так или иначе, он – все же принадлежность плоти (особой плоти), нечто входящее в нее. При этом «дух», «духовность» суть символы возвышения отдельной плоти над «всякой плотью», «кто во Христе, тот новая тварь» (2 Кор 5, 17), а новая плоть представлена образом Храма (5 Кор 3, 16).

Таким образом, в Новом Завете понятия плоти, тела, членов, души, ума стоят в одном ряду, обозначая всего человека или какой-то из его аспектов, и всем им противостоит понятие духа: сотворенному, как бы оно ни именовалось, противостоит Творец. Это значит, что классическая тема «душа – тело» не имеет аналогии и в новозаветной дихотомии «дух – плоть», хотя последняя и представляет соблазн для интерпретации в греческом вкусе.

5. Итак, антропологическая модель обоих Заветов представляет человека единым существом и личностью, заключающей в себе подобие своему создателю. И **патристика**, занявшаяся разработкой и толкованием именно этой модели, несомненно должна была сохранить и сохранила все черты библейской антропологии. Однако предложенные концепции (здесь я в пер-

вую очередь имею в виду латинскую патристику, представленную фигурами Тертуллиана, Арнобия, Лактанция, Амвросия и Августина) парадоксальным образом начали воспроизводить на библейском материале и греческую философско-антропологическую модель, порой даже усиливая только намеченную линию спиритуализации личности и, как следствие, негативного отношения к телу. Греческая философская линия не упразднилась, но транслировалась новой, христианской культуре и в чем-то даже усилилась ею. Библейскую модель никак нельзя назвать спиритуалистической, а модель античная заключает в себе спиритуализм как тенденцию, не всегда проявляющуюся. Однако соединение их порождает своего рода «взрыв»:

– размышления о самомыслящей субстанции во все большей степени перемещаются в центр христианской антропологии (Бл. Августин);
– и, как их коррелят в сфере этики, проповедь аскезы делается одной из самых важных.

Можно выделить несколько моментов такой подспудной трансформации библейского образца и подмены ветхозаветных концептов терминами греческой антропологии.

Во-первых, разница между «плотью» (как библейским понятием) и «телом» (как понятием греческой, прежде всего орфико-пифагорейской и платоновской линии философии) делается порой неразличимой. В этом отчасти «повинен» акцент Павловых посланий на греховности современного человеческого состояния: если упускать из виду их библейский терминологический контекст, то многие фрагменты, ставящие синонимы «плоть» и «тело» (человек) в уничижительный контекст, можно толковать исходя из другой парадигмы. В частности, патристическая экзегеза на Павлову сентенцию «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия» в связи с проблемой «воскресения из мертвых» (cum corporibus suis) видится результатом такой подмены.

Далее, происходит знаменательное сближение библейского мифа о грехопадении с платоновским мифом об утрате крыльев и заключении в тела. Имевшее место еще у Филона, оно возобновлено христианскими авторами, которые для описания души и грехопадения часто прибегают к языку «Федра» (246b), находя параллели между платоновским текстом и ветхозаветными образами птицы и полета (Пс 16,8; 17, 11; 54,7; 90,4; 123,7; Притч 1,17; 7,23; 23,5; Ис 40,31; Иез 1,23). Строго говоря, такого рода слияние произошло у одного Оригена, что же до других авторов, то у них платоновские образы примысливаются к библейским с оговоркой

о первородстве последних, хотя, по существу, именно они подпираются более привычными греческими представлениями[1].

В целом же складывается христианская антропологическая трихотомия «тело – душа – пневма», параллельная стоической, или же платоновской («тело – душа – нус»). Если Юстин, Тациан, Ириней и Афинагор, полагая человека состоящим из тела и души и через нее приобщенным духу как жизненному началу («чистой пневме») и моральному закону, в большей степени воспроизводят схему стоиков, то у Климента можно найти трихотомию, одновременно приближающуюся к платоновской: σάρξ-ψῦχή-πνεῦμα, где πνεῦμα, это также νοῦς, ἡγεμονικόν, λογιστικόν, λογισμός (Stromata III, 68, 5 – IV, 135, 1 – 136, 2).

Таким образом, диалектика «плоти – духа» начинает размываться диалектикой «тела – души», коль скоро «душу» трактуют и как начало оживляющее, и логическое одновременно. В некоторых контекстах σῶμα, как и σάρξ, как бы начисто лишена своего библейского смысла и включена в схему вполне обычную для Античности: σῶμα (σάρξ) + ψῦχή = ἄνθρωπος. А размытость границ употребления ruach в старом и новом смыслах дает возможность поставить ruach в один ряд с νοῦς греков.

Намечается также подспудная трансформация ветхозаветного понимания сотворения человека. Это в определенной степени отражено появлением проблемы времени происхождения души и соединения ее с телом. Так, Августин высказывает даже предположение о сотворении всех душ будущих поколений разом, от начала, и об их пребывании в некоем «скрытом» месте до воплощения (De lib. arb. 20; Ep. 104 ad Ieronimum, De an. et ej. or. 1, 15), что уже практически совпадает с идеей предсуществования души. Еще один симптом процесса – обсуждение вопроса о времени соединения души с телом: в качестве одного из возможных вариантов рассматривается «вдувание» души только в момент рождения. Впрочем, даже признание соединения их уже у зародыша не всегда означает строгое следование библейскому варианту творения, ибо и тут тело может рассматриваться как порождение родителей, а душа как дар, идущий извне, прямо от Бога. Можно заметить, что христианские концепции рождения души и человека (следующих за Адамом людей) детерминированы ветхозаветным стихом о вдувании в «прах земной» «дыхания жизни» (Быт 2, 7), истолкованным порой как соединение неживого, т.е. тела, с жизнью, т.е. душой, тогда как в Библии речь идет о возникновении «живой души». В целом же сме-

[1] См.: *Courcelle P.* Tradition néo-platonitienne et tradition chrétienne des ailes de l'âme. Roma, 1974. P. 265–325.

шение, о котором здесь идет речь, на своем уровне выражало исподволь сформировавшиеся в христианской литературе представления о принципиальном отличии души от тела, субстанциальной двойственности человека и даже негативное отношение к телесности.

Различные трактовки идей загробного воздаяния и воскресения и вся полемика вокруг них – одна из примет этого процесса, свидетельство того, насколько он глубок. Так, даже тщательно избегаемый дуализм может проявиться и в признании возможности одной только душе, еще до воссоединения ее с телом, сразу после смерти получить причитающиеся всему человеку воздаяния, и в представлении о вероятном возрасте воскресшего тела и способах его воскрешения (душа бессмертна и в воскресении не нуждается).

В результате всех этих изменений термин «плоть» как выражение психосоматического единства, оставляя за собой сакральный контекст, в рассуждениях теоретического, философского характера уступает место «телу» и «душе», которые зачастую обозначают худшую и лучшую, пассивную и активную, бесчувственно-неразумную и чувственно-разумную, смертную и бессмертную части человека.

Это, в частности, отражается в весьма характерной для патристики концепции души как сущности человека и, соответственно, сказывается на представлении о теле как инструменте и облачении души. Причем от такого нейтрального определения – всего один шаг к оценочным, начиная с «завесы» и далее – по нарастающей: «преграда», «тюрьма» и, наконец, «грязь» и «мерзкий труп».

Можно, таким образом, сделать вывод, что на разных уровнях христианской теоретизирующей литературы оформлялась концепция о принципиальном отличии тела от души, субстанциальной двойственности человека и даже обосновывалось негативное отношение к телесности, при сохранении в то же время прямо противоположной установки на подтверждение библейской идеи благости и ценности сотворенного, а значит, всего того, что относимо к разряду «телесного» человеческого существа.

Литература

В. Бибихин – О. Седакова. Переписка 1992–2004: В 3 ч. Ч. 3 (1999–2004). Электронный ресурс: http://gefter.ru/archive/14372

Порфирий. Ad Gaurum II, 3 и XII, 3 // K. Kalbfleisch, ed. Abhandlungen der Akad. d. Wissensch. zu Berlin. 1985.

Греческая эпиграмма. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1960.

Courcelle P. Tradition néo-platonitienne et tradition chrétienne des ailes de l'âme. Roma, 1974.

И.Я. Мацевич-Духан

Μανία предицируемого тела в логике Аристотеля

Непрестанно сталкиваясь с неразрешимыми противоречиями современного международного права, созерцая истязание физического и морального облика человека, осознаёшь логически выверенную формулу европейского отношения ко всему, что выходит за рамки беспристрастного суждения души. Эта формула уходит своими корнями глубоко в логику Аристотеля и провоцирует современного читателя искать тропы мысли, которые позволили бы научиться видеть и ощущать живое тело, смотреть на него, не отводя глаз в сторону от смущения.

Обращаясь к одному из наиболее строгих логических трактатов Аристотеля «Категории», внезапно сталкиваешься с вопросом, каким образом можно использовать эту работу при анализе явлений, по природе своей чуждых какому-либо порядку, уравновешенности, стабильности, не поддающихся рациональному познанию. Чтобы не додумывать и не придумывать ход мысли, возможный при поиске ответа на сформулированный вопрос, мы находим в самой работе «Категории» понятие «мания» (μανία), или, как предлагают русские переводы, сумасшествие, помешательство, неистовство, одержимость, и сделаем попытку разобраться с природой этого явления как предиката пока ещё абстрактного субъекта.

Аристотель начинает с анализа *высказывания*, в котором безумие проявляет себя как предицируемое качество. Рассмотрим предложение. Он – сумасшедший. Он – подлежащее. Сумасшедший – сказуемое. Мания высказывается о подлежащем. Но каким образом? Ответ строгой категориальной логики – как качество.

Безумие вне высказывания является «сложным звуком», который не имеет значения. Лишь «в силу соглашения» он превращается в знак (σύμβολον). До «соглашения» имя остается

неартикулированным, нечленораздельным звуком (ἀγράμματοι ψόφοι)[1].

Чтобы понять значение знака, его необходимо «вырвать» из вечности и подвергнуть испытанию временем. Глагол – то, что делает имя временным. Он никогда не говорит о себе, только о другом (ἕτερος): «...он всегда есть знак для сказанного *об ином*»[2]. Без «другого» глагол остаётся лишь именем: «...глаголы, высказанные сами по себе, суть имена»[3]. Имя становится глаголом, когда встречается с другим именем. Эта встреча – событие, которое вырывает связанные воедино имена из безвременья незначащего звучания. Глагол высказывает имя во времени. Высказанное имя – уже не то же, оно становится другим. Как ему сохранить самого себя, остаться тем же в беге времени, изменяться, не изменяясь?

Именно сказывание в произведении искусства раскрывает возможность сохранения самотождественности ценностей в беге времени. Ярким тому подтверждением может быть эволюция архаичных ценностей изображения и ваяния человеческого тела.

Если попытаться обернуться и взглянуть на время Аристотеля с точки зрения начала нашей эры, то мы окажемся в ситуации всматривания в прошлое с позиции древнего римлянина. Период Августа (31 г. до н.э. – 14 г. н.э.) – время возрождения «архаичного» стиля в римской культуре. Вновь воссоздается все «та же» архаическая улыбка, но впечатление от нее совершенно иное по сравнению с впечатлением от созерцания улыбки куроса VI в. до н.э. В ранних классических работах воссоздается не сама улыбка, а «намек на улыбку»[4]. Этот пример приводится для постановки вопроса о том, что именно мы опознаём в качестве архаичной ценности, в качестве того, что ценилось некогда и остается ценным в настоящем и будущем. Постановка такой проблемы подведет нас в заключение статьи к вопросу о том, что именно сегодня опознаётся в качестве «аутентично» аристотелевского привкуса европейской культуры.

Возвращаясь к началу нашей эры в недра римской культуры и вопрошая на языке образов прохожего римлянина, всматриваясь в произведения культуры, поглотившей древнегреческое

[1] *Аристотель.* Об истолковании // *Аристотель.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. Гл. 2. М., 1978.

[2] Там же. С. 94.

[3] Там же. С. 95.

[4] *Hallett C.H.* The Archaic Style in Sculpture in the Eyes of Ancient and Modern Viewers // Making Sense of Greek Art. Exeter: Univ. of Exeter Press, 2012. P. 96.

наследие, современник оказывается в поисках того, что рассматривалось в качестве «архаичного» в архаическом искусстве; в поисках того, что греки и римляне пытались оставить тем же, а что преобразить, скрасить, исправить. Можно ли считать «рядоположение» частей архаичной скульптуры несовершенством техники? Почему «пластическая сила»[1] тела человека, выраженная в скульптуре ранней классики, становится все более синонимом совершенствования навыков мастера в приближении к живой природе – подвижной и изменчивой, но «вместе с тем» (ἅμα) – всё той же, самой собой (αὐτός)? Обращение к архаичным образцам позволяет уловить иной смысл статуарности живого.

Чем больше ваятель вглядывается в живое и пытается схватить то, что делает его таковым, тем более он приближается к схватыванию некоей универсальной дуги движения, которую рассматривал Генрих фон Клейст[2] на примере марионеток: «У каждого движения есть свой центр тяжести; достаточно управлять этим центром, находящимся внутри фигурки... Линия, которую должен описывать центр тяжести, спору нет, очень проста... Однако, с другой стороны, эта линия есть нечто очень таинственное, ибо она является не чем иным, как *путем души танцовщика*, и он сомневается, что ее можно найти каким-либо способом, кроме одного: машинист должен мысленно перенестись в центр тяжести марионетки, то есть, другими словами, *танцевать*»[3].

Что видели греки высокой классики в статуях архаики и что пытались воссоздать в качестве самоценной целостности? Там, где ранее была борьба, остается лишь «символический образ сражения, нежели убедительное воплощение»[4], грациозная постановка «хореографической композиции», нежели «монументальное присутствие», «величие и возвышенность», «отсутствие искусственной сладости или ублажающей привлекательности»[5], свойственных *архаичной* скульптуре, в отличие от *архаической*.

Очевидно, что Античность воспроизводит себя как некое αὐτός. Видим ли мы античное «то же самое», αὐτός вне времени? Вечность первичнее времени. Имя первичнее глаго-

[1] *Акимова Л.* Искусство Древней Греции. СПб., 2007. С. 83.
[2] *Клейст Г. фон.* О театре марионеток // *Клейст Г. фон.* Драмы, новеллы, статьи. М., 1977. С. 512–518.
[3] Там же. С. 513.
[4] *Акимова Л.* Цит. соч. С. 93.
[5] Там же. С. 83.

ла. Но имя молчит. Имя высказывается через глагол. Так как имя молчит, «имена имеют значения в силу соглашения (κατὰ συνθήκην)»[1]. Вся работа «Об истолковании» – это попытка вернуться к αὐτός. Наши письмена и речь о теле – не одно и то же. Но само тело и представление о нем в душе – одно и то же. «Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταὐτά»[2]. «Итак, то, что в звукосочетаниях, – это знаки представлений в душе, а письмена – знаки того, что в звукосочетаниях. Подобно тому как письмена не одни и те же у всех [людей], так и звукосочетания не одни и те же. Однако представления в душе, непосредственные знаки которых суть то, что в звукосочетаниях, у всех [людей] одни и те же, точно так же одни и те же и предметы, подобия которых суть представления»[3].

Представление, претерпенное (παθήματα) должно оставаться ταὐτός, одним и тем же, так же как и πράγματα (предметы, вещи), в то время как γράμματα (буквы, письмена) и φωνή (звук) могут трактоваться по-разному. Всё сходится воедино в πράγμα (вещь) и представлении о ней: «...так как речь о чем-то так же истинна, как и это нечто» («ὥστε, ἐπεὶ ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα»)[4].

Если в искусстве речь и может рассматриваться как истинная, то лишь до высказывания. Очевидно, что произведение искусства, по Аристотелю, – разновидность речи как сказывания. Предмет искусства олицетворяет мысль до познания, восприятие до ощущения: «Способность ощущения и познавательная способность души в возможности тождественны этим предметам...»[5].

Аристотель критикует любого рода искусство за попытку высказаться. В работе «Об истолковании» он отмечает, что все виды речи, кроме высказывающей, «оставлены здесь без внимания, ибо рассмотрение их более подобает искусству красноречия или стихотворному искусству»[6].

---

[1] *Аристотель.* Об истолковании. С. 94.

[2] *Aristotle.* De Interpretatione ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ, 16a3–6 // *Minio-Paluello L.* Aristotelis categoriae et liber de interpretatione. Oxford, 1949, repr. 1966.

[3] *Аристотель.* Об истолковании. 16a3–6. С. 93.

[4] *Aristotle.* De Interpretatione, 19a33–34.

[5] *Аристотель.* О душе // *Аристотель.* Сочинения: В 4 т. Т. 1 М., 1976. С. 439.

[6] *Аристотель.* Об истолковании, 17a3–6. С. 95.

Поэтика не утверждает и не отрицает, она не соединяет имена в суждении, а являет каждое имя как «сказывание» (φάσις, ein Ausgesprochenes, an expression): «Итак, имя или глагол назовём лишь *сказыванием*, ибо так не говорит тот, кто намерен выразить что-то словами, чтобы высказаться, всё равно, вопрошает ли он или нет, а сам что-то сообщает»[1]. Задача поэтики – не сообщить, а сказаться. *Сказывающуюся речь* (φάσις, eine Aussage, an utterance) следует удерживать от посягательств на статус высказывающейся речи (λόγος ἀποφαντικὸς, eine aussagende Rede, ein Ausspruch, a proposition). Φάσις имеет первичное значение «появления», «проявления», «следа» (appearance, trace).

Эта традиция в отношении искусства как сказывания окажется в забвении в истории искусства вплоть до нашего времени. Тому способствовала сама «Поэтика» Аристотеля. Попытка выделить наряду с другими назидательно-дидактическую функцию искусства соблазняет уйти в сторону от первоначального замысла невысказываемого.

Как вернуться назад к самому себе? Как преодолеть объективацию, овеществление, опредмечивание? Как вернуться к вечности звука?

Через речь мы вновь обретаем утерянную вещь и тело. Речь заставляет выйти за рамки лишь апофантического логоса. Разнообразие ее форм приводит к раскрытию парадоксальности и вероятности *условного наклонения*. Через *модальную* логику на «корабле» возможности мы открываем заново смысл «случая» и «события» в работе «Об истолковании». Внутри *апофантического* логоса Аристотель находит дверь наружу через самотождественность πράγματα, идет ли речь о завтрашнем платье или о морском сражении. С вещью может произойти всё, что угодно случаю, событие может случиться или нет. Речь порождает вероятность, тогда как вещь и представление о ней остаются всегда «одним и тем же» (ταὐτός), «в одном и том же времени с» (ἅμα).

Вспомним театр марионеток. При всем многообразии движений всегда есть четко опознаваемая дуга движения идеи танца. Подобным образом Аристотель реконструирует дугу модальной логики. Эта дуга – уже предмет не логики высказываний, и даже не метафизики, но *теологии сказывания*. «Речь (Λόγος) есть такое смысловое звукосочетание (φωνὴ σημαντική), части которого в отдельности что-то обозначают как *сказывание* (φάσις), но не как утверждение или отрицание (οὐχ ὡς κατάφασις)»[2].

[1] *Аристотель.* Об истолковании, 17a15–20. С. 96.
[2] Там же, 16b25–27. С. 95.

Речь до высказывания остается сказыванием. Φάσις (φαίνω – являть, показывать, доносить) в переводе с греческого обозначает проявление, *произнесение*, появление, донос. В Новом Завете это слово используется со значением *речи*, молвы. Для сравнения, понятие «ἀπόφανσις» обозначает *высказывание*, буквально – *изречение*, показание, в судебной практике использовалось со значением «опись». Грань между высказыванием и сказыванием едва различима, но ощутима, в особенности при сопоставлении значений судебной практики: φάσις как донос и ἀπόφανσις как опись, перечень.

Перед φάσις Аристотель с трепетом отступает. «Но всё-таки так говорят (ἀλλ᾽ οὖν φασι)»[1] – то, что непреодолимо никакими средствами логики. В сказывании скрывается в одно и то же время донос (φάσις) и свет, спасение (φάος). Область сказывания находится в компетенции поэтики и риторики, тогда как высказывание – в области логики, потому что сказывание являет озвученный смысл (φωνὴ σημαντική), но все-таки в нем нет апофантического логоса (οὐχ ὡς κατάφασις).

Само по себе имя ничего не утверждает и не отрицает, оно высказывается лишь в пропозиции, в связке с другим именем. Рассматривая различные типы связи между подлежащим и сказуемым, Аристотель выделяет десять категорий, одной из которых является качество.

Дойдя до категории качества, Аристотель начинает повествование о сумасшествии. Μανία – яркий пример того, как некое состояние души может превратиться в качество, предицируемое телу, хотя Аристотель и дает определение мании как «состояния души»: «...то состояние души, что возникает при рождении от тех или иных устойчивых состояний»[2].

Качество мании предицируется телу субъекта, так как о состоянии души мы не смогли бы ничего сказать, если бы оно не было воспринимаемым как тело: «...если нет тела, то прекращается и чувственное восприятие»[3]. Сама по себе первая сущность непознаваема, она познаваема лишь через предикат, который есть знак представления, соответствующего предмету[4].

Высказанная мания – всегда предметна или телесна. Невысказанная мания не интересует Аристотеля. В «Поэтике» мания предметна, в «Категориях» – телесна. Парадоксальным образом,

[1] *Аристотель.* Поэтика // *Аристотель.* Сочинения: В 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 677.
[2] *Аристотель.* Категории // *Аристотель.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 75.
[3] Там же. С. 70.
[4] *Аристотель.* Об истолковании.

в строго логической работе тело присутствует понятийно и проблемно, тогда как в трактате об искусстве место σῶμα занимает πράγμα, πράγματα.

Предмет повествования, склад событий обнаруживает манию «к месту». Здесь безумие – это «вставка к месту»[1]. И такого рода вставка выявляет новое значение феномена безумия – это возможность «дать себя узнать»[2] в собственной воле следовать тому, что суждено – «быть принесённым в жертву»[3].

Мания дает себя узнать в безумном теле. Воплощение мании событийно. Ее предметность происходит и длится. Она протяженна во времени, так как мания является «трудноустранимым отклонением»[4], длящимся, периодически повторяющимся или постоянным состоянием. Это постоянство, протяженность во времени и повторяемость превращают состояние души в ее качество.

Хотя мания является «отклонением» от состояния здоровой души, она не рассматривается Аристотелем в качестве болезни, скорее – болезненности. Болезнь устранима как «преходящее состояние», мания – это болезненность, «врожденная неспособность» сохранять себя одним и тем же. Эта врожденная неспособность есть качество, которое проявляет себя лишь в связке субъекта и предиката. Сама по себе мания не высказывается: она высказывается лишь в ком-то или чём-то, через кого-то или что-то. Например, через поэта, ведь «поэзия – удел человека или одаренного, или одержимого (μανικου): первые способны к душевной гибкости, а вторые – к исступлению (εκστατικοι)»[5].

Сумасшедший для Аристотеля – это неспособный сохранять устойчивые характеристики души и тела, неспособный оставаться самим собой на протяжении длительного времени. Как следствие, сумасшедший не способен производить самотождественные представления о вещах, из-за ослабевания функции чувственного восприятия начинает жить в мире *фантазмов*. О причинах ослабевания чувственного восприятия сказано в работах «О сне и бодрствовании», «О сновидениях». Исток такого рода ослабевания кроется в преобладании тяжелых телесных элементов в крови человека. Мозг не справляется с избытком телесного и не успевает остудить восходящие к нему крупицы телесного

[1] *Аристотель.* Поэтика, 1455b13. С. 664.
[2] Там же. 1455b9. С. 664.
[3] Там же. 1455b10. С. 664.
[4] *Аристотель.* Категории. С. 75.
[5] *Аристотель.* Поэтика. С. 664.

начала. Следствием этого психофизиологического процесса является преумножение *фантомов*, все менее соотносящихся с восприятиями и представлениями. Сумасшедший не воспринимает мир, он его воображает, как и во сне, он видит лишь образы, которые по природе своей существенно отличаются от сновидений. Он не способен ни бодрствовать, ни спать. Игра фантазии создает мир *фантомов*, из которого уже не выбраться даже во сне. Тогда как тот, кто пребывает в здравом бодрствовании, зачастую способен даже во сне осознавать, что он спит.

Сумасшествие – это избыток телесного. Дети близки к сумасшедшим из-за избытка телесного. Они тоже не способны производить сновидения: «...некоторые дети в темноте даже с открытыми глазами видят множество движущихся перед ними призрачных образов»[1].

Но «упомянутые образы (ειδωλα) не являются ни сновидениями, ни какими-либо видениями, являющими себя, когда чувственные восприятия отсутствуют»[2]. «Ибо сновидение есть фантазм (το φαντασμα), возникающий во сне при движении чувственных впечатлений...»[3] Если εικων – подобие, образ, то φαντασμα – явление: не изображение ειδωλον явления и не εικων, подобие явления, но само явление.

Лишь с течением времени, с накоплением жизненного опыта, человек научается видеть сны, а не подобия живых образов. «Случается, что в течение всей жизни никогда не видят снов, другие же [начинают видеть сны] лишь в преклонном возрасте...»[4]

Таким образом Аристотель создаёт искусство сновидений, он учит не только тому, как правильно бодрствовать, но и как правильно спать – спать со сновидениями, не подменяя их фантомами. Он разрабатывает психофизиологические основания искусства видеть сны.

Аристотель не может остановиться и на этом, он хочет установить свой порядок и в сфере, где по определению не может быть его. Превращая манию в предикат, он делает ее познаваемой как предицируемое качество тела. Мания познаваема как повторяемое отклонение от установленного порядка.

Это отклонение выявляется лишь в **апофантическом** логосе. Мания сама по себе не высказывается, лишь в связке с преди-

[1] *Аристотель.* О сновидениях // Академия. Вып. 6. СПб., 2005. С. 431, 462a.
[2] Там же. 462a. С. 431.
[3] Там же. С. 431.
[4] Там же. 462b. С. 432.

катом – воспринимаемым телом. Тело – это «нечто воспринимаемое чувствами»[1]. Логика суждений об истинности/ложности субстантивирует манию в пропозиции: мания есть качество. Мания-субъект ничего не может сказать о себе. О ней сказываются другие, присоединяющиеся к ней в суждении о ее природе. Мания есть качество. Но оно не существует без тела, о котором сказывается.

Остается прояснить, что такое тело в логике Аристотеля. Тело – это прежде всего имя, «звукосочетание с условным значением безотносительно ко времени»[2]. Само по себе имя «тело» не выражает ни истины, ни лжи. Оно нуждается в глаголе, чтобы выразить истину или ложь. Понятие ῥῆμα является однокоренным с возникшим позднее латинским понятием res (вещь). В этом значении оно использовалось уже в древнегреческом Новом Завете. Такая трансформация значения корня показывает, как изрекаемое тело в глаголе и через глагол проходит процесс овеществления.

Глагол утверждает или отрицает тело. И только сам процесс утверждения или отрицания может рассматриваться в качестве истинного или ложного, так как «та способность, благодаря которой утверждаются суждения, отличается от той [способности], которая производит видимые образы»[3]. Тело, как ощущающее или ощущаемое, даже после утверждения (отрицания) остается вне посягательств истины (лжи). Тело не может быть ни истинным, ни ложным. Но может ли оно тогда быть прекрасным?

Эта возможность сохраняется ввиду того, что о прекрасном не судят, его восхваляют: «...прекрасное – то, что, будучи желательно ради себя, заслуживает ещё похвалы, или что, будучи благом, приятно, потому что оно благо»[4]. И хотя удовольствие (неудовольствие) Аристотель уподобляет утверждению (отрицанию), сравнивая чувственное восприятие с простым высказыванием[5], но душа при этом лишь *начинает* стремиться к благу (или избегать зло). Искусство проявляет и пробуждает движение в сторону удовольствия, блага, но не есть собственно само удовольствие или благо. Достигнутое удовольствие (неудовольствие) будет равносильно высказанности, из-за чего искусство деградирует и теряет свое лицо, превращаясь в теорию, дидактику и ремес-

[1] *Аристотель.* Категории. С. 70.
[2] *Аристотель.* Об истолковании, 16a20. С. 93.
[3] *Аристотель.* О сновидениях. С. 428.
[4] *Аристотель.* Риторика. Гл. 9 // Античные риторики. М., 1978.
[5] *Аристотель.* О душе // *Аристотель.* Сочинения: В 4 т. Т. 1 М., 1976. С. 438.

ло. Искусство существует до удовольствия (неудовольствия), до суждения о благе или зле. Суждение о красоте – вне искусства. Здесь мысль о сущности тела являет себя в качестве тела.

Как совладать с глаголом, превращающим тела в точки движения от знака к знаку, их имена – во временное высказывание? Такого рода властвование глагола над именами становится предметом последующей критики в современной философии, не всегда оправданной. М. Фуко упрекает Аристотеля за то, что он сводит функцию глагола к выражению времени: «Мы не должны останавливаться, как Аристотель, на том факте, что глагол обозначает времена...»[1] Но если обратиться к первоисточнику, то мы найдем, что глагол – «обозначает *ещё и (ὅτι)* время»[2], он не существует отдельно от «иного», выражая при этом «ещё и время» (ὅτι προσσημαίνει χρόνον). Глагол указывает на время, оставаясь самотождественным знаком для сказанного «об ином», хотя и во времени. Если глагол дает место χωρέω (вмещать) лишь времени, то он ничего не обозначает. Однако время глагола выражается только в части глагола – его окончании, которое в свою очередь сказывается об «ином». Иное в отношении самого глагола – имя вне и до связи с другими именами, сложный звук со смыслом и без претензии на истинность.

Тело, как и имя, не может высказываться, оно лишь сказывается. И в то же время оно может «заслуживать похвалы», давать возможность и повод увидеть другому, что оно «желательно ради себя»[3]. Эту природу приятного, стремления к родственному, желание найти «близкие места по отношению к самому себе»[4]. Аристотель подтверждает тем, насколько человек себялюбив: «...человек наиболее испытывает это по отношению к самому себе», ему «необходимо бывает приятно всё своё»[5]. Приятное тело не может доставить удовольствие или неудовольствие, иначе оно окажется в плену строгой пропозициональной логики.

Когда тело претендует на высказывание, истолкование превращает тело в вещь (res), предмет, в то, что напротив (αντι). В работе «Об истолковании» нет тела (σῶμα), есть предмет (πράγματα). Когда есть высказывание, исчезает тело. Высказывание превращает тело в πράγμα.

---

[1] *Foucault M.* The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences. N.Y., 1994. P. 94.

[2] *Аристотель.* Об истолковании. С. 94. (Курсив мой.)

[3] *Аристотель.* Риторика. Гл. 9.

[4] Там же. Гл. 11.

[5] Там же.

Почему же тогда в работе «Категории» столь важную роль играет σῶμα? Здесь речь идет о сказывании, о любого рода сказывании, в том числе и высказывании, не только о нем. *Поэтому именно в «Категориях» тело безумствует.* Безумие должно сказываться о другом – о теле, в котором есть ум. Душа – энтелехия тела. В нем всегда дает о себе знать присутствие ума. Тело может безумствовать лишь временно. Безумие событийно. Оно представляет собой то особое событие, которое не ощущается. «Всё, возбуждающее огорчение, даёт себя чувствовать, но вовсе не даёт себя чувствовать величайшее зло, несправедливость и безумие, так как нас нисколько не огорчает присутствие порока»[1].

Безумие не судят, так как *его не ощущают*. Тело не чувствует безумия. Оно случается с ним. Когда безумие высказывается о теле, мы ощущаем *безумное тело*, но не безумие. Безумное тело – это то, с чем, наверное, не согласился бы А.Ф. Лосев, так как для него аристотелевская «материя есть не что иное, как внесмысловой факт осуществления эйдоса»[2]. «Без своей умственной материи аристотелевский Ум не был бы каким-нибудь осуществлением, не имел бы своего картинного оформления и, следовательно, не был бы художественным произведением»[3].

Ум не может быть безумным. Но по Аристотелю, безумие – это качество души. И если согласиться с Лосевым, что «душа для Аристотеля есть не что иное, как прежде всего принцип художественного оформления *живого тела*»[4], то безумие – это качество принципа оформления живого тела.

Качество души проявляет (высказывает) себя в теле. Высказывание превращает тело в вещь, вещь – в предметность без предмета, предметность – в событийность без события.

Как вернуться от событийной предметности к событию вечно живого тела? Аристотель раскрывает путь через игру времен в танце риторических фигур и модальной логики. Через самотождественность связки «есть», остающейся всегда незначащим звуком между полюсами имени и глагола, субъекта и предиката.

Связка не значит, она связывает онтологически разорванные полюса подлежащего и сказуемого. Тогда как категория демонстрирует драму столкновения субъекта и предиката, их противостояние. Категория κατηγορία (обвинение) обличает, показывая устойчивый способ предицирования, тип связи элементов суж-

[1] *Аристотель.* Риторика. Гл. 4.
[2] *Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Платон. Аристотель. М., 2000. С. 343.
[3] Там же. С. 327.
[4] Там же. С. 324.

дения, выявляет его и в то же время κατηγορέω – «упрекает», «порицает», «обвиняет», «говорит против». Она судит, чтобы собрать воедино – ἀγείρω.

Задача искусства – не высказываться, а сказываться, оставаясь непременно самим собой, наподобие связки «есть», не претендуя на роль судьи. Как вернуться к телу после «истолкования»? Через раскрытие единства субъекта и предиката в «категории», через логику предикабилий.

Аристотель лишает тело возможности высказываться в искусстве, сохраняя ее лишь в логике; в искусстве оно сказывается. Эту же особенность искусства отметил А. Бадью в работе «Малое руководство по инэстетике»[1]. Реконструируя классическую парадигму искусства, отталкиваясь от Аристотеля, он подчеркивает, что здесь искусство вне суждений об истине. В рамках философии Аристотеля начинает оформляться своеобразная «деисторизация искусства»[2] благодаря отвержению самой претензии искусства на истину. Если этот вопрос снимается, тогда искусство обладает некой иной аутентичной функцией, идентифицируемой Аристотелем как «катарсис». Бадью обращает внимание на то, что снятие вопроса о его способности или неспособности порождать истину наделяет его «девственными»[3] характеристиками. И собственно благодаря им искусство обретает свое уникальное положение в отношении философии, переходя из области теоретических вопросов в царство практической философии, где понятие истины сменяется понятием «правдоподобие»[4]. Последнее фиксирует перевод проблемы девственного воздействия искусства на человека из сферы рассудка в область воображения, так как критерий «нравится» или «не нравится» произведение искусства используется благодаря существованию в воображении человека неких подвижных схем оценки. Из-за дистанцирования искусства от вопросов истины и довольствования «правдоподобием» оно обретает «девственный» статус, но вместе с тем перестает быть мыслью и отныне довольствуется существованием в качестве «публичной услуги»[5]. Утрируя и перефразируя мысль Бадью, классическое искусство – это «девственница», вынужденная играть роль «публичной девки», чтобы «нравиться» и приводить смотрящего на нее в со-

[1] *Badiou A.* Handbook of Inaesthetics. Stanford, 2005.
[2] Ibid. P. 3.
[3] Ibid. P. 4.
[4] Ibid.
[5] Ibid. P. 5.

стояние катарсиса. Здесь не идет речь о дидактических задачах, которые она могла бы попутно выполнять, чтобы доставить удовольствие ценителю блага. Классическое искусство открывает потайную дверь для побега в мир, в котором оно само себе устанавливает этические нормативы. Философия по отношению к классическому искусству играет роль лишь стороннего наблюдателя, пытающегося выявить в поведении «сбежавшего» некие закономерности, раскрыть критерии, посредством которых возможно производить суждение о произведениях искусства.

Еще один пример современного оригинального возрождения аристотелевского проекта «сказывания» мы находим у Х. Перельмана и П. Рикёра. Новая риторика Х. Перельмана[1] и герменевтическая феноменология П. Рикёра[2] выводят его за рамки строгой логики, демонстрируя всю сложность и полифоничность аргументативного комплекса Аристотеля, выявляя танец тела уже в самой логике, погруженной в контекст риторики.

Риторика Аристотеля – это строгая логика тела. С помощью риторики он пытается совладать с неразумными желаниями, «создаваемыми нашим телом»[3], тогда как логика превращается в риторику духа в рамках строгой аргументации тела. В риторике тело сказывается, в логике – высказывается.

Одно из проявлений сказывания – это жест. Он становится особым предметом рассмотрения в «Поэтике» и «Риторике». Жест утверждающий (или отрицающий) – предмет исследования логики высказываний.

Анализируя постановки нескольких поколений драм, Аристотель критикует эволюцию движения в сторону мысли, а не блага как такового. «А мысль – это то, чем доказывается, будто нечто есть или нет, или вообще что-то высказывается»[4]. Бояться стоит не пляски, а совокупности жестов, претендующих на статус высказывания, без ориентации на благо.

За единством мысли в соединении жестов мы утратили чувствительность к благу до и вне высказывания, к жесту одинокому, единичному, к жесту как таковому, остающемуся самим собой в бесконечности вариаций танца. Сегодня жест не звучит, не сказывается. Его насильно вписывают в логику высказываний.

---

[1] *Perelman Ch.* The New Rhetoric: A Theory of Practical Reasoning // The Rhetorical Tradition. N.Y., 1990.

[2] *Ricoeur P.* The Rule of Metaphor. The Creation of Meaning in Language. London: New York, 2003.

[3] *Аристотель.* Риторика. Гл. 11.

[4] *Аристотель.* Поэтика. С. 653.

Что мы видим в античном теле? Следуя за И.И. Винкельманом, мы фиксируем атрибуты и характеристики[1], которые могут способствовать выявлению красивого произведения искусства («законченность целого», «благородная гармония частей», «возвышенность мысли», «четкость контура», «спокойная могущественность и выразительность», «сила духа», «уравновешенная активность», «благородная простота»), раскрываем путь к индивидуальному телу через некий универсальный идеал красоты, который выявляем воплощенным в каждом из античных произведений искусства. Вначале художнику предстоит «изобрести правила» опознания и сотворения идеала, и лишь после, согласно Винкельману, он сможет вернуться к природе. Предикативная история искусства Винкельмана вписывается в строгую логику высказываний.

Аристотель предлагает вначале освоить правила категориальной логики, прежде чем перейти к модальной логике, способной совладать со случаем индивидуального воплощения универсального идеала.

Новоевропейская искусствоведческая и археологическая традиция – продукт категориальной логики, вырванной из контекста аристотелевской поэтики и риторики, из целостного аристотелевского онтотеологического замысла.

Современное искусство избрало иной путь. Оно возжелало высказываться и разучилось сказываться, равно как и зритель стал бесчувственным к сказыванию.

В бесчувственности к жесту как сказыванию дает о себе знать забвение прыжка от бытия к слову: «Язык, в общем и целом, есть дискурс; и он является таковым в силу возможности слова реализовывать прыжок через систему знаков к бытию того, что обозначается»[2].

Не случайно Х. Перельман и П. Рикёр возвращаются к риторике Аристотеля, чтобы через фигуры речи найти способ реализовать «прыжок» от видимого к невидимому. Фигура речи «создает присутствие»[3] отдаленных вещей в непосредственной близости, делает их наглядными. Она демонстрирует отсутствие и делает его близким, родным и знакомым. Перельман попытался раскрыть «связь между силлогизмом и фигурами стиля»[4]. Анало-

[1] *Winckelmann J.J.* On the Imitation of the Painting and Sculpture of the Greeks // *Winckelmann J.J.* Writings on Art. L., 1972. P. 61–85.
[2] *Foucault M.* Op. cit. P. 94.
[3] *Perelman Ch.* Op. cit. P. 1395.
[4] Ibid. P. 1384.

гичную задачу поставил перед собой и Рикёр: найти «связь между риторикой и демонстративной логикой»[1], «между риторическим концептом убеждения и логическим концептом возможного»[2].

Epiphora слова, его постоянное «смещение, движение "от ... к"»[3] являет смысл логоса как спонтанного выражения речи, а не уравновешенной субъект-предикатной пропозиции: «...невозможно переводить logos как предложение или утверждение, но лишь как locution...»[4].

В наглядном, изобразительном ритме (σχηματιζόμενων ρυθμών, rhythmos figuratos[5]) танца не должна проявиться высказывающая речь пропозиции (ἀπόφανσις). Тогда пляска превращается в вариацию позиций, подвергаемых суду пропозициональной логики.

Задача автора – изображать, не высказываясь, делать видимым, но не высказываемым. Аристотель, в отличие от Парменида и Платона, реабилитирует видимый образ: «...ви́дение того, что свойственно воспринимать зрению, всегда истинно, но [различение того] есть ли вот это бледное человек или нет, не всегда истинно, точно так же обстоит и с бестелесным [как предметом мысли]»[6]. Поэтому «складывая сказания и выражая их в словах, следует как можно живее представлять их перед глазами (απεργαζομαι)...»[7]

Взгляд, направленный на само существо предмета, способный схватить его, не нуждается в медиации высказывания: «Высказывание есть высказывание чего-то о чём-то, как, например, утвердительная речь, и всякое высказывание истинно или ложно. Между тем не всякий ум таков: ум, направленный на существо предмета как суть его бытия, истинен [всегда]; ум же, касающийся чего-то [другого], – не [всегда]...»[8]. Чтобы преодолеть соблазн высказывания, Аристотель превращает в «Поэтике» высказывание в звук: «Высказывание (λογος) же есть звук сложный, значащий и такой, части которого и сами по себе значащи...»[9]

---

[1] *Ricoeur P.* Op. cit. P. 9.
[2] Ibid. P. 11.
[3] Ibid. P. 17.
[4] Ibid. P. 16.
[5] *Аристотель.* Поэтика. 1447a26–27. С. 646.
[6] *Аристотель.* О душе. 430 b26-30. С. 437.
[7] Там же. С. 664.
[8] *Аристотель.* О душе. 430b26–30. С. 437.
[9] *Аристотель.* Поэтика. 1457a23–25. С. 668.

Зрелище вторично в отношении звучащего слова: «...ведь сила трагедии сохраняется и без [сценического] состязания, и без актёров, а устроение зрелища скорее нуждается в искусстве декоратора, чем поэтов»[1]. Аристотель критикует устроение зрелища не за само зрелище и угоду глазу, но за устроение, за сводимость всего к высказывающему зрению, к зрению, претендующему на мысль. Неудивительно, что в другом месте он, напротив, подчеркивает важность наглядности: «Складывая сказания и выражая их в словах, следует как можно живее представлять их перед глазами...»[2]. Но в отличие от устроения зрелища, здесь наглядность – органичная часть сказывания.

Чтобы преодолеть соблазн высказаться в постановке спектакля, нужно научиться *слышать* «изобразительный ритм» жеста (σχῆμα), выраженного телом. Не произносить, а *слышать слова*, «ибо тот, кто говорит их, останавливает мысль, а тот, кто слушает, внимает им» («ἵστησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν, καὶ ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν»[3]). Соответственно, необходимо сделать словесные фигуры не столько зрелищными, сколько наглядными, чтобы можно было «как можно живее представлять их перед глазами (απεργαζομαι)...»[4]. Не случайно здесь используется глагол απεργαζομαι – производить. Тело формирует наглядный ритм благодаря замедлению времени. Внимает тот, кто остается спокойным (ἠρεμέω), непоколебимым, «тот, кто слушает». Необходимо научиться не всматриваться, а вслушиваться в жесты как модусы времени. Фигура речи олицетворяет прыжок времени.

Жест (σχῆμα) – это модус высказывания, но не само высказывание. Так же, как метафора – модус λέξις, словесная фигура (τα σχήματα τής λέξεως), но не собственно λέξις[5].

Задача, которую ставит Аристотель перед зрителем, – смотреть на тело (σῶμα – целое, сущность предмета, существенное) и видеть его неизменную сущность, не подменяя его предметом чувства (αἴσθημα) или представлением о нем (πάθημα). Если смотреть на тело как на сущность предмета, тогда становится понятнее смысл следующего пассажа мысли Аристотеля: «...если нет тела, то прекращается и чувственное восприятие...»[6]. Без

[1] Там же. 1450b19–20. С. 653.
[2] Там же. С. 664.
[3] Аристотель. Об истолковании. С. 95.
[4] *Аристотель.* Поэтика. С. 664.
[5] См. *Ricoeur P.* Op. cit. P. 14.
[6] *Аристотель.* Категории, 8a1–3. С. 70.

тела нет ни предмета восприятия, ни воспринимаемого чувствами, ни самого восприятия.

При соотнесении восприятия и тела Аристотель приближается к Пармениду в отождествлении восприятия тела и самого тела с мыслью о теле: «Способность ощущения и познавательная способность души в возможности тождественны этим предметам...»[1].

Восприятие (αἴσθημα), в отличие от представления (πάθημα), всегда материально: «...восприятия принадлежат к телу (σῶμα) и находятся в теле»[2], тогда как «представления – это как бы предметы ощущения (aisthemata), только без материи»[3]. Восприятие (αἴσθημα) – предмет чувства – оставляет след на теле, тогда как представление (πάθημα) – это претерпевание боли от ощущения. Боль не есть след, она темпоральна и непредметна, в отличие от травмы, раны, следа. Восприятие телесно в той мере, в какой тело воспринимаемо.

Движение тела есть предмет чувства. Движение предмета ощущения без материи – это движение представления, «движение воздуха».

Безумный не может совладать с движением воздуха. У него есть боль, но нет тела. Безумный не танцует: «Он взял стул, сел на него лицом к публике и стал пристально глядеть на зрителей, словно хотел прочесть мысли каждого из них. Все молча ждали, словно в церкви. Они ждали. Время шло... Берта сыграла в качестве прелюдии несколько первых тактов из "Сильфид", потом из "Видения". Она надеялась привлечь внимание Вацлава к одному из этих танцев: возможно, тогда он начнет выступление»[4].

Чтобы совладать с безумием, Аристотель учит обретению тела. Его логика – основы хореографии. Освоение фигур силлогизмов оказывается пропедевтикой к изучению фигур речи, любого рода сказывания.

Мания – это запрос на место для танца. Но танец не может обитать на месте. Движение порождает жест, совокупность жестов – фигуру. Совокупность фигур может превратиться в танец ассоциаций, если не организовывать их в пространстве и времени. То, что роднит меланхолика, сумасшедшего и видящего сны, – это танец спонтанных ассоциаций, который высвечивает зазор между изобразительными ритмами и изображением. И именно

[1] *Аристотель.* О душе. С. 439.
[2] *Аристотель.* Категории. 8a1–3. С. 70.
[3] Там же. 132a9. С. 440.
[4] *Нижинская Р.* Вацлав Нижинский. Воспоминания. М., 2005. С. 402.

этот танец являет утерянное тождество ощущения и предмета ощущения.

Мания – это запрос на место для обитания «отклонения» от здорового состояния души. Но этот запрос не может быть удовлетворен. Мания не может иметь отдельное постоянное место жительства. Она – в каждом теле, где отклонение проявляется как симптом болезненности. Вездесущность мании пугает здравый рассудок. Ему нужны средства, гарантирующие холодную беспристрастность разума в суждении об истинности и ложности мысли.

Логика суждений призвана спасти «посредством очищения»[1] от всего того, что может предицироваться, от избытка прагмы. И не только Ореста спасает автор трагедии[2], но и всякого, кто пойдет на поводу у мании. Позволив высказаться мании в качестве предиката, сказуемого в пропозиции, мы очищаем безумие от всего того, что не сказывается о субъекте. Первая сущность – это безумие конкретного человека. Это безумие не сказывается ни о каком подлежащем. Вторая сущность – это безумие вообще – сказывается о безумии конкретного человека. Но безумие во плоти конкретного человека – в большей степени сущность безумия, нежели безумие вообще.

Что значит назвать кого-то сумасшедшим? Что значит быть сумасшедшим? Определение сумасшествия как качества фиксирует его самотождественность. Однако то, что обозначается этим именем, никогда не является самотождественным. Конкретное воплощение сумасшествия – непознаваемо, неопределимо. Но безумие вообще – определимо. Мы познаём утверждение или отрицание существования сумасшествия, но не само сумасшествие.

Сумасшедший подобен замутненному зеркалу[3]. Чем дольше человек созерцает фантомы (искаженные чувственные восприятия), тем больше искажается его взгляд, способность отражать окружающий мир. Мы вбираем в себя фантомность мира, как зеркало вбирает в себя флегму грязного человека, смотрящегося в зеркало.

Когда же самозамкнутое движение фантомов превращается в царство зеркал, обращенных на самих себя, искаженные линии порождают беспокойное движение, и тогда «зрению являются беспорядочные и удивительные [образы] сновидений, как [это

[1] *Аристотель.* Поэтика. С. 664.
[2] Там же. С. 664.
[3] *Аристотель.* О сновидениях.

случается] у страдающих от меланхолии или лихорадки, а также у опьяненных вином»[1].

Что же может охладить разум и кровь, уберечь от безумия? Аристотель открывает путь к очищению через трагедию, через претерпеваемый в ней катарсис[2]. Но тот, кто стал частью трагедии и не способен смотреть на нее со стороны, осознавать себя как зрителя, не поддается лечению.

Современная европейская этика воспитания тела зиждется на аристотелевской логике, которая ужасает, в особенности сегодня, своей холодностью и императивом поведения зрителя в отношении собственного безумия. Выйти за рамки этой этики сложно в той мере, в какой мы привыкли судить категориями правомерности и неправомерности действий в отношении живого тела.

Результаты данного исследования демонстрируют возможности логического анализа мании, воплощенной в любой из форм культуры, посредством категорий Аристотеля. Реконструируя значения термина «μανία» в работах «Категории» и «Поэтика», мы попытались выявить те из них, которые оказались нивелированы в истории аристотелизма. Утверждая логические основания их интерпретации, важно вместе с тем подчеркнуть роль поэтической интуиции в сохранении этоса откровения. Таким образом, весь аристотелевский проект приобретает новый смысл, если взглянуть на формальную логику сквозь призму поэтики воплощенного безумия.

[1] *Аристотель.* О сновидениях. 461a. С. 429.

[2] *Аристотель.* О сновидениях; Поэтика.

Литература

Акимова Л. Искусство Древней Греции. СПб.: Азбука-Классика, 2007. 461 с.

Аристотель. Категории // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 2 / Ред. З.Н. Микеладзе. М.: Мысль, 1978. С. 51–90.

Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1 / Ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976. С. 369–508.

Аристотель. Об истолковании // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 91–116.

Аристотель. О сновидениях / Пер. и коммент. О.А. Чулкова // Академия. Вып. 6. СПб., 2005. С. 420–432.

Аристотель. Поэтика / Пер. М.Л. Гаспарова // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4 / Общ. ред. А.И. Доватура. М.: Мысль, 1983. С. 645–680.

Аристотель. Риторика / Пер. Н. Платоновой // Античные риторики. М.: Изд. МГУ, 1978. С. 15–164.

Клейст Г. фон. О театре марионеток // *Клейст Г. фон.* Драмы, новеллы, статьи. М.: Худ. лит., 1977. С. 513–518.

Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. 2-е изд., испр. и доп. М.: Молодая гвардия, 2000. 392 с.

Нижинская Р. Вацлав Нижинский. Воспоминания / Пер. с англ. И.А. Петровской. М.: ЗАО Центрполиграф, 2005. 412 с.

Aristotle. De Interpretatione ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ // L. Minio-Paluello. Aristotelis categoriae et liber de interpretatione. Oxford: Clarendon Press, 1949, repr. 1966. P. 49–72 (16a1–24b9).

Badiou A. Handbook of Inaesthetics. Stanford: Stanford Univ. Press, 2005. 148 p.

Greek and Latin Texts with Critical Notes // The Poetics of Aristotle / Transl. from Greek into English and from Arabic into Latin, with a revised text, introduction, commentary, glossary and onomasticon by D.S. Margoliouth. L.: Hodder and Stoughtou, 1911. P. 229–320.

Foucault M. The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences. N.Y.: Vintage Books, 1994. 387 p.

Hallett C. H. The Archaic Style in Sculpture in the Eyes of Ancient and Modern Viewers // Making Sense of Greek Art / Ed. by Viccy Coltman. Exeter: Univ. of Exeter Press, 2012. P. 70–100.

Perelman Ch. The New Rhetoric: A Theory of Practical Reasoning / P. Bizzell and B. Herzberg (eds.). The Rhetorical Tradition. N.Y.: Bedford Books, 1990. P. 1384–1409.

The Poetics of Aristotle / Transl. from Greek into English and from Arabic into Latin, with a revised text, introduction, commentary, glossary and onomasticon by D.S. Margoliouth. L.: Hodder and Stoughtou, 1911. 336 p.

Ricoeur P. The Rule of Metaphor. The Creation of Meaning in Language / Transl. by Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello, SJ. London; New York: Routledge Classics, 2003. 454 p.

Winckelmann J.J. On the Imitation of the Painting and Sculpture of the Greeks // Winckelmann Writings on Art / Selected and edited by David Irwin. L.: Phaidon, 1972. P. 61–85.

А.М. Харитонова

Понимание человеческого тела в немецкоязычной философии XVIII в.

Проблематика телесности представляет собой одну из ключевых тем философии XX и XXI вв. Тема человеческого тела широко обсуждается не только в рамках различных философских построений, но также в самых разнообразных междисциплинарных исследованиях. При этом современная историко-философская наука зачастую создает несколько искаженное впечатление, будто человеческое тело становится объектом специальной рефлексии лишь в XX в., а философское исследование этой проблематики впервые возникает в феноменологической традиции (в первую очередь, в сочинениях Э. Гуссерля, М. Шелера и М. Мерло-Понти, которые эксплицитно противопоставляют его прочим объектам материального мира). Однако внимательное изучение различных философских систем более раннего периода свидетельствует о том, что осмысление человеческой телесности – процесс, протекавший на протяжении всей истории европейского рационализма.

Новоевропейская философия содержит большое количество примеров философской рефлексии о статусе и значении человеческого тела. При этом вовсе не обязательно, чтобы тело человека понималось как живое и противопоставлялось прочим, неживым телам – напротив, на концептуальном уровне оно может умышленно уподобляться неживым, искусственно сконструированным объектам. На протяжении довольно длительного периода оно рассматривалось как машина и фактически приравнивалось к механизму. Представление о «живом» теле претерпело существенную эволюцию. Кроме того, сам этот термин в русском варианте представляется довольно проблематичным. В немецкоязычных сочинениях конца XVII – начала XVIII в., в отличие от тех, что были написаны на латыни, для обозначения тела используются два различных тер-

мина: «Körper» – если речь идет о любых материальных телах, которые изучаются в физике или геометрии, а также «Leib» – в тех случаях, если речь идет о теле, сопряженном с душой, т.е. о человеческом теле, изменения которого находятся в точнейшем соответствии (Übereinstimmung) с изменениями души. Несмотря на наличие отдельного термина, довольно длительное время преобладает употребление нейтрального «Körper» в сочетании с различными прилагательными (животное, живое, организованное). Соответственно, сочетание «живое тело» может быть как переводом немецкого «Leib» (впрочем, не единственным, поскольку оно зачастую переводится «плоть»), так и, например, словосочетания «lebendiger Körper».

Представление о человеческом теле в Новое время связано не только и не столько с понятием «жизнь», сколько с понятием «машина». Живое тело во многом трактовалось сквозь призму господствовавшей в XVII в. механистической философии, которая в первой половине XVIII в. была по-прежнему очень влиятельна в немецкоязычном пространстве. Трансформация понятия машины имела важнейшее значение для перехода от механистического к виталистическому представлению человеческого тела. В настоящей статье дается краткий обзор того, что означало понимание человеческого тела как машины в XVIII в., а также каковы были предпосылки перехода к понятию «живого тела» в современном смысле слова с присущими ему биологическими коннотациями.

Первый этап обращения к человеческому телу как предмету философской рефлексии – это дискуссии о проблеме психофизического дуализма, т.е. о том, как осуществляется взаимодействие души и тела. Данная проблема, унаследованная от картезианства, в существенной мере определила состояние немецкоязычной философии первой половины XVIII в. Ключевой фигурой для этого периода был Христиан Вольф, оказавший существенное воздействие на развитие немецкой философии в целом и формирование немецкого философского языка в частности. В отечественных исследованиях Вольфа чаще всего представляют как наследника и популяризатора философии Г.В. Лейбница – это, однако, является крайне упрощенной оценкой. Идеи Лейбница, действительно, были известны многим позднейшим мыслителям именно в изложении Вольфа, но они были им не только систематизированы, но и во многом модифицированы. Сам Вольф в своей автобиографии неодобрительно высказывался о термине «лейбници-

анско-вольфианская философия», предложенном одним из его учеников Г.Б. Билфингером. Вольфовская метафизика во многом значительно ближе философской системе Р. Декарта[1]. Один из наиболее ярких примеров касается как раз проблемы взаимодействия субстанций. Хотя Вольф склоняется к теории предустановленной гармонии, вслед за Декартом он постулирует дуализм субстанций, что является принципиальным и решительным отличием метафизики Вольфа от метафизики Лейбница[2]. В своем сочинении «Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще», или так называемой «Немецкой метафизике», которая была одним из наиболее авторитетных компендиумов того времени (впервые была издана в 1720 г. и впоследствии многократно переиздавалась с различными дополнениями и поправками автора),

[1] Об отношении Вольфа к Декарту и Лейбницу см. подробнее: *Wolff Chr.* Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung. Hrsg. von H. Wuttke. Leipzig, 1841. S. 140–143; *Buchenau S.* Die Teleologie zwischen Physik und Theologie // *Albrecht M.* (Hg.) Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. Themenschwerpunkt: Die natürliche Theologie bei Christian Wolff. 23 (2012). S. 163–174; *Carboncini S.* Transzendentale Wahrheit und Traum. Christian Wolffs Antwort auf die Herausforderung durch den Cartesianischen Zweifel. Stuttgart – Bad Cannstatt, 1991. S. 28; *Corr Ch.* Cartesian Themes in Wolff's German Metaphysics // *Schneiders W.* (Hg.) Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Hamburg, 1983. S. 113–120; *Euler W.* Bewusstsein–Seele–Geist. Untersuchungen zur Transformation des Cartesischen 'Cogito' in der Psychologie Christian Wolffs' // *Rudolph O.-P., Goubet J.-F.* Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen. Tübingen, 2004. S. 11–50.

[2] Среди исследователей нет единого мнения относительно того, был ли Вольф дуалистом или же нет, ср.: *Fabian G.* Beitrag zur Geschichte des Leib-Seele-Problems (Lehre von prästabilierten Harmonie und vom psychophysischen Parallelismus in der Leibniz-Wolffschen Schule). Langensalza, 1925; *Watkins E.* From Pre-established Harmony to Physical Influx: Leibniz's Reception in Eighteenth Century Germany // Perspectives on Science. 1998. No. 6. P. 136–203. Ср. также с самим Вольфом: «Поскольку тело ни по своей сущности, ни по своей природе не может мыслить, а материи не может быть сообщена сила мышления (§ 738–741), душа не может быть ничем телесным, ни состоять из материи (§ 192)» (*Вольф Хр.* Метафизика [Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще, сообщенные любителям истины Христианом Вольфом. Халле, 1725] // Христиан Вольф и философия в России / Под ред. В.А. Жучкова. СПб., 2001. С. 301. § 742). Здесь он проводит резкое разграничение материального и духовного и возвращается к дуалистическому представлению, которое отсутствовало в системе Лейбница.

Вольф разбирает три оформившиеся к этому времени теории, объясняющие взаимодействие души и тела, а именно: теорию естественного влияния, предустановленной гармонии и окказиональных причин. При этом ему неизбежно приходится рассматривать такой особый вид тел, как тело человека.

Внимание, привлеченное к живому телу вопросом о характере взаимодействия двух различных субстанций в человеке, требовало сформировать такое его понимание, которое согласовывалось бы с естествознанием, – это означает, что все тела должны обладать одинаковым статусом и подчиняться универсальным физическим законам. Такое уравнивание становится возможным благодаря пониманию человеческого тела по аналогии с машиной, что характерно как для представителей теории предустановленной гармонии, так и для их оппонентов, защитников теории физического влияния. Такая общая трактовка восходит как раз к картезианским положениям, которые распространились и были усвоены в немецкоязычной среде благодаря Вольфу. В рамках вольфианской онтологии любая составная вещь, т.е. любая телесная целокупность, является машиной. Это понятие обладает первостепенной значимостью, поскольку механическое устройство является своеобразным гарантом истинности и познаваемости вещи: «...тела суть исключительно только (lauter) машины и именно поэтому в них имеет место истина (§ 142) и они могут быть понятно объяснены (§ 77)»[1]. Определение человеческого тела впервые дается Вольфом на страницах раздела по эмпирической психологии, и при этом используется термин «Leib»: «Среди этих тел одно мы выделяем в качестве нашего собственного тела (Leib), поскольку сообразно ему направляются наши мысли о других телах и поскольку оно всегда существует вместе с нами, тогда как все остальные изменяются»[2]. Иными словами, у человека есть единственное тело, которое *принадлежит* ему, – оно всегда остается при нем, опосредует получаемый опыт и соединено с душой. В рациональной космологии Вольф уточняет, что тело человека при этом «есть всего лишь лишенная разума машина»[3]. Таким образом, хотя Вольф вводит и использует два различных термина, оба они фактически являются частными случаями «машины», и человеческие тела не формируют особый класс имеющихся в мире тел. Подобное приравнивание

[1] *Вольф Хр.* Метафизика. С. 290, § 617.
[2] Там же. С. 262, § 218.
[3] Там же. С. 307, § 781.

призвано нивелировать то обстоятельство, что, по мнению Вольфа, мы не обладаем никаким более или менее достоверным представлением о том, каким образом протекает взаимодействие двух субстанций, и позволяет внести недостающую регулярность в представление человеческого тела. Это позволяет также решить затруднение, связанное с тем, что к предмету ведения метафизики относится некоторый класс таких тел, которые совмещены с мышлением, что могло бы нарушить однородность рассматриваемых в физике материальных объектов. Понятие человеческого тела конструируется так, чтобы не нарушать господство рационального начала, являющегося отличительной особенностью человека.

Вольф во многом использует ту же схему, что и Декарт, однако в отличие от последнего при рассмотрении человеческого тела он вовсе не обращается к понятию жизни. Декарт уподобляет тело человека гипотетической исключительно искусно созданной Богом машине, части которой структурированы и взаимосвязаны таким образом, что все физиологические процессы в нем протекают с необходимостью в силу внутренней организации частей. Поскольку сила, приводящая его в движение, с точки зрения Декарта, находится внутри (источником является тепло, получаемое кровью в процессе прохождения через сердце и воздействующее на животные духи), а не привнесена извне, такое тело можно считать независимо действующим автоматом. Примечательно, как в «Страстях души» (1649) Декарт фиксирует различие между живым и мертвым телом:

«Будем рассуждать так: тело живого человека так же отличается от тела мертвого, как отличаются часы или иной автомат (т.е. машина, которая движется сама собой), когда они собраны и когда в них есть материальное условие тех движений, для которых они предназначены, со всем необходимым для их действия, от тех же часов или той же машины, когда они сломаны и когда условие их движения отсутствует»[1].

[1] *Декарт Р.* Страсти души // *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 484. Само понятие «автомат» указывает на то, что данный механизм может «самостоятельно двигаться и приводиться в движение без помощи внешней силы», т.е. движущая сила является ее частью (*Zedler J.H.* Grosses vollständiges Universal Lexicon. Bd 2. Halle, 1732. Sp. 2269, 2270); ср.: *Clauberg K., Dubislav W.* (Hg.) Systematisches Wörterbuch der Philosophie. Leipzig, 1923. S. 52. С его помощью Декарт сводит внешние проявления

Такое различение демонстрирует, что жизнь сводится к движению, а представление о живом – к внешнему эффекту, способности самостоятельно порождать движение. Функционирование живого тела полностью подобно функционированию автомата и протекает в рамках причинно-следственных связей, в силу чего может быть объяснено при помощи законов механики. В рамках картезианской и вслед за ней вольфианской системы различие живого и неживого фактически отсутствует.

Постепенная трансформация содержания понятия «машина» и отход от механистической трактовки, которые наблюдаются в немецкоязычных сочинениях приблизительно с середины XVIII в., становятся возможны благодаря наследию Лейбница, одного из главных противников радикального противопоставления двух начал человеческой природы. В его сочинениях активно используются такие термины, как «органическое тело» и «организм», однако содержание этих понятий принципиально отличается от того, которое считается сегодня само собой разумеющимся. Вплоть до конца XVIII в. органическое тело не имеет «биологических» коннотаций. Органическим является то, что обладает составной природой, т.е. организм есть вместе с тем и механизм, а не его противоположность. При этом понятие «организм» имеет большее содержание, что позволяет подчеркнуть отличие человеческого тела как живого от других материальных, но не живых тел. Новация Лейбница заключается в том, что он вводит в понятие машины представление о бесконечности – органическое тело состоит из бесконечного множества других сочлененных машин:

«Таким образом, всякое органическое тело живого существа есть своего рода божественная машина, или естественный автомат, который бесконечно превосходит все автоматы искусственные, ибо машина, сооруженная искусством человека, не есть машина в каждой своей части; например, зубец латунного колеса состоит из частей, или кусков, которые уже не представляют более для нас ничего искусственного и не имеют ни-

---

ления живого тела к механическому функционированию, используя при этом греческую традицию, в рамках которой автомат есть прежде всего инструмент подражания и симуляции. Позднее Лейбниц будет использовать понятие автомата применительно к душе (automaton spirituale). Подробнее об этом см.: *Sutter A.* Göttliche Maschinen. Die Automaten für Lebendiges bei Descartes, Leibniz, La Mettrie und Kant. Frankfurt am Main, 1988. S. 42–45, 91–98.

чего, что выказывало бы в них машину, в отношении к употреблению, к какому колесо было предназначено. Но машины в природе, т.е. живые тела, и в своих наималейших частях до бесконечности продолжают быть машинами. В этом и заключается различие между природой и искусством, т.е. между искусством божественным и нашим»[1].

Кроме того, с точки зрения Лейбница, органическое тело никогда не существует без души и, следовательно, их совокупность может быть создана или уничтожена только Богом.

Встречающееся у Лейбница представление об организме как особой организации механической системы будет в дальнейшем довольно широко использоваться не столько философами, сколько так называемыми философствующими врачами. Если первая половина XVIII в. в немецкоязычной среде отмечена активными дискуссиями о психофизическом взаимодействии, то с середины столетия особый резонанс приобретает проблематика человеческой природы. Она получила большую популярность благодаря сочинениям Ж.-Ж. Руссо, особенно прижилась в Германии благодаря И.И. Шпальдингу[2] и дала толчок для развития антропологии – холистической дисциплины, учитывающей как духовную, так и физическую природу человека. Огромное множество различных антропологических проектов, возникших в середине и второй половине века, охватывают самую обширную и разнообразную тематику. Рассматриваемые в них вопросы можно отнести также к ведению метафизики, психологии, педагогики, естественных наук, медицины, и даже литературоведения и политологии. Общей

[1] *Лейбниц Г.В.* Монадология // *Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 424–425. В этом состоит также радикальное отличие от Аристотеля и аристотелианской традиции, в рамках которой бесконечность трактуется как нечто несовершенное, ср.: «Природа же избегает бесконечности, ибо бесконечность не может быть завершена, тогда как природа всегда стремится к завершению» (*Аристотель.* О возникновении животных. М., Л., 1940. С. 52). Органическое тело для Аристотеля есть нечто, что возможно разложить на далее неделимые части.

[2] Начало этого процесса может быть обнаружено уже в работах Хр. Томазия (1655–1728). Как отмечают некоторые исследователи, «само это сочетание до Шпальдинга никем не употреблялось и является, таким образом, удачным авторским нововведением, очень быстро прижившимся и завоевавшим себе прочное место среди ключевых слов, характеризующих дальнейшее развитие философской мысли в Германии в эпоху Просвещения» (*Крыштоп Л.Э.* Иоганн Иоахим Шпальдинг и его «Предназначение человека» // Историко-философский ежегодник. 2013. М., 2014. С. 152).

темой для подавляющего большинства является человеческое естество – прежде всего, тело человека. Особенностью немецкой традиции стало существование медицинской антропологии в развитом виде. Медицинская антропология представляет собой сферу соединения медицинского и философского знания. Она создавалась «философствующими врачами» – так именовали тех медиков, которые дистанцировались от господствовавшей механистической парадигмы и рассматривали человеческое тело в качестве организма или, точнее, организованной системы. Подобная трансформация понимания тела стала возможна в том числе благодаря влиянию идей вольфианской школы.

Витализм в теории медицины как срединный путь между механицизмом и анимизмом стал оформляться в 1740-х годах на медицинском факультете университета Халле. Среда, сложившаяся в этом университете в первой половине XVIII в., представляет собой, возможно, наиболее показательный пример взаимодействия философов и медиков. Приблизительно в одно и то же время там работали виднейшие представители основных противоборствующих систем, объясняющих феномен психофизического взаимодействия, и авторы наиболее влиятельных медицинских теорий того времени. Здесь одним из наиболее интересных представителей философствующих врачей был И.А. Унцер (1727–1799). В трактовке тела Унцер очевидным образом находится под сильным влиянием вольфианской традиции, однако его понимание машины в существенной степени созвучно взглядам Лейбница. С его точки зрения, тело человека включает в себя пять отдельных природ, а именно – материальную, физическую, механическую, животную и собственно человеческую. Их соотношение иерархично, кроме того, Унцер вводит различие реальных и идеальных природ – ход, который больше подошел бы средневековым философам[1]. Материальная, механическая и животная природы суть реальные природы, физическая и, что особенно

[1] Насколько можно судить, учитель Унцера Г.Ф. Майер был неплохо знаком со схоластической традицией, прежде всего, с Дунсом Скотом, ср.: *Васильев В.В.* Философская психология в эпоху Просвещения. М., 2010. С. 109–110. Сходное различение встречается и в поздних сочинениях Лейбница, когда он, например, противопоставляет реальное существование монад идеальному статусу пространства, которое не существует само по себе, но есть лишь отношение вещей. Однако нельзя с уверенностью утверждать, что Унцер был знаком с этими сочинениями.

любопытно, человеческая природы – идеальны, т.е. могут быть выделены лишь в теории и отличаются от других «только посредством понятий»[1]. Более того, Унцер отмечает, что «в действительности сложно определить границу, где заканчивается сугубо животная природа [тела. – *А.Х.*] и берет начало человеческая»[2], поскольку отличие человека от других животных заключается не в особенностях его телесной природы, но в типе души, с которой соединено тело. В соответствии с количеством реальных природ Унцер выделяет и три вида жизни. Он возражает тем, кто приписывает возникновение жизни в теле влиянию души, – их соединение порождает только один, самый кратковременный вид жизни. Животная жизнь, будучи наивысшим уровнем, невозможна без наличия механической и физической жизни, но не наоборот (это означает, что возможны ситуации, когда человеческое тело может быть одновременно живым и мертвым). Основу животной и человеческой природы тела составляет нервная система, благодаря которой возможны ощущения. Приписывание сенсорной функции самому телу, а не душе стало важнейшим этапом в изменении представления о человеческом теле. Именно за счет постепенного признания за ним ряда функций, которые ранее считались проявлениями воздействия души, человеческое тело к концу XVIII в. начинает пониматься как особым образом организованная, живая и самодостаточная система, обладающая большей степенью совершенства, нежели прочие тела материального мира.

[1] *Unzer J.A.* Philosophische Betrachtung des menschlichen Körpers überhaupt. Halle, 1750. S. 208. § 203.
[2] Op. cit. S. 190. § 180.

Литература

Аристотель. О возникновении животных. М., Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1940.

Васильев В.В. Философская психология в эпоху Просвещения. М.: Канон+, 2010.

Вольф Хр. Метафизика [Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще, сообщенные любителям истины Христианом Вольфом. Халле, 1725] // Христиан Вольф и философия в России / Под ред. В.А. Жучкова. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2001.

Декарт Р. Страсти души // *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989.

Крыштоп Л.Э. Иоганн Иоахим Шпальдинг и его «Предназначение человека» // Историко-философский ежегодник. 2013. М.: Канон+, 2014.

Лейбниц Г.В. Монадология // *Лейбниц Г.В.* Соч. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982.

Buchenau S. Die Teleologie zwischen Physik und Theologie // *Albrecht M.* (Hg.) Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. Themenschwerpunkt: Die natürliche Theologie bei Christian Wolff. 2012. Bd 23.

Carboncini S. Transzendentale Wahrheit und Traum. Christian Wolffs Antwort auf die Herausforderung durch den Cartesianischen Zweifel. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991.

Clauberg K., Dubislav W. (Hg.) Systematisches Wörterbuch der Philosophie. Leipzig: Meiner, 1923.

Corr Ch. Cartesian Themes in Wolff's German Metaphysics // *Schneiders W.* (Hg.) Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983.

Euler W. Bewusstsein–Seele–Geist. Untersuchungen zur Transformation des Cartesischen 'Cogito' in der Psychologie Christian Wolffs' // *Rudolph O.-P., Goubet J.-F.* Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen. Tübingen: Niemeyer, 2004.

Fabian G. Beitrag zur Geschichte des Leib-Seele-Problems (Lehre von prästabilierten Harmonie und vom psychophysischen Parallelismus in der Leibniz-Wolffschen Schule). Langensalza, 1925.

Sutter A. Göttliche Maschinen. Die Automaten für Lebendiges bei Descartes, Leibniz, La Mettrie und Kant. Frankfurt am Main: Athenäum, 1988.

Unzer J.A. Philosophische Betrachtung des menschlichen Körpers überhaupt. Halle, 1750.

Watkins E. From Pre-established Harmony to Physical Influx: Leibniz's Reception in Eighteenth Century Germany // Perspectives on Science. 1998. №. 6.

Wolff Chr. Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung / Hrsg. von H. Wuttke. Leipzig, 1841.

Zedler J.H. Grosses vollständiges Universal Lexicon. Bd 2. Halle, 1732.

И.И. Блауберг

Проблема «сознание – тело» в концепции А. Бергсона

Трактовка телесности с позиции спиритуализма

Проблему телесности в учении Бергсона можно рассматривать в разных планах, или на разных уровнях. Самый общий из них определяется принадлежностью философа к традиции французского спиритуализма. Отмечу здесь различие подходов, существующих в нашей стране и за рубежом. Учение Бергсона зарубежные исследователи часто рассматривают именно в контексте спиритуализма или неоспиритуализма, тогда как у нас, как правило, его относят к философии жизни. Спиритуализм, как следует из самого названия, – учение, признающее существование и приоритет духовной реальности, бессмертие души или, в «смягченном варианте», ее существование после смерти тела. Именно такими установками обусловлен ответ, даваемый представителями этого учения на классический вопрос об отношении души и тела, который в философии Декарта решался способом, определившим на столетия вперед философские дискуссии. До сих пор авторы современных концепций не могут обойти стороной Декарта, стремясь преодолеть его дуализм или дать ему иную интерпретацию. Такое стремление было характерно и для спиритуализма XIX в., из которого вырастало учение Бергсона.

Справедливости ради надо сказать, что и у Декарта было все не так однозначно. Сошлюсь здесь на Мориса Мерло-Понти, который в курсе лекций в 1947–1948 гг. «Союз души и тела у Мальбранша, Бирана и Бергсона», прочитанном в Высшей нормальной школе, приводит несколько примеров из писем Декарта, откуда следует, по его словам, что Декарт ставил проблему «живого тела, соединенного с душой». Так, в «Письме к Морусу» 15 апреля 1649 г. он, похоже, «пытается философски разработать вопрос о союзе души и тела», различая при этом

«протяженность субстанции» и «протяженность силы» (или потенции – puissance), которая принадлежит душе. Мерло-Понти подытоживает свой краткий разбор такими словами: «Декарт нигде не утверждает, что возможно мыслить союз [души и тела]. Об этом ничего нельзя сказать. Понятия, которые он вводит в связи с этим, мифичны в платоновском смысле слова: они призваны напомнить слушателю, что философский анализ не исчерпывает опыта»[1]. Эта линия размышлений осталась у Декарта маргинальной.

Я упомянула ранее философию жизни. Не буду сейчас вдаваться в те вопросы, которые возникают в связи с этим очень расплывчатым названием. В любом случае, здесь «жизнь», в каких бы значениях она ни понималась, – важное слово. Действительно, та форма спиритуализма, которую представлял Бергсон, была тесно связана с развитием наук о жизни, о живом. Эта традиция очень мало известна у нас, да и за рубежом лишь в последние десятилетия стала привлекать внимание историков философии; однако ее представителей нельзя назвать «потерянным поколением» в философии. Среди ее философских источников – идеи Аристотеля, Плотина, Декарта, Лейбница, Паскаля, Кондильяка, Канта, Шеллинга. Предшественники Бергсона, Мен де Биран и Феликс Равессон[2], которые во многом противостояли веку Просвещения, но немало и унаследовали у него, внимательно следили за развитием физиологии, биологии, психологии. Их концепции в большой мере опирались на учения, выраставшие в XVII–XIX вв. из врачебной практики, например на работы ятрохимиков, которые по-своему, привлекая идеи витализма, анимизма и пр., пытались рассматривать человека в единстве, не разрывая две субстанции, как это получилось у Декарта. Среди них были и французские ученые – Биша, Бартез и др.[3] (Бергсон почти не упоминает их в основных работах, но на сочинения Бирана и

[1] *Merleau-Ponty M.* L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. P., 2002. P. 14–15.

[2] См. о них подробнее: *Кротов А.А.* Философия Мен де Бирана. М., 2000; *Блауберг И.И.* Истоки бергсонизма. Философия Феликса Равессона. М., 2014.

[3] См.: *Cazeneuve J.* Ravaisson et les médecins animistes et vitalistes. Thèse. P., 1957. См. также: *Hee-Jin Han.* L'heuristique du vitalisme: le principe vital de Barthez et l'élan vital de Bergson // Annales bergsoniennes. IV. L'Evolution créatrice 1907–2007: épistemologie et métaphysique. P., 2008. В этой статье концепция Бергсона сопоставляется с учением Поля-Жозефа Бартеза (1734–1806), одного из основоположников школы Монпелье, опиравшейся на идеи витализма.

Равессона он неоднократно ссылался.) Проблема телесности заняла важное место в размышлениях Бирана и Равессона, причем они тоже стремились постичь человека как целостное существо. При этом, как и положено в спиритуализме, приоритет души, духовного начала в человеке для них несомненен: они отвергали всякий материалистический, редукционистский подход к исследованию душевных явлений, подчеркивая, что вообще живое, жизненное требует особых методов изучения, отличных от методов естественных наук. Главное здесь, что сама жизнь для предшественников Бергсона духовна в своей основе.

В этом Бергсон совершенно с ними солидарен. Он исследовал проблему связи души и тела еще в книге «Материя и память» (1886), где сформулировал главные положения своей концепции по этому вопросу. Но я процитирую другую, небольшую работу 1912 г., которая так и называется: «Душа и тело». В ней фактически обобщается позиция философа, направленная против материалистических трактовок этого вопроса, в рамках которых сознание понималось как эпифеномен, и против влиятельной тогда гипотезы психофизиологического параллелизма. Рассуждая о том, чем отличаются живые тела (имеются в виду человеческие тела) от иных тел, философ отмечает, что, с одной стороны, живое тело подвластно общим законам материального мира, совершает механические движения; но с другой стороны, ему свойственны произвольные движения, причина которых коренится в сознании, в «я». Непосредственный опыт, по Бергсону, с очевидностью показывает нам, что человеческое «я» во всех отношениях выходит за рамки тела, превосходит его и во времени, и в пространстве. Тело ограничено конкретным положением в пространстве, существует в настоящем, тогда как сознание, благодаря своей способности ви́дения, может достичь звезд; может обращаться в прошлое, забегать вперед, в будущее. А главное, именно сознание, в отличие от тела, делает возможным произвольный акт, который вносит в мир нечто новое, непредвиденное. «Наряду с телом, которое замкнуто в данный момент времени и ограничено местом, занимаемым в пространстве, – которое ведет себя как автомат, механически реагируя на внешние влияния, мы улавливаем и нечто такое, что простирается гораздо дальше тела в пространстве и длится во времени, нечто, что требует от тела или навязывает ему движения уже не автоматические и ожидаемые, но непредвидимые и свободные...»[1]

[1] *Бергсон А.* Душа и тело // *Бергсон А.* Избранное: Сознание и жизнь. М., 2010. С. 46.

Именно эти способности, качества сознания упускала из виду, по Бергсону, гипотеза строгого параллелизма между мозгом и сознанием, – гипотеза, которую французский философ часто критиковал в своих работах, считая ее результатом происходившего в истории постепенного упрощения картезианской метафизики. Ведь Декарт все же признавал свободную волю, а Спиноза и Лейбниц, сформулировавшие гипотезу параллелизма, «по крайней мере не превратили душу в простое отражение тела; равным образом они могли бы сказать, что тело есть отражение души»[1]. Но впоследствии, в XVIII в., произошло то упрощение, на которое сетует Бергсон, полагая, что вообще данная гипотеза есть результат не опыта, а внедрения в научную теорию чисто метафизической конструкции. Опыт же свидетельствует, по Бергсону, как отмечалось выше, не о параллелизме, т.е. о строгом соответствии церебрального и ментального, а о специфике сознания, несводимости его к мозговым проявлениям.

Отвергая трактовки этих вопросов, дававшиеся наукой его времени и исходившие из того, что сознание невозможно без тела, без мозга, Бергсон пишет: «...о чем сообщает нам опыт? Он показывает, что жизнь души или, если угодно, жизнь сознания, связана с жизнью тела, что между ними имеется взаимодействие, и ничего более. Но это никогда никем не оспаривалось, и отсюда далеко до утверждения, что церебральное эквивалентно ментальному, что в мозге можно прочесть все то, что происходит в соответствующем сознании. Платье связано с гвоздем, на котором висит; если вырвать гвоздь, оно упадет; если гвоздь двигается, оно качается; если шляпка гвоздя чересчур острая, оно рвется; однако отсюда не следует, что каждая часть гвоздя соответствует какой-то части платья или что гвоздь эквивалентен платью; еще менее из этого следует, что гвоздь и платье суть одно и то же. Так и сознание безусловно связано с мозгом, но из этого отнюдь не вытекает, что мозг очерчивает все детали сознания или что сознание является функцией мозга. Все, что наблюдение, опыт и, следовательно, наука позволяют нам утверждать, – это существование определенного *отношения* между мозгом и сознанием»[2]. Эти слова, особенно насчет платья и гвоздя (данную метафору Бергсон использует и в «Материи и памяти»[3]), могут показаться какими-то наивными, простодушными, в свете того, что до-

[1] *Бергсон А.* Душа и тело // *Бергсон А.* Избранное: Сознание и жизнь. С. 52.
[2] Там же. С. 50.
[3] *Бергсон А.* Материя и память // *Бергсон А.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1992. С. 162.

стигнуто современной наукой. И все же нет уверенности, что в главном она продвинулась так уж далеко. Приведу один пример. Поль Рикёр, чьи работы, как известно, охватывают множество тем современной философии, можно сказать, составили целый компендиум философского знания, приводит в книге «Память, история, забвение» в чем-то схожий с бергсоновским аргумент, выдвинутый еще Платоном. Говоря о различии дискурсов, с одной стороны, нейронаук, а с другой – ряда направлений философии, Рикёр отмечает: «Размещаясь на границе эпистемологии и онтологии, философ охотно прибегнет к формулировке, предложенной Платоном в "Федоне". Сократ дает два ответа на вопрос, почему он не бежит из тюрьмы, а сидит и ждет смерти, на которую его осудило общество: он остается в этом положении, потому что его удерживают его члены; тело является тогда необходимым условием, *causa sine qua non*; но подлинная причина, побуждающая его оставаться здесь, – подчинение законам общества. Используя эту формулировку, я скажу, что мозг является причиной только в плане обусловленности, выраженной идеей *causa sine qua non*»[1]. Таким образом, здесь различаются необходимое условие и подлинная причина. Нечто подобное происходит и у Бергсона, настаивающего на том, что, говоря об отношении мозга и сознания, представители соответствующих наук остаются в стороне от подлинной причины, фактически ограничиваясь необходимым условием.

Выше отмечалось, что, по Бергсону, опыт показывает, что сознание во многих отношениях выходит за рамки тела, мозговой деятельности. О каком же опыте здесь идет речь? Прежде всего, об опыте внутреннем, о самонаблюдении: «Искушенный во внутреннем наблюдении, философ должен был бы спуститься вглубь самого себя, затем, вновь поднимаясь к поверхности, проследить постепенное движение, благодаря которому сознание расслабляется, растягивается, готовясь начать развитие в пространстве. Присутствуя при этой последовательной материализации, наблюдая за действиями сознания, распространяющегося вовне, он достиг бы по крайней мере смутной интуиции того, чем может быть внедрение духа в материю, отношение души к телу»[2]. Движение от этой интуиции вовне, к фактам, имеющимся в распоряжении психологии и физиологии, а потом обратно вглубь – вот путь, который, как полагал Бергсон, может приблизить к достоверности в данном вопросе.

[1] *Рикёр П.* Память, история, забвение. М., 2004. С. 583–584.

[2] *Бергсон А.* Душа и тело. С. 50.

Такое обращение к собственному сознанию – метод, роднящий Бергсона с Бираном и Равессоном, для которых внутреннее самонаблюдение тоже было отправной точкой философского исследования, в частности, изучения психофизической проблемы. Так Биран обращался к анализу внутреннего факта сознания, в котором сливались воедино душевное и телесное; так Равессон, погружаясь в многоплановое исследование феномена привычки, начинал с изучения того, каким образом привычка предстает в сознании. Этот путь мысли и аргументации указывает на своеобразное «фамильное сходство» представителей данной версии спиритуализма. В «смутной интуиции» самого Бергсона, о которой идет речь в приведенной выше цитате, отражена его концепция материальности: материя предстает как сознание в состоянии почти полного расслабления, растяжения; она всегда несет в себе нечто от духа.

Дуализм или монизм?

Таков, вкратце, общий план рассмотрения проблемы сознания и тела в философии Бергсона. Но есть и иной, более конкретный план, который тоже был представлен в «Материи и памяти», где уже в предисловии понимание роли тела в духовной жизни формулируется как одна из главных тем. Задача автора в данной работе – «если не упразднить, то значительно смягчить те трудности, которые всегда возникают в связи с дуализмом...»[1] Предложенное Бергсоном решение таково: взять за исходную точку анализа не восприятие, как поступали обычно философы (что приводит, по его убеждению, к дуализму), а действие. Он отказывается от противопоставления объективного и субъективного, а стремится захватить, постичь их в их первичной связи. Реализуя эту программу, он вводит особую трактовку понятия «образ», при которой преодолевается, как он полагает, это противопоставление: «...ошибочно сводить материю к представлению, которое мы о ней имеем, и также неверно делать из нее вещь, производящую в нас представления, но отличную от них по своей природе. Материя для нас – это совокупность "образов". Под "образом" же мы понимаем определенный вид сущего, который есть нечто большее, чем то, что идеалист называет представлением, но меньшее, чем то, что реалист называет вещью, – вид сущего, рас-

[1] *Бергсон А.* Материя и память. С. 160.

положенный на полпути между "вещью" и "представлением"»[1]. Фактически «представление» и «вещь» сливаются в одном понятии «образ». Бергсон по-своему решает здесь ту же проблему, что когда-то решал Биран: субъективное и объективное у него иным способом, но соединяются, причем соединение это оказывается основополагающим, изначальным. Такая трактовка образа, вызвавшая в свое время много недоуменных откликов, оказалась все же очень плодотворной для дальнейших философских поисков. Например, этой концепцией Бергсона вдохновился Жиль Делёз, использовавший ее в книге «Кино»[2].

Обосновывая свою позицию, Бергсон замечает, что она оправдывается тем, что при всех дискуссиях, издавна ведущихся между идеализмом и материализмом (в его терминологии – «реализмом»), обе стороны признают, что мы постигаем вещи именно в форме образов. Как же в таком случае понимается живое тело? Оно тоже оказывается, по Бергсону, образом в вышеуказанном смысле, но играющим особую роль. Оно способно оказывать на окружающий мир, представляющий собой совокупность «образов», реальные и новые воздействия. Живое тело – привилегированный образ. «Ни одно философское учение не оспаривает, – пишет Бергсон, – что одни и те же образы могут входить сразу в две различные системы, – в систему, которая принадлежит *науке* и в которой каждый образ, относясь только к самому себе, сохраняет абсолютное значение, и в систему, составляющую мир *сознания*, в которой все образы регулируются одним центральным – нашим телом, изменениям которого они следуют»[3].

В «Материи и памяти» живое тело предстает как элемент сложной системы, представляющей собой универсальную изменчивость, – системы многосторонних, многоплановых взаимодействий, существующих в мире: «...полагая свое тело, я полагаю определенный образ, но тем самым полагаю также и совокупность других образов, так как нет такого материального предмета, качества которого, детерминации, существование, наконец, не зависели бы от места, занимаемого им в тотальности вселенной»[4]. На первый план сразу выдвигается действие, а не восприятие. По мере развития нервной системы, реакция организма на воздействия становится все более опосредованной.

[1] *Бергсон А.* Материя и память. С. 160.

[2] См. *Делёз Ж.* Кино. М., 2004. С. 108–109.

[3] *Бергсон А.* Материя и память. С. 172. Эту идею о двух системах позже подхватит и разовьет М. Мерло-Понти в работе «Видимое и невидимое».

[4] *Бергсон А.* Материя и память. С. 303.

появляется интервал между раздражением и откликом, а следовательно, возникает и расширяется «зона индетерминации», в которой все возрастает неопределенность, неоднозначность реакции. Именно тогда живое тело, как привилегированный «образ», обретает статус «центра реального действия»; из совокупности взаимодействий, пронизывающих универсум, постепенно рождается восприятие, которое, по Бергсону, носит не теоретический характер, как утверждала предшествующая философия, а практический. Главной функцией восприятия он считает отбор того, что затрагивает потребности тела. Восприятие он называет побуждением к двигательной активности, или вопросом, задаваемым такой активности; смысл восприятия состоит в тенденции тела к движению. Если роль нервной системы толковали прежде как выработку восприятий, а затем порождение движений, то Бергсон резко меняет перспективу: нервная система, а в целом и тело выступают в его концепции как проводник, который передает, распределяет и задерживает движения. Соответственно механизм восприятия описывается так: «Мое восприятие в чистом виде, отделенное от памяти, не направляется от моего тела к другим телам: первоначально оно пребывает в совокупности тел, затем мало-помалу ограничивается и принимает мое тело за центр... В совокупности образов существует, следовательно, исключительный образ, воспринимаемый в его глубинах, а не только на поверхности, местопребывание аффекта и в то же время источник действия: этот особенный образ я принимаю за центр моей вселенной и за физическую основу моей личности»[1].

Итак, отличительной особенностью «собственного тела» является то, что оно воспринимается внутри, «в глубинах»; в нем локализуются аффективные ощущения, которые Бергсон отличает от восприятий. Если восприятие внешнего предмета, находящегося на известном расстоянии от нашего тела, выражает виртуальное, только возможное действие, то аффективные чувства испытываются в определенной точке этого тела, выражая реальные действия. Само представление о внутреннем и внешнем вырастает из различения «моего» тела и остальных тел; ссылаясь на исследования психологов, изучавших раннее детство, Бергсон отмечает, что это представление вырабатывается постепенно, в процессе освоения мира. Если сразу брать свое тело за исходную точку, как обычно поступали, невозможно понять, как впечатления, полученные на его поверхности и относящиеся только к нему, становятся для нас независимыми предме-

[1] *Бергсон А.* Материя и память. С. 195.

тами и образуют внешний мир. А если, напротив, исходить из совокупности образов, данных с самого начала, то «ваше тело непременно выделится среди них как нечто особое, потому что образы непрестанно изменяются, а оно остается неизменным»[1].

Из всего этого вытекает, по Бергсону, необходимость воспитания, или образования, чувств, которая тоже понимается им поиному, чем в прежней психологии. Дело не в том, полагает он, что чувства должны согласовываться с внешними вещами, а в том, чтобы они согласовывались между собой. Поскольку восприятие связано с выбором, ограничено практическим интересом, то различные восприятия одного предмета, даваемые разными органами чувств, не смогут дать полного образа этого предмета; здесь необходима их гармонизация, подгонка друг к другу, заполнение интервалов. Итак, образование чувств «имеет целью гармонизировать мои чувства. Восстановить между их данными непрерывность, которая была нарушена прерывностью потребностей моего тела, наконец, приблизительно восстановить предмет в целом»[2].

Для нас в этих рассуждениях Бергсона важно прежде всего то, что в его трактовке человек, как живое существо, сразу оказывается частью мира, неразрывно связанной с ним, а потому отпадает необходимость искать пути его соединения с миром. Этот поворот радикален, он приводит к новому взгляду и на познание, и на роль телесности в нем, и на человека как такового. Получилось так, что в «Материи и памяти» философ заглянул далеко вперед, даже и в сегодняшний день, когда телесность осмысляется в самых разных аспектах. В работах на эту тему, в том числе написанных представителями когнитивных наук, часто отмечается и роль Бергсона[3]. Он явным образом выступает предшественником Мерло-Понти периода позднего творчества, когда писалась работа «Видимое и невидимое». Известно, кстати, что в начале своей философской деятельности Мерло-Понти довольно критически относился к Бергсону, что выразилось и в «Феноменологии восприятия», и в

[1] *Бергсон А.* Материя и память. С. 186. Значение этих идей Бергсона подчеркивает Е.Н.Князева: «Именно через телесное движение ребенка осуществляется его самовыделение из социальной среды и тем самым формирование его собственной идентичности, его Я. На это указывал еще Анри Бергсон в работе «Материя и память», впервые опубликованной в 1896 г., т.е. задолго до появления теории Жана Пиаже» (*Бескова И.А., Князева Е.Н., Бескова Д.А.* Природа и образы телесности. М., 2011. С. 101).

[2] *Бергсон А.* Материя и память. С. 187.

[3] Так, Е.Н.Князева отмечает, что в современной когнитивной науке можно обнаружить корреляции со многими идеями Бергсона, в том числе касающимися восприятия, избирательности, активности, телесности. См. об этом: *Бескова И.А., Князева Е.Н., Бескова Д.А.* Цит. соч. С. 64.

тех лекциях, о которых говорилось выше. Это было связано отчасти с причинами идеологического порядка: на Мерло-Понти произвела сильное впечатление та критика, которой подвергли бергсоновское учение молодые философы-марксисты, особенно Жорж Политцер, автор работы «Конец философского парада: бергсонизм». Но к концу жизни он изменил свое отношение, и, например, в эссе «Сам себя созидающий Бергсон» такая перемена уже очевидна. Здесь Мерло-Понти отмечает, что до Бергсона «никогда еще не было описано первозданное бытие воспринятого мира», что Бергсон «отыскивает в сердцевине человека досократический и "дочеловеческий" смысл мира»[1]. Действительно, описанная в «Материи и памяти» система сложных взаимодействий между разнородными «образами» как раз указывает на переход к онтологическому рассмотрению, в котором бытие схватывается как «первозданное», предшествующее появлению человека.

Концепцию «Материи и памяти» сам Бергсон характеризовал как дуализм, поскольку в ней утверждается и реальность духа, и реальность материи. Создается впечатление (и сам автор отмечает это), что он максимально разводит тело и дух: ведь философ подробно обосновывает мысль о том, что мозг не может порождать представления, что он является, как и тело в целом, «орудием действия, а не представления»[2]. Правда, этот дуализм в пределе оборачивается скорее монизмом, поскольку материя сохраняет в себе, пусть в исчезающей степени, духовное начало. В целом отношение телесного и духовного рассматривается Бергсоном как функция времени, длительности. В работе «Сознание и жизнь» он приводит выражение Лейбница: «материя – это мгновенный дух (mens momentanea)»[3]. Тело, по Бергсону, занимает центральное место в «мгновенном срезе во всеобщем становлении»; оно представляет собой подвижную границу между будущим и прошлым, это перемещающаяся точка, которую «наше прошлое как бы толкает непрестанно в наше будущее»[4]. «Длительность, – отмечает Мерло-Понти, – есть среда, где сочленяются душа и тело, поскольку настоящее – и тело, прошлое – и дух, отличные друг от друга по своей природе, переходят одно в другое»[5].

[1] *Мерло-Понти М.* Сам себя созидающий Бергсон // *Мерло-Понти М.* Знаки. М., 2001. С. 212.
[2] *Бергсон А.* Материя и память. С. 203.
[3] *Бергсон А.* Сознание и жизнь. С. 29.
[4] *Бергсон А.* Материя и память. С. 205–206.
[5] *Мерло-Понти М.* Цит. соч. С. 211.

Логика тела

Бергсон тщательно выявляет и подчеркивает моменты взаимодействия тела и сознания, показывая, что именно тело является тем связующим звеном, посредником, который соединяет сознание с миром. Телу философ дает вполне позитивную характеристику, которую современные исследователи иногда даже называют «похвальным словом» телесности[1]. В связи с переосмыслением роли тела сразу меняется трактовка внешнего восприятия, которое понимается как изменчивое отношение между живым существом и влияниями на него со стороны интересующих его более или менее отдаленных предметов. «*Мое тело*, – пишет Бергсон, – это то, что вырисовывается в центре этих восприятий; *моя личность* – существо, к которому следует относить эти действия»[2]. Таким образом, именно тело становится принципом индивидуации.

Предшественники Бергсона, Биран и Равессон, исследовали феномен привычки, в том числе телесных навыков: каждый из них посвятил этой теме отдельную работу. Бергсон тоже обратился к данному вопросу в связи с различением двух видов памяти – телесной памяти-привычки, и памяти непроизвольной, духовной. В первом случае, по образному выражению Бергсона, тело сжимает «свое прошлое в двигательные привычки», при этом формируются системы движений, установки, которые являются «организованным двигательным аккомпанементом» всякого восприятия. В этом процессе, по мере совершенствования таких установок, формируется особый опыт, запечатлеваемый в теле: «...образуется ряд вполне готовых механизмов, со все более и более многочисленными и разнообразными реакциями на внешние раздражения, с готовыми ответами на беспрерывно увеличивающееся число возможных внешних требований»[3]. Здесь в «Материи и памяти» появляются такие удивительные понятия, как «разум тела», «логика тела», «понимание тела». Они, в свою очередь, связаны с понятием двигательной схемы, которая формируется в процессе согласования разных движе-

[1] См., напр.: *Petit A.* La relation du corps à l'esprit selon Henri Bergson // http://www.dogma.lu/txt/AP-BergsonCorpsEsprit.htm (дата обращения 16 мая 2015). Правда, автор, как кажется, ставит здесь под сомнение принадлежность Бергсона к спиритуализму, но это объясняется тем, что концепции предшественников Бергсона все еще остаются мало известными.

[2] *Бергсон А.* Материя и память. С. 186.

[3] Там же. С. 208.

ний, «подгонки» и гармонизации их. Бергсон приводит такой пример: вот мы слушаем чужую речь, желая ее понять. Что в нас при этом происходит? Мы каким-то образом настраиваемся, и при этом наша ментальная установка встраивается в установку телесную, двигательную, которая зависит от того, на каком языке говорит человек, о чем он говорит, и пр. По словам Бергсона, мы начинаем «с настройки тона нашей умственной работы. Двигательная схема, подчеркивая интонации нашего собеседника, следуя, поворот за поворотом, изгибам его мысли, указывает путь нашему мышлению»[1]. В разного рода восприятиях, при узнавании привычных предметов или существ, в работе памяти очень важно функционирование такой схемы, нарушение которой ведет к искажениям, дисфункциям, в конце концов – к болезням. Тем самым нарушается «логика тела», согласно которой должны быть последовательно пройдены все этапы какого-то движения. «Понять сложное движение и быть в состоянии его выполнить, – пишет Бергсон, – это две действительно разные вещи. Чтобы его понять, достаточно выявить, что в нем существенно, – ровно настолько, чтобы отличить от других возможных движений. Но чтобы уметь его выполнить, надо, кроме того, сделать его понятным для своего тела. А логика тела не признает недомолвок. Она требует, чтобы все конститутивные элементы требуемого движения были один за другим показаны, а затем соединены вместе. Здесь уже нужен *полный* анализ, не пренебрегающий ни одной деталью, а затем *действительный синтез*, без всяких сокращений»[2]. Совершенствование движений посредством привычки при всяком повторении помогает телу выделять существенное, обнаруживать в движении те линии, которые обозначают его внутреннюю структуру. В этом смысле, поясняет Бергсон, «движение выучено с того момента, когда оно понято телом»[3].

Значение этих двигательных схем, моторных механизмов столь велико, что Бергсон отчасти соглашается с французским психологом Т. Рибо, своим современником, считавшим, что внимание – это акт скорее телесный, чем духовный: его можно понимать как своего рода приспособление, «настройку» тела.

Бергсон не останавливается специально на творческой стороне привычки, которую в свое время подчеркнул Феликс Ра-

[1] *Бергсон А.* Материя и память. С. 235. В. Янкелевич назвал двигательную схему «местом встречи духовного и физического» (*Jankélévitch V.* Henri Bergson. P., 2015. P. 116).

[2] *Бергсон А.* Материя и память. С. 229.

[3] Там же. С. 228.

вессон[1]: доводя до автоматизма определенные движения, привычка тем самым освобождает какие-то иные силы и способности человека. К сожалению, этот аспект привычки Бергсона не заинтересовал. Но некоторые примеры, приводимые им, можно проинтерпретировать и в этом смысле. Вот человек, впервые попадая в незнакомый город, вначале испытывает сомнения, нерешительность, не зная, куда идти: перед его телом «возникают альтернативы», в двигательной установке его тела «нет ничего, что предполагало бы и подготавливало непосредственно следующие за ней позиции»[2]. Но впоследствии, когда эта установка достаточно отработана, когда двигательная схема налажена, все доводится до автоматизма; как говорят в таких случаях, «ноги сами ведут» человека, куда ему нужно. Здесь и возникает возможность отвлечься, направить внимание на что-то иное, о чем-то подумать, может быть, решить какую-то проблему, даже сделать открытие. Таким образом, привычка через работу тела освобождает сознание.

У Бергсона данный пример, однако, приводится в ином контексте: речь идет об узнавании, в котором тело с его навыками и сложившимися двигательными механизмами играет очень важную роль. «...Мы обычно начинаем узнавать прежде, чем это осмысливаем. Наша повседневная жизнь протекает среди предметов, одно наличие которых приглашает нас сыграть ту или иную роль; в этом заключается их аспект привычности»[3].

«Логика тела», моторный аккомпанемент оказываются чрезвычайно значимыми и в области памяти. Бергсон подробно описывает это, объясняя, как я упомянула ранее, взаимодействие двух форм памяти – памяти-привычки, т.е. телесной памяти, и духовной, собственно памяти. Именно сенсомоторные механизмы дают воспоминаниям «средство обрести плоть, материализоваться, стать в итоге наличными»[4]. И именно в теле происходит «запуск» процесса воспоминания, что прекрасно иллюстрируют, к примеру, романы Пруста. Кроме хорошо известного примера с печеньем мадлен, вкус которого, размоченного в чае, внезапно переносит героя в прошлое, у Пруста можно найти много других (их перечисляет П. Рикёр в книге «Время и рассказ»[5]). Вот герой споткнулся о булыжник,

[1] См.: *Ravaisson F.* De l'habitude // *Ravaisson F.* De l'habitude. La philosophie en France au XIX siècle. P., 1984.

[2] *Бергсон А.* Материя и память. С. 216.

[3] Там же. С. 217.

[4] Там же. С. 256.

[5] *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 2. М.; СПб., 2000. С. 148–149.

услышал звяканье ложечки о стакан, почувствовал жесткость накрахмаленной салфетки – и тем самым, через телесные впечатления, дается импульс вызову воспоминания, здесь вступает в свои права духовная память. Эта, по словам Рикёра, «серия опытов» оказывается чрезвычайно важной для героя Пруста, который видит в них знаки грядущей реализации своего призвания. В этом смысле они более способствовали его «духовному обновлению, чем всевозможные гуманитарные, патриотические, интернациональные и метафизические разговоры»[1]. Но импульс к такому обновлению был дан, напомню, чисто чувственными, телесными ощущениями.

Наконец, Бергсон и в работе мышления тоже обнаруживает телесный аспект. Так, в эссе «Душа и тело» он описывает, как мышление постоянно стремится «выразить себя в действиях и жестах, способных обрисовать в пространстве и передать – в каком-то смысле метафорически – разнообразные движения ума». Чаще всего мы не замечаем этих жестов, но если хотим сообщить кому-то свою мысль, они становятся явными, выражаясь, например, в ритме и всей «хореографии речи», как это называет Бергсон. Ритм речи, пишет он, «не имеет другой цели, кроме воспроизведения ритма мысли: а чем может быть ритм мысли, если не ритмом рождающихся, почти бессознательных движений, служащих ее сопровождением?»[2] В этих движениях мысль внешним образом выражается в действиях, имеется ли в виду устная речь или письмо. И искусство писателя, поясняет Бергсон, состоит в том, чтобы заставить нас забыть, что он использует слова: он стремится к такому совершенному соответствию между движениями его души и его речи, при котором ритм этих движений, передаваемый фразой, совпадает с соответствующим ритмом у читателя: после такого согласования, «тонкой настройки», отдельные слова уже оказываются не важными.

Да, это действительно странный спиритуализм – столь внимателен он к жизни тела. Своеобразие бергсоновской позиции привело к тому, что философ сделался мишенью критики, направленной с разных сторон: одни упрекали его за «туманный спиритуализм», а другие – за биологизм и натурализм. Но в основных установках Бергсон, хотя он нередко критиковал классический спиритуализм как раз за недооценку телесной укорененности сознания, остался верен этой традиции. Так, он всю жизнь стремился найти в опыте доказательство если не бессмер-

[1] *Пруст М.* Обретенное время. М., 1999. С. 180.
[2] *Бергсон А.* Душа и тело. С. 55–56.

тия души, то по крайней мере возможности ее существования после смерти тела. Он полагал, что если ментальная жизнь в своей большей части выходит за границы тела, мозга, то «существование души после смерти тела становится столь вероятным, что бремя доказательства ложится на того, кто отрицает, а не на того, кто утверждает»[1]. Поэтому Бергсона, как, кстати, и У. Джеймса, близкого к нему по теоретическим интересам и установкам, особенно интересовали такие явления, как телепатия, спиритизм и др., – феномены, которые позднее получили название «измененных состояний сознания». В 1913 г. Бергсон был избран (на год) президентом лондонского Общества изучения психических явлений, в центре внимания которого были такие необычные феномены (с этим Обществом тесно сотрудничали Пьер Жане, З. Фрейд, К.Г. Юнг, У. Джеймс, Т. Рибо и другие известные философы и ученые). Выступая перед членами Общества и кратко излагая свое понимание причин таких явлений, философ вновь обратился к темам и выводам «Материи и памяти»: «Наш мозг создан для того, чтобы направлять мысль к действию, вести ее к подготовке акта, которого требуют обстоятельства. Но тем самым он отводит в определенное русло, а значит, ограничивает жизнь духа. Он мешает нам смотреть направо и налево, а чаще всего и назад; он хочет, чтобы мы глядели вперед, туда, куда намерены идти»[2]. Но если в определенных обстоятельствах ослабевают такие «тормозящие механизмы», если нарушается ограничивающая функция мозга, то в сознание могут «контрабандой» проникнуть особого рода образы, неосознаваемые в обычном состоянии. Эти темы быль столь важны для Бергсона, что в своей поздней работе «Два источника морали и религии» (1932) он опять, характеризуя мозг как орган внимания к жизни, подчеркивает, что «либо в теле, либо в сознании, которое ограничено телом, должны существовать специальные устройства, функция которых состоит в устранении из человеческого восприятия объектов, по своей природе отвлекающих человека от действия. Если эти механизмы оказываются расстроенными и дверь, которую они держали открытой, приоткрывается, то нечто проходит из "внешнего мира", который, возможно, есть мир "потусторонний"»[3].

В целом можно сказать, что живое тело понимается Бергсоном как «орган-препятствие». Этот термин использовал в свое

[1] *Бергсон А.* Душа и тело. С. 64.

[2] *Бергсон А.* «Души умерших» и изучение психических явлений // *Бергсон А.* Избранное: Сознание и жизнь. С. 75.

[3] *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М., 1994. С. 343.

время его ученик и последователь Владимир Янкелевич, и он, на мой взгляд, хорошо передает смысл бергсоновского подхода к проблеме телесности. Действительно, так Бергсон в «Творческой эволюции» толковал материю, подчеркивая, что она играет в отношениях с жизненным порывом двоякую роль: она препятствует его движению, тормозит его, но и является важным инструментом – именно в противостоянии ей жизненный порыв только и может идти дальше. Вот и тело, в чем-то ограничивая сознание, ставя ему препятствия, все же является проводником, посредником, включающим его в мир и играя многообразную роль в его деятельности.

Литература

Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь / Пер. И.И. Блауберг. М.: РОССПЭН, 2010.

Бергсон А. Два источника морали и религии / Пер. А.Б. Гофмана. М.: Канон, 1994. *Бергсон А.* Материя и память // *Бергсон А.* Собр. соч.: В 4-х т. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992.

Бескова И.А., Князева Е.Н., Бескова Д.А. Природа и образы телесности. М.: Прогресс-Традиция, 2011.

Блауберг И.И. Истоки бергсонизма. Философия Феликса Равессона. М.: ИФ РАН, 2014.

Делёз Ж. Кино. М.: Ад Маргинем, 2004.

Кротов А.А. Философия Мен де Бирана. М.: Издательство МГУ, 2000.

Мерло-Понти М. Сам себя созидающий Бергсон // *Мерло-Понти М.* Знаки / Пер. И.С. Вдовиной. М.: Искусство, 2001.

Пруст М. Обретенное время / Пер. А. Година. М.: Наталис, 1999.

Рикёр П. Время и рассказ. Т. 2 / Пер. Т.В. Славко. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.

Рикёр П. Память, история, забвение / Пер. И.И. Блауберг, И.С. Вдовиной, О.И.Мачульской, Г.М. Тавризян. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004.

Cazeneuve J. Ravaisson et les médecins animistes et vitalistes. Thèse. P., 1957.

Hee-Jin Han. L'heuristique du vitalisme: le principe vital de Barthez et l'élan vital de Bergson // Annales bergsoniennes. IV. L'Evolution créatrice 1907–2007: épistemologie et métaphysique. P.: PUF, 2008.

Jankélévitch V. Henri Bergson. P.: PUF, 2015.

Merleau-Ponty M. L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. P.: Vrin, 2002.

Petit A. La relation du corps à l'esprit selon Henri Bergson // http://www.dogma.lu/txt/AP-BergsonCorpsEsprit.htm.

Ravaisson F. De l'habitude // Ravaisson F. De l'habitude. La philosophie en France au XIX siècle. P.: Fayard, 1984.

В.П. Визгин

Феноменология тела в «Метафизическом дневнике» Габриэля Марселя

О феномене телесности (воплощения) у Габриэля Марселя мы говорили в нашей книге о философии французского мыслителя[1]. Теперь, стараясь минимизировать повторы сказанного, эту же тему рассмотрим в несколько других аспектах и применительно к его «Метафизическому дневнику» (1927), этому фундаментальному для европейского экзистенциализма произведению.

Зимой 1916–1917 гг. Марсель погружен в метапсихические опыты и в их интенсивное продумывание[2]. Как он сам определяет путь своей мысли во введении к «Метафизическому дневнику», он сосредотачивается на аномальных с точки зрения рационализма явлениях и обсуждает встающие при этом проблемы с Бергсоном. Его по-прежнему интересует метафизика смерти, проблема, занимавшая его с детства, но обострившаяся в ходе мировой войны, к трагическим событиям которой он был причастен. Все эти мотивации сплетаются в единый узел. И Марсель отдается философскому поиску, принимая вызов, который они бросают ему как философу, недавно приступившему к преподаванию в парижском лицее Кондорсе. 23 октября 1920 г. он записывает свои размышления, начиная ход мысли с проблемы смерти, и на этом пути приходит к обдумыванию фактора тела как *моего* тела.

Его интересует прежде всего возможность сохранения сознания после смерти человека (survie). Вот его первый вывод: «Реальное неумирание сознания мыслимо лишь тогда, когда в потустороннем мире остаются возможными сообщения и их передачи, короче говоря, *если смерть не есть развоплощение*»

---

[1] См.: *Визгин В.П.* Философия Габриэля Марселя. Темы и вариации. СПб., 2008. С. 134–154, 214–245.

[2] «Несколько месяцев спустя» Марсель познакомил с ними Бергсона (*Марсель Г.* Присутствие и бессмертие. Избранные работы. М., 2007. С. 258).

(p. 236)[1]. Отсюда Марсель переходит к размышлению о том, какова же роль в этом того, что мы, не задумываясь, называем своим телом. Первая функция моего тела – быть для меня инструментом, средством в разных смыслах, прежде всего – коммуникации, связи с другими существами и вещами этого мира, а также средством воздействия на них. Главный тезис, который французский философ выдвигает и стремится прояснить, такой: «я есмь мое тело». С инструментом мы вообще-то находимся всегда во внешнем объектном отношении. Но с *моим* телом «отношения» никак его инструментальностью не ограничиваются, что и позволяет выдвигать и защищать этот тезис. И здесь Марсель снова обращается к проблеме смерти и делает вывод, что она не является тотальным разрушением, в том числе и тела как средства контакта с миром. Итак, говорит он, смерть есть не полная деструкция нашего тела, а «преобразование *способа* чувствовать».

После этого он приступает к самому существенному в своей медитации, пытаясь раскрыть выдвинутый им тезис «я есмь мое тело». Этот тезис содержит в себе неопределенность, точнее, двусмысленность. Значение понятия «мое тело» двоится: «Необходимо сделать выбор, – говорит Марсель, – и рассматривать его или как объект среди других объектов или как таинственное условие объективности как таковой» (p. 271). Он приходит к мысли о том, что тело в качестве «моего» наделено приоритетом первичности и непосредственности: все остальное предполагает присутствие тела. Отклонив инструментальную трактовку тела как претендующую на исчерпывающее его объяснение, он фиксирует его сверхобъектность: я есмь мое тело, поскольку оно не мыслится как объект. Мое тело (именно как мое), выступая самым первичным непосредственным «фактом», «непрозрачно» для мышления с его функцией опосредования.

Но тезис «я есмь мое тело» сохраняет двусмысленность уже постольку, поскольку отказаться от языка души мы не в состоянии и антитезис столь же правомочен (я не есмь мое тело, так как я есмь моя душа). У Марселя нет такой формулировки, это мы так реконструируем ход его мысли. Сам же французский философ, продолжая на следующий день свои рассуждения, начатые с вопроса о смерти, просто неожиданно вводит термины, которых ранее в них не было, – «душа» (p. 238) и «дух» (p. 239). С этого обращения к душе и открывается альтернативный тезис

[1] *Marcel G.* Journal métaphysique. P., 1927. Страницы цитат из этого издания указаны в тексте. Перевод мой. – *В.В.*

«я не есмь мое тело». И далее весь этот сюжет как бы переписывается, но уже с учетом души (духа) как средоточия, или центра концептуализации проблемной ситуации.

Марселя продолжают интересовать такие явления, как телепатия, спиритические явления и т.п. И он, продумывая условия их возможности, вводит понятие «симпатической медиации», дополняющее ранее обговоренное понятие «инструментальной медиации» (посредничества). Он склонен принять существование некой общей медиации, по отношению к которой как роду инструментальная и симпатическая будут его видами. Кстати, сама медиация, или опосредование, т.е. использование одних «объектов» для достижения других «объектов» как целей такого использования, должна быть подвергнута рефлексии, поскольку продумывается идея непосредственного, того, что уже совершенно не подлежит подобному опосредованию. Забегая вперед, мы можем сказать, что представление о недоступном опосредованию непосредственном лежит в основе главного понятия Марселя, к постижению и формулированию которого он здесь устремлен, – понятия существования, или экзистенции. Но вернемся к тому, как Марсель обсуждает эти парапсихологические явления.

Явления телепатии, считает Марсель, существуют, несмотря на множество заблуждений, подлогов и фальши, наслоившихся на их основе. Сфера этих явлений настолько в принципе «шатка», что в ней «ошибка должна стать правилом» (p. 246). Для этой неизбежно «сумеречной» области «странных» явлений принципиальным является то, что в ней все «завязано» на личность (визионера, прорицателя, ясновидца, а также их клиента) и потому недоступно объективной верификации. Обезличенная и, значит, объективная технология производства подобных явлений, утверждает Марсель, невозможна. Спиритизм впадает в заблуждение, пытаясь придать себе статус респектабельной науки. Проблема тела, телесности включена в «Метафизическом дневнике» в занимающую его автора задачу с возможной ясностью определить позицию, которую ему следует занять, «перед лицом спиритической гипотезы»[1].

Марсель не приемлет догмы оккультной «науки», отклоняя понятие «оккультного тела» как посредника между духовной активностью и видимым телом, который принимает посылаемые из «мира духов» послания. И как философ-теоретик Марсель пытается понять и прояснить эти явления, и на этом пути он

[1] *Марсель Г.* Метафизический дневник. СПб., 2005. С. 433.

приходит к основной идее феноменологии, вычитывая ее не у Гуссерля, а в опыте своей ищущей новые ориентиры мысли: «Обращать внимание на какую-то вещь всегда означает обращать внимание на наше Я как ощущающее»[1]. Идея интенциональности как фундаментальная для феноменологического мышления в этих рассуждениях предстает с полной ясностью[2].

Когда мы следим за ходом мысли французского философа, невольно напрашивается определенная параллель с Хайдеггером, который в «Бытии и времени» шел во многом по пути, уже проторенному его учителем. У Марселя в *этом* смысле учителей не было. Было, конечно, продуктивное воздействие Бергсона[3], идеи которого о длительности он в данном случае как раз и применяет, было также влияние англо-американского неогегельянства, но, повторю, какой-то школы (подобной Гуссерлевой в случае автора «Бытия и времени») у него не было. Понятия же, которые напрашивается сопоставить в их смысловом подобии, – это, например, хайдеггеровское «вот» (Da) в аналитике Dasein[4] и марселевское «это» (le ceci)[5].

Поясним особенность той феноменологии in statu nascendi, которую Марсель развивает на страницах «Метафизического дневника» применительно к проблеме тела. Ее специфику

[1] *Марсель Г.* Метафизический дневник. С. 421.

[2] Термин «феноменология» появится у Марселя позже, хотя выражение «феноменологическая точка зрения» встречается и здесь (в смысле имения дела с «явлениями», а не с «онтологией» – p. 249). Мыслительная работа, представленная в «Метафизическом дневнике», это еще как бы протофеноменологическое мышление. Собственно феноменологическим оно становится позднее, начиная с работы «Быть и иметь», один из разделов которой называется «Феноменология обладания».

[3] «Материя и память», самое глубокое и важное, как считал Марсель, произведение Бергсона, начинается с тематизации «моего тела» как привилегированного тела среди всех остальных тел Вселенной. Бергсон здесь говорит и об инструментальной трактовке тела («инструмент души»: *Бергсон А.* Опыт о непосредственных данных сознания. Материя и память. М., 1992. С. 162). Марсель глубоко усвоил, как он сам потом говорил, не «систему» или «доктрину» бергсонизма, а дух бергсоновской мысли.

[4] *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 132 и сл.

[5] *Marcel G.* Journal métaphysique. P. 240. Русский перевод: *Марсель Г.* Метафизический дневник. С. 421. Это сопоставление увело бы нас слишком далеко от нашей темы, но все же хочется сказать, что координатные системы мысли, выстроенные на указанных схожих основаниях, у этих философов существенно расходятся. «Фундаментальную онтологию» немецкого мыслителя невозможно охарактеризовать как «метафизический сенсуализм», что адекватно мысли Марселя.

можно обозначить как диалектическую феноменологию «моего тела». Что это означает? В позднейшей форме марселевской феноменологии мысль философа движется через анализ феноменов, используя как материал язык повседневности или, лучше сказать, повседневный язык, обычную речь с ее привычными выражениями. Как тело проявляет себя в таком языке? Прежде всего, не в экзистенциальном модусе, а во «владельческом», если так можно сказать. Нередко мы слышим такие фразы: «Я владею моим телом», «он плохо владеет своим телом» и т.д. Мое тело в такого рода высказываниях раскрывает себя как мое владение, или «имение» (l'avoir). И именно в этом плане оно обозначается в этом произведении через понятие инструмента как опосредующего «объекта», помещенного среди других объектов для передачи сообщений о них и последующего действия с ними. Марсель все время подчеркивает, что избавиться от инструменталистского толкования тела никак нельзя, что оно всегда неизменно с нами, когда мы сосредотачиваем свое внимание на проблеме тела. Но он при этом показывает, что чем плотнее я вхожу в мысль о моем теле как инструменте, тем стремительнее оно исчезает как мое. «Телесность (la corporéité)» тем самым оказывается, по выражению Марселя, «пограничной зоной между бытием и владением»[1], т.е. между тем, что я есмь, и тем, что я имею. Диалектика здесь такова: абсолютное обладание своим телом наличествует в полном объеме лишь в акте самоубийства, выводящего тело из моего обладания им и из самого бытия («такое абсолютное обладание есть выведение из употребления»[2]). Здесь – диалектический нерв концепта «мое тело». И вот поэтому марселевскую феноменологию тела мы обозначили как диалектическую.

Итак, высказывание «я владею моим телом» означает его самоотрицание: если я владею моим телом (вроде бы моим), то оно уже и не мое именно в меру совершенства владения им![3] Возникает мысль, что скорее тело владеет мной. И в приложении к «Дневнику» Марсель высказывается об этом так: «Я смутно ощущаю, что моим телом пользуется оно же, мое тело, что, таким

[1] *Marcel G.* Être et Avoir I. Journal métaphysique (1928–1933). P., 1968. P. 102. См.: *Марсель Г.* Быть и иметь. Новочеркасск, 1994. С. 71.

[2] Там же.

[3] Диалектика здесь такова: абсолютное обладание своим телом наличествует лишь в акте самоубийства, полностью выводящего его из моего обладания им и из самого бытия. «Такое абсолютное обладание в действительности есть выведение из употребления» (там же. P. 71).

образом, я здесь кружу в лабиринте» (p. 324, перевод Г. Тавризян). Критика тезиса о (моем) теле как инструменте строится на указании логического *регресса в бесконечность*, если любой инструмент понимается как продолжение той силы (способности), какая есть у меня. Утверждая инструментальность тела, мы вынуждены «без конца восходить от представления о физическом инструменте к представлению о физическом пользователе инструмента» (p. 323). Объект – это то, что, как замечает Марсель, конституировано независимостью от субъекта, он в принципе устроен так, что не учитывает субъекта, если так можно сказать, безразличен к его бытию. А вот мое тело, обращает внимание французский философ, как раз учитывает мои особенности, считается с ними и поэтому ведет себя сверхобъектным образом, то есть не как объект, суть которого, как мы сказали, в том, чтобы именно не считаться со мной как субъектом. Продумывая феноменологию тела, мы должны постараться не забыть и о других высказываниях о «моем теле», «спящих» в нашем обычном языке. «Я вошел в комнату» – говорю я. Но присутствующие в ней люди видят, что не какое-то «я» вошло в нее, а мое *тело*, которое и есть я сам, если мыслить «их глазами» (я для них «ты» или «он», но в любом случае обязательно объектно воплощенный, хотя в случае «ты» эта объектность и преодолевается). Вот из таких и подобных речевых свидетельств и выводится главный, многократно повторяемый тезис Марселя, используемый для развертывания диалектической феноменологии тела: «Я есмь мое тело». Диалектический «оппонент» этого тезиса – неотвязная мысль о душе, о духе, о том, что я есмь моя душа. На этом шаге размышлений мы отдаем себе отчет в том, что концепция психофизического дуализма под натиском феноменологической диалектики или, как мы сказали, диалектической феноменологии, трещит по швам, и Марсель это приветствует. Ему важно выйти за пределы дуализма души и тела туда, где тело, этот, казалось бы, мой инструмент, уже и не инструмент вовсе, где все опосредования пропадают и открывается в близкой дали изначальности само непосредственное (immédiat pur), непосредственное единство. Эта предваряющая объективацию непосредственность у Марселя мыслится под знаком чувствительности, или чувства, и ощущения (sentir, sensation). Его он противопоставляет началу рационалистической метафизики Декарта «я мыслю» (cogito). И здесь мы подходим к самому «сердцу» экзистенциальной феноменологии как новой философии по ту сторону дуализмов всякого рода, в том числе и противоположности между идеа-

лизмом и материализмом, тема которого, конечно, всплывает вместе с тезисом «я есмь мое тело» в метафизической симфонии французского философа.

Сущность объекта как такового, повторим, состоит, согласно Марселю, в том, чтобы не принимать меня во внимание, не считаться со мною: «Мое тело в той мере, в какой оно не считается со мной, предстоит мне как то, что не является моим телом» (p. 305). Пусть в какой-то мере, но мое тело не может не считаться со мной (ведь я могу сказать, что я и есть мое тело). В этом его сверхобъектность. Можно развить эту мысль таким образом: когда мое тело действует как механический автомат, т.е. не считаясь со мной, не учитывая мои особенности и внутренние потребности, тогда оно выступает не как мое, а как чужое, даже чуждое, т.е. как объект, тело-объект. Но и в случае поведения моего тела как моего, т.е. в том случае, когда оно считается со мной, все равно полного отождествления меня с моим телом не происходит. Сквозь феномен «моего тела» излучается тайна бытия или бытие как тайна (le mystère de l'être).

Как же можно мыслить не могущее быть помысленным объективно? Вот, по сути дела, главный вопрос Марселя, причем не только во второй части «Метафизического дневника», к анализу которой мы здесь обращены[1], но и в последующих работах. Рассмотрим такую ситуацию. Дом, в котором я живу с моими близкими, воспринимается мной наделенным для меня особым качеством, которое можно передать словом «интимность». Марсель в подобных случаях иногда говорит о «нежности» (tendresse). Однако это качество моего дома существует не для всех и поэтому его нельзя назвать объективным[2]. Но ведь я это качество воспринимаю как реальность, оно для меня неотделимо от бытия моего дома. Что в этой ситуации представляет метафизический интерес? То, что здесь поставлен вопрос о возможности мыслить такие состояния бытия, которые недоступны объекти-

[1] Проблема тела в первой части «Метафизического дневника» затрагивается в самом общем виде при размышлении о соотношении души и тела (Journal métaphysique. P. 123–126). Один из выводов Марселя состоит в том, что понятие тела выступает лишенным однозначности (Ibid. P. 124). Важным в ней является также утверждение связи суждения о существовании, скажем, Цезаря, с констатацией связи с ним существования моего тела. Марсель цитирует первую часть «Дневника» в своем эссе, посвященном проблеме воплощения (*Марсель Г.* Опыт конкретной философии. М., 2004. С. 15).

[2] Объективны качества, устанавливаемые наукой. Например, у металлов таковым является свойство быть проводником электрического тока.

вации, но в то же время не являются фантомами индивидуального сознания.

Мысль французского философа движется от научно-объективного мышления к философской феноменологии повседневности или, как он говорит, «конкретного опыта» (l'expérience concrète). И на этом пути, размышляя о подобных качествах и раскрывая их специфический, трудно выразимый характер, он свидетельствует об их присутствии как особых «силах». Возникающая при этом динамическая, тяготеющая к «субстанциализации» трактовка качеств заставляет его вспомнить об отброшенных новой наукой «оккультных качествах», или перипатетических «субстанциальных формах», обращение к которым было едко высмеяно Мольером. Но опасение Марселя (а не воскрешаю ли я тем самым отвергнутую наукой «псевдофизику с ее флюидами»?) остается без рефлексивного продолжения. Однако и этот ход мысли нам кажется заслуживающим внимания, пусть он только бегло намечен. Дело в том, что *динамическое миропонимание* по сути дела есть как бы стыдливая версия *персонализма*. Концепт силы предполагает деятеля-начинателя как ее источника – личность. А научная объективность, которой Марсель противопоставляет экзистенциальное измерение (экзистенцию), базируется не на метафизической презумпции своеобразных и уникальных лиц-деятелей, а на безличном, для всех одинаковом законе. Детерминизм здесь втиснут в рамки понятия научного закона с его обезличенным формализмом. Из-за нелюбви к «изму» как таковому и, возможно, потому еще, что персоналистическая философия во Франции времен Марселя была уже представлена в лице такого мыслителя, причем левой политической ориентации, как Мунье, Марсель впоследствии отказывался называть свою мысль «персоналистической». Но по факту она была именно таковой, и он ясно это понимал, называя главной задачей своих исследований в «Дневнике» «определение метафизических условий существования личности» (p. 248).

Пытаясь охарактеризовать такого рода качества, Марсель анализирует по сути дела личные связи как онтологически значимые отношения на фоне предметных отношений владения («мой дом»). Личные связи («привязанности»), такие как дружба, верность, любовь, по-особому и «несказанно» «окрашивают» соотносимые с ними вещи (например, для меня – мой дом). Именно в этом суть метафизической проблемы, которая здесь имплицитно ставится: как можно мыслить необъектное бытие?

В чем состоит метафизическое условие такой возможности? За качество «интимности» (для меня) моего дома ответственно то, что он воплотил в себе меня самого как интерсубъективное существо. Иными словами, недоступное объективации «трансобъектное» качество (мой дом – только пример) окрашено «флюидами» таких личных отношений, без которых нет и меня самого. Непременным условием особой реальности (и мыслимости) такого бытия выступает его интерсубъективность (co-esse)[1]. Именно это понятие должно, по мысли Марселя, сбавить остроту апорий (моего) тела, когда оно предстает в таких своих проекциях, как тело-объект и тело-субъект, что порождает риск их субстанциализации. Интерсубъективное не есть объективное, но оно не есть и субъективное. Сама оппозиция «субъект / объект» здесь выступает как то, что подлежит преодолению и действительно преодолевается. При этом интерсубъективное измерение наделяется самым весомым онтологическим статусом в рамках выдвигаемой французским философом *экзистенциальной* метафизики. Раскрыть этот статус он и пытается.

Объективные свойства вещей передаваемы, даже если на них накладывается субъективное их восприятие. В этом случае предусмотрена операция их верификации и ректификации, для чего следует подключить обезличенные стандартные процедуры удостоверения. Я могу думать, что, например, метрические свойства какой-то вещи не таковы, каковы они на самом деле (объективно). Но есть эталоны, существуют процедуры объективного измерения. И я всегда могу проверить мое восприятие и оценку и устранить ошибку, элиминировав субъективное искажение объективной картины. Но вот «трансобъективные» свойства (обозначим этим выражением те свойства, о которых идет речь) – они передаваемы или нет? Передаваемость предполагает общепонятную выразимость. «Строго говоря, – записывает Марсель в дневнике, – я считаю такое качество невыразимым» (p. 290). Если и можно говорить об их передаче, то лишь символически, намеком: «Почувствовать такое качество можно разве что с помощью того очарования, которое аналогично волшебству поэта или музыканта» (ibid.). Понятно, что некоторые люди могут сознательно уклоняться от тех посланий, в которых заподозрят присутствие подобных чар. И тогда не ри-

[1] Хотя термина «интерсубъективность» в «Дневнике» нет, но сама идея онтологической значимости личных отношений, фиксируемых в личных местоимениях «я», «ты», «он», здесь присутствует, и указанное выражение (*co-esse* mystérieux) встречается (p. 169).

скуют ли они оказаться людьми «владения», которым недоступно «бытие»?[1]

Итак, что же это такое – мое тело? Источник самочувствия и чувства другого? То, в чем мне непосредственно предъявляется мое собственное существование в мире и существование самого мира, поскольку мое тело как способное к контакту с другими сообщает всему сам статус реального существования? И разве нельзя сказать поэтому, что мое тело есть источник чувства *самого существования*? Да, все это так, но не только. Кружась вокруг этой проблемы, впадая непременно в антиномию («я есмь мое тело» и «я не есмь мое тело»), не приходим ли мы к предположению, что сама форма суждения здесь неадекватна сути дела? По-видимому, действительно так и есть: ситуация воплощения превосходит ту сферу, где суждение выступает беспроблемной, законной, само собой разумеющейся ментальной операцией.

К истолкованию того, что же это такое – «мое тело», столько же подходов, сколько их может быть при попытке помыслить мир, в котором мы существуем. «Мое тело» однопорядково с вещами мира, которые его как бы плавно продолжают[2]. Слепой, ощупывая палкой предметы впереди себя, своей рукой, держащей палку, чувствует не ее, а сами предметы, которых он касается. «Мое тело», однородное с вещами мира, естественным образом «сливается» с ними в *одно целое*, но вещью при этом не является, и поэтому его можно определить как невещную вещь. Марсель бьется над этим парадоксом, над тайной воплощенного существования и вместе с ней над тайной неотделимого от него *ощущения* (le sentir, la sensation). «Ощущать, – записывает он, – не значит получать, но непосредственно участвовать... Однако жизнь личности предполагает невозможность разделить эту непосредственность участия и эту непобедимую видимость опосредования, или коммуникации» (p. 251). Марсель отвергает как приводящие к противоречиям инструменталистскую концепцию тела как посредника и вместе с нею теорию ощущения как сообщения, которое, подобно телеграмме, посылаемой от станции к станции, передается от вещи к вещи (от объекта к объекту), кодируясь и декодируясь при этом. Хотя он и отбра-

[1] Феноменология этой фундаментальной оппозиции будет рассмотрена Марселем в работе «Быть и иметь» (1935).

[2] «Мое тело: необходимый посредник, благодаря которому я воздействую на вещи, и это возможно потому, что оно однородно с вещами» (*Марсель Г.* Метафизический дневник. С. 487).

сывает все это, но ясно отдает себе отчет в том, что совершенно избавиться от них просто невозможно, в чем и обнаруживается принципиальная «двусмысленность» концепта «мое тело». И в содержательный сдвиг формирующейся у Марселя новой мысли этот концепт входит через неразрывно связанное с ним понятие ощущения, которое открывается ему в своей основе как *чистое непосредственное*. «Идея индивидуального априори чистой чувствительности (sensibilité), – комментирует он в подстрочной сноске это «это» (ce «ceci»), помысленное как Ur-Gefühl[1], – мне и сегодня представляется своего рода фундаментальным открытием (ноябрь 1925)» (p. 240).

Мысль о моем теле и ощущении, которое неотделимо от него, двоится. Во-первых, «ощущение непосредственно лежит в основании всякой интерпретации и любой коммуникации»[2] и поэтому не может быть само ни интерпретацией, ни коммуникацией. Но, во-вторых, оно не может и не мыслиться как отправленное и получаемое послание, что означает неизбежность его представления как подлежащего интерпретации. Таким образом, марселевская тематизация «моего тела» в ее результатах действительно возвращает к своего рода наивному реализму, согласно которому реальность такова, какой мы ее воспринимаем нашими чувствами со всеми ее «вторичными качествами». Но, с другой стороны, при этом не исчезает и оправданность классической онтологии «сущностей» с их «первичными качествами», по отношению к которым «вторичные качества» выступают лишь явлениями. Иными словами, *единственного однозначного образа реальность и мир не имеют вовсе*[3]. Именно поэтому верно определять реальность как онтологическое таинство или «мистерию бытия» (mystère de l'être).

Нельзя ли сказать так: тело – результат воплощения *духа*? Но, выражаясь подобным образом, мы впадаем в порочный круг, определяя тело через воплощение, а воплощение – через тело. Существенно, что мысль о воплощении содержит в себе мысль о противоположном состоянии – «развоплощенном». Но реализуется ли в действительности такое, развоплощенное. состояние?

[1] Пра-чувство (*нем.*). В этом выражении можно видеть как бы вариацию на тему гётевского Urphänomen (прафеномена, протофеномена).

[2] *Марсель Г.* Опыт конкретной философии. С. 21.

[3] У Марселя мы такой формулировки не нашли, но на наш взгляд, он подписался бы под ней.

Она сидела на полу
И груду писем разбирала,
И как остывшую золу,
Брала их в руки и бросала.
Брала знакомые листы
И чудно так на них глядела,
Как души смотрят с высоты
На ими брошенное тело...[1]

Пребывая в границах поэтической реальности, мы можем сказать, отвечая на поставленный вопрос, что развоплощенные, или бесплотные, души реально существуют. Но, обратим внимание на процитированные стихи, если лишенные плоти души имеют «глаза», то значит, что они на самом деле вовсе и не бесплотные. И приходится признать, что когда говорят о «бесплотных душах», то имеют в виду существа, не лишенные плоти, а наделенные *иной плотью*, чем у нас в мире. Приведенные строки поэта показывают, что у нас просто нет иного языка, кроме языка, приспособленного для выражения мира воплощенных существ и действия в нем. *Язык сущего о сущем есть язык воплощенного о воплощенном.* Мы приходим к заключению, что *существовать* без плоти *в принципе* невозможно. Итак, когда поэт говорит о душах, смотрящих с высоты «на ими брошенное тело», то не о собственном теле этих душ он говорит. Он говорит о брошенных ими телах, т.е. телах уже отчужденных и, значит, смененных другими. Какими?

Попробуем ответить на этот вопрос таким образом. Тело умершего *разрывным* образом дистанцировано от тел живых. Но оно дистанцировано и от тел всеобщего воскресения, которое еще не наступило и сроков которого нам в принципе знать не дано. Поэтому можно предположить, что тело умершего является «средним» по характеру своей телесности между телом живого и телом воскресшего. Зафиксировав эту «срединность», я тем самым посильным для меня образом описал «живое» тело умершего.

Выше я привел аргументы, говорящие о том, что реально существует только воплощенное, что чистой бесплотности не существует. Но здесь я уточняю: чистой бесплотности не существует, кроме мысли. Если мы мыслим саму мысль – любую – как вид сущего, и такая мысль о мысли, пусть до известной степени, правильна, то, видимо, существуют все же бесплот-

[1] *Тютчев Ф.И.* Стихотворения. Письма. Воспоминания современников. М., 1988. С. 111.

ные существа – мысли. Но здесь встает другой вопрос: а насколько существование мысли и мысленного или мыслимого есть *реальное* существование? Не будем, однако, пытаться ответить на данный вопрос, так как это увело бы нас слишком далеко от нашей темы. Можно лишь сказать, что у мысли ее онтологический статус представляет собой смесь реального и ирреального бытия. Во всяком случае, мысли – феномены, что означает, что объяснять их происхождение невозможно, не предположив их изначально существующими. Как живая форма вещества, согласно гипотезе Аррениуса, наделена космической вечностью и поэтому живое из неживого не возникает, а есть только «панспермия» и расселение жизни по космическим системам, подобным образом обстоит дело и с мыслями. Представить себе мироздание совершенно лишенным мыслей (разума, логоса) невозможно.

Но в «Дневнике» мысль как таковая поставлена во вторичную позицию по отношению к чувству: «Если существует инвариант, в зависимости от которого интерпретации могут рассматриваться как неправильные, то такой инвариант нельзя считать доступным представлению, он, скорее, относится к уровню чувства, которое может лишь передаваться в образах (более или менее верно)». Иными словами, «реализм может быть основан лишь на чувстве»[1]. И если тезис о *реальном* существовании мысли, об онтологическом ее приоритете считать существенным признаком философского идеализма, то следует однозначно сказать, что в «Метафизическом дневнике» Марсель преодолевает это мировоззрение и, опираясь на «переходной комплекс» «метафизического сенсуализма», набрасывает контуры своей экзистенциальной философии, внутри которой тематизация тела выступает одним из средств ее построения.

Продолжим нить нашего рассуждения. Если динамика плоти и бесплотного является в данном случае инвариантом, то это означает, что самих по себе ее полюсов в чистом виде реально не существует. Ошибка материализма: неоправданная попытка утвердить плоть на плоти, без учета значимости нередуцируемой не-плоти. Ошибка идеализма: несостоятельная попытка утвердить не-плоть на не-плоти (дух – на духе, мысль – на мысли). Каков же верный путь? На взгляд французского философа (и мы к нему присоединяемся), это путь экзистенциальной феноменологии тела (которое есть всегда тело сознающего) и сознания (которое есть всегда сознание воплощенного).

[1] *Марсель Г.* Метафизический дневник. С. 517.

Итак, можно сказать, что размышления Марселя в «Дневнике» фокусируются поиском *трансобъективности* в познании и бытии. Трансобъективность в познании есть его трансрациональность, означающая, что удостоверение в истине наших экзистенциально значимых высказываний лежит за порогом научной их верифицируемости. Между объектом и субъектом как чистой отрицательностью «моей иллюзии» существует не просто зазор, а целая малознакомая философам страна, в исследование которой и устремился французский философ.

Проникновение в трансобъективную реальность осуществляется Марселем с двух кажущихся противоположными направлений – со стороны духовной и религиозной жизни и со стороны живого тела. Тем самым телесная жизнь одухотворяется, а религиозная – соответственно, как бы спускаясь вниз, расширяется, захватывая погруженную в «телесность» повседневность.

Размышления о феномене религиозной жизни, об условиях ее возможности не случайно переслаиваются в «Метафизическом дневнике» размышлениями о тайне тела. Между этими сферами нет никакого «аскетического» разрыва. Концептуализировать отношение к *моему* телу невозможно. Осознание «моего тела» раздваивается на его осознание как объекта, когда «мое тело» сводится к «телу» просто и вообще, и на его осознание как не-объекта, когда оно воспринимается именно как «мое», как я сам. И эта двойственность как непосредственное единство служит моделью для понимания того, что же такое *существование* («экзистенция»). Речь идет о сращенности внешнего и внутреннего, данной как чувство *присутствия*. Понять, объяснить себе, почему мое тело является моим, подчеркивает Марсель, невозможно: я не могу об этом составить никакой ясной идеи. В этом смысле я и сказал, что концептуализация отношения к «моему телу» невозможна. Если бы меня (мое «я») можно было визуализировать и объективировать помимо моего тела, то стало бы возможным сопоставление «меня как не-тела» и «меня как тела». В этом случае какое-то понимание того, почему у меня именно *такое* тело («мое»), могло бы возникнуть. Но в силу того, что это невозможно, отношение к «моему телу» в принципе недоступно концептуализации. Само раздвоение на дух и тело оказывается проявлением запредельного для нашей мысли их трансцендентного единства.

Итак, феноменология тела служит основанием для очерчивания области существования. Экзистенциальное измерение противостоит измерению гипотетическому, диалектическому, в

котором решающую роль играет ум с его способностью к правдоподобному суждению, объективации и верификации. Но суть дела в том, что существование – не предикат. Марсель здесь принимает мысль Лейбница, считавшего противоположность субъекта и предиката фундаментальной, основополагающей. Предикатами логических субъектов занят рассудок с его диалектикой, действующей в гипотетическом мире. Но для суждения *существования* нужна инстанция, трансцендирующая мир объектов с их диалектикой и гипотетикой. Такую инстанцию Марсель и находит в феномене «моего тела»: «Уже давно, – констатирует он, – я заметил, что любое сущее предстает для меня как продолжение моего тела в некотором направлении, как продолжение *моего* тела постольку, поскольку оно *мое*, то есть не-объектно; в этом смысле мое тело выступает одновременно как сам тип сущего (l'existant-type) и, более глубоким образом, как ориентир (le repère) для сущих. Мир существует для меня в строгом смысле существования в той мере, в какой я поддерживаю с ним отношения того типа, которые поддерживаю с моим собственным телом, то есть поскольку я являюсь *воплощенным*» (p. 261).

На наш взгляд, тезис Марселя о сверхинструментальной значимости тела приводит к тому феномену, который можно назвать *самочувствием* тела, точнее, быть может, следовало бы сказать, самочувствием меня как воплощенного существа-в-мире. Инструментальный язык для описания «работы» тела привычен, удобен, для него всегда под рукой солидные практические основания, чтобы от него совсем можно было бы отказаться. Важно лишь не сводить суть телесности к нему, к содержащейся в нем модели отношений. Да, действительно, тело «работает» как передающий механизм (инструмент), «проводящий» сигналы («ощущения»), «говорящие» об объектах вне его, туда, где на основании их расшифровки выносятся какие-то определяющие деятельность с объектами решения. Но тело этим не исчерпывает своих значений, или «измерений». Я как воплощенный обращен и на себя, и тогда-то и раскрывается то, что я назвал «самочувствием» («настроением» и т.п.). Это как бы возврат воплощенности к себе самой, и в нем можно видеть основу чувствительности как таковой, Urgefühl, прачувство, предельную не могущую быть опосредованной непосредственность чистого существования. Можно сказать, что бытие-для-себя этого не-инструментального измерения телесности есть внимание внимания, внятие самого внятия, ощущение ощущения, то есть как бы присутствие сверхинструментальности чистой экзистенции. Можно сказать, что

здесь схвачен сам «атом существования». Существование *внешнего* мира объектов наслаивается на этом внутреннем феномене. Во внешнем существовании, условно, больше объективности и, соответственно, инструментальности, чем во внутреннем, но оно существует постольку, поскольку в нем сохраняется подобие с *моим* телом с его самочувствием, самообращенностью, самоприсутствием. Условие, при котором тело воспринимается как *мое*, совпадает с условием, при котором мир воспринимается как существующий *реально*.

Приближаясь к завершению нашего анализа, повторим еще раз: мы совпадаем с *объективностью* постольку, поскольку рационально воздействуем на себя и мир, но в той же самой мере мы как раз и не являемся *сущими*. Как *существование* мы исключены из мира *объектов*. Существование как таковое и во всей его личностной конкретности невозможно определить объективно. Ядро реальности – сверхобъектно. В подоснове всех наших рассуждений о марселевской феноменологии тела лежит тезис о *персоналистическом* статусе бытия. «Мое тело» – это личное, персональное тело, и во всех наших рассуждениях имелось в виду именно оно.

Кратко обрисуем теперь вехи тематизации тела в «Метафизическом дневнике». Поиск другой философии, чем та, что господствовала в начале XX в. в европейских университетах, ведет Марселя к повороту мыслящего внимания к *экзистенции*, или существованию. Он ставит задачу создания философской теории экзистенции, для решения которой переосмысляет традиционную точку зрения на роль ощущения в познании и при этом отвергает его концепцию как «послания» по типу передачи сообщения между двумя телеграфными станциями. Идея вторичности самого ощущения как такового, предполагающая кодировку и перекодировку содержащихся в нем сигналов, идущих от «объекта» к «субъекту», Марселю представляется несостоятельной, и он истолковывает ощущение как «чистое непосредственное» (un immédiat pur). Такой статус ощущения выступает как начало искомой теории экзистенции, ибо «чистое непосредственное» предстает абсолютно первичным, неопосредуемым, нехарактеризуемым, открывающим именно поэтому область всего опосредуемого и доступного характеризации. Ощущение, в конце концов, просто есть, существует – экзистирует. И на этом пути, ведущем к новой философии, концепт «моего тела» в силу его соотнесенности с инстанцией ощущения оказывается ключевым. Ощущение и вместе с ним «мое тело» дают нам опыт

непосредственной *причастности* к мировой реальности (иногда Марсель называет ее просто «вселенной»).

Продумывая условия мыслимости экзистенциального измерения, французский философ делает акцент на том, что впоследствии будет определено как «бытие в ситуации». Сам этот термин отсутствует в «Дневнике», но понятие, которое стоит за ним, здесь отчетливо присутствует и предваряет всю кажущуюся неограниченной область объективного бытия. «Я для самого себя являюсь ситуацией, которая меня превосходит и требует моей деятельности», – записывает Марсель и продолжает: «Если бы она была для меня полностью объективной, она бы перестала быть моей»[1]. Свойство, выражаемое местоимением «мое», необходимым образом ставит предел его объективации. Именно так обстоит дело с «моим телом», которое не может быть до конца объективировано, выступая в качестве «первоситуации». Здесь мы имеем дело с преодолением оппозиции субъекта и объекта, что и очерчивает область экзистенциального (существования) как человеческого *присутствия-с-миром-и-с-другими*. Такие концепты, как надежда, вера, любовь, созидающая верность, открытость к другому и другие, очерчивающие духовный мир человека и составляющие содержание экзистенциальной философии Марселя, разрабатываются французским философом уже на основе развитой в «Метафизическом дневнике» феноменологии тела. Причем характерно, что все основные его довоенные работы, последовавшие за «Дневником», начинаются именно с экспозиции темы воплощенного бытия как начала метафизической рефлексии. Раскрытие темы воплощения, как считает один из исследователей ее у Марселя и Мерло-Понти, «сразу же непосредственно направляет философскую мысль на размышление или целый ряд размышлений за пределы инкарнации как замкнутой на самой себе темы, которая их порождает»[2]. На наш взгляд, эта тема, однако, не уходит за «горизонт» марселевской мысли после того, как была очерчена в «Дневнике», а продолжает питать его феноменологию и метафизику в его последующих работах. Первым фундаментальным произведением после «Метафизического дневника» явилась книга «Быть и иметь» (1935), открывающаяся заметками, относящимися к 1927 или 1928 г. В них сжато подводится итог всем размышлениям французского

[1] *Марсель Г.* Метафизический дневник. С. 242.

[2] *Gillan Garth J.* The question of embodiment: Marcel and Merleau-Ponty // The Philosophy of Gabriel Marcel / Ed. by P.A. Schilpp and L.E. Hahn. La Salle, Illinois. 1984. P. 500.

философа о проблеме тела. Метафизика начинается с вопроса о бытии: «Когда я утверждаю, – записывает Марсель, – что некая вещь существует, я всегда считаю ее соотнесенной с ним, способной вступить с ним в контакт, сколь бы опосредованным он ни был»[1]. Марсель констатирует, что существование, сознание себя как существующего и сознание себя как воплощенного неотделимы одно от другого[2]. Книга «От отказа к призыву» (1940)[3] начинается с эссе «Воплощенное бытие как центральная точка отсчета метафизической рефлексии»[4]. «Мое тело, – говорит в нем Марсель, – есть такая точка отсчета, по отношению к которой полагают себя все формы существующего, и именно здесь располагается демаркационная линия, отделяющая существование от несуществования»[5]. В систематически оформленных лекциях «Таинство бытия» (в 2 т., 1951) Марсель также развивает тему телесности. Во всех этих работах она звучит по-особому, но всегда исходным пунктом выступает то, что было открыто в ходе размышлений 1914–1923 гг., представленных в «Метафизическом дневнике». Тема воплощения неизменно остается фундаментальной для Марселя, и он не отбрасывает ее после того, как основные результаты ее разработки высказаны в «Дневнике».

Отвечая на сравнительный анализ проблемы воплощения у Марселя и Мерло-Понти, представленный американским исследователем, которого мы процитировали выше, Марсель делает одно, на наш взгляд, важное замечание, уточняющее его отличие от Мерло-Понти, вроде бы следующего в «Феноменологии восприятия» за его разработками темы воплощения: «Вместе с восприятием уже имеет место объективация. Именно поэтому я значительно больше говорил об ощущении, чем о восприятии или об ощущении *переживаний* (*Erlebnissen*). Я вполне способен иметь некую сенсорную реакцию на мир до того, как будет иметь место восприятие. Это я называю предобъективирующей ситуацией (the preobjectivizing situation)»[6]. И далее Марсель поясняет таким образом свое предпочтение восприятию ощущения: «Кажется, меня отделяет от Мерло-Понти следующий момент: он обращается к восприятию тогда, когда, с моей точки зрения, о

[1] *Marcel G.* Être et Avoir. Nouvelle éd. P., 1991. P. 14. Русский перевод неточен (см.: *Марсель Г.* Быть и иметь. С. 10).
[2] *Марсель Г.* Быть и иметь. С. 10–12.
[3] Переиздана в 1967 г. под названием «Опыт конкретной философии».
[4] *Марсель Г.* Опыт конкретной философии. С. 9–30.
[5] Там же. С. 14.
[6] *Marcel G.* Replay to Garth J. Gillan // The Philosophy of Gabriel Marcel. P. 523.

восприятии еще не может идти речи. Это означает, что в целом я более или менее согласен с Кантом, полагавшим, что восприятия нет без суждения, и к тому же суждение само по себе относится к объекту. В этом смысле суждение уже принадлежит к научной сфере, к той, которая становится научной»[1]. В решительном стремлении Марселя выйти за пределы объективации и, значит, науки нам слышится тема Бердяева, который, несомненно, повлиял на французского философа. Тематизация «моего тела», начатая в «Метафизическом дневнике», предполагает метафизико-антропологическое различение «человека участвующего» (homo particeps) и «человека созерцающего» (homo spectans), что отчасти можно соотнести с такими базовыми установками европейской культуры, как vita activa и vita contemplativa: «Я – в мире, а не перед ним, как если бы мир был просто спектаклем»[2]. Тема соотношения этих установок нам представляется важной, но она уводит нас от нашей темы. Ясно, на первый взгляд, что (у Марселя в том числе) речь не идет о вытеснении «человеком участвующим» «человека созерцающего». Экзистенциализм как направление мысли в целом устремлен к тому, чтобы тема *участия* (и здесь понятна связанная с ней тематизация телесности) прозвучала в полный голос после долгих лет господства противоположной установки, лежащей в основе классической метафизики. Кстати, у Марселя утверждение позитивной значимости созерцательной установки проглядывает в его относительной реабилитации *пассивного* состояния нашего духа. Характерный для него концепт «диспонибельности» (disponibilité – как бы «расслабления» перед лицом другого и открытости к нему) говорит как раз об этом[3].

Философию Марселя мы обычно склонны воспринимать как «акосмическую» в силу того, что в ней так мощно представлена антропоцентрическая ориентация при, казалось бы, полном отсутствии космического измерения. Но такое восприятие нельзя считать безусловно верным. И вот почему. Феноменология телесности, развиваемая Марселем, нацелена как раз на то, чтобы пробудить дремлющее в нас чувство мира как такой же реальности, как и реальность меня с «моим телом». Мы уже по сути дела обращали внимание на то, что само существование вещей, мира в целом дано нам фактом

[1] *Marcel G.* Replay to Garth J. Gillan // The Philosophy of Gabriel Marcel. P. 524.
[2] Ibid. P. 523.
[3] См. об этом понятии: *Марсель Г.* Опыт конкретной философии. С. 31–46. 215–216.

нашей воплощенности. Реальность удостоверяется чувством «моего тела», как бы продолженного во все концы бескрайней вселенной: «Мир существует для меня лишь постольку, поскольку <...> я воспринимаю его (l'appréhende) связанным со мной той же самой нитью, которая соединяет меня с моим телом»[1]. Весь мир, включая меня самого, оказывается, таким образом, своего рода *макроантропосом* с единым духом и единым телом по образу и подобию моего духа и тела. Это глубокое древнее воззрение, воспринимающее человека как микрокосмос, а космос – как макроантропос, подспудно оживает в экзистенциальной метафизике телесности Марселя и в сопровождающих ее мотивах вовлеченности и причастности, «диспонибельности» и любви.

Завершая наш очерк, зададим такой напрашивающийся вопрос: а какие культурные традиции проглядывают за тематизацией тела у Марселя? На наш взгляд, у Марселя просматриваются две лишь частично сходящиеся линии культурных предпосылок его феноменологии тела. Во-первых, это линия, или традиция, нехристианской мистики. Речь идет о духовном познании, отличающемся от христианского мистицизма. При этом имеются в виду традиции, идущие из Античности (орфизм, отчасти герметизм) и в современном мире сохраняющиеся отчасти в формах таких практик, как, например, телепатия, ясновидение, спиритизм, которые можно объединить под рубрикой парапсихологических или, по выражению Марселя, метапсихических явлений. Во-вторых, это христианское учение с его догматом Боговоплощения. В «Метафизическом дневнике» дохристианские корни тематизации телесности прослеживаются отчетливо, можно даже предположить, что они преобладают над христианскими. Тема орфизма эксплицитно развертывается позже в книге «Homo viator» (1944). Воплощение (l'incarnation) мыслится Марселем в соотнесенности с событием Боговоплощения (l'Incarnation), являющимся основным христианским догматом[2]. Воплощение – базовая характеристика человеческого существования как бытия-в-ситуации, данного изначально, до рефлексии и, соответственно, до расчленения ее на субъект и объект. Пытаясь определить условия мыслимости сверхобъектного существования, Марсель развертывает свою феноменологию телесности и приходит к формулировке основных тем и понятий своей философии.

[1] *Марсель Г.* Метафизический дневник. С. 532. Перевод мной отредактирован.
[2] См. об этом в книге «Философия Габриэля Марселя. Темы и вариации». С. 229.

Литература

Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания. Материя и память. М.: Московский клуб, 1992.

Визгин В.П. Философия Габриэля Марселя. Темы и вариации. СПб.: Издательский дом «Миръ», 2008.

Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск: Сагуна, 1994.

Марсель Г. Метафизический дневник. СПб.: Наука, 2005.

Марсель Г. Опыт конкретной философии. М.: Республика, 2004.

Марсель Г. Присутствие и бессмертие. Избранные работы. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.

Тютчев Ф.И. Стихотворения. Письма. Воспоминания современников. М.: Правда, 1988.

Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.

Gillan Garth J. The question of embodiment: Marcel and Merleau-Ponty // The Philosophy of Gabriel Marcel / Ed. by P.A. Schilpp and L.E. Hahn. La Salle, Illinois: Open Court. 1984.

Marcel G. Être et Avoir I. Journal métaphysique (1928–1933). P.: Aubier, 1968.

Marcel G. Être et Avoir. Nouvelle éd. P.: Editions universitaire, 1991.

Marcel G. Journal métaphysique. P.: Gallimard, 1927.

Marcel G. Replay to Garth J. Gillan // The Philosophy of Gabriel Marcel.

А.А. Торопова

Субъект конструирования телесности в философской концепции Ж.-Л. Нанси

На всем протяжении истории европейской культуры тело и душа оставались одними из центральных предметов философского мышления. Их взаимоотношения служили объектом постоянной полемики, в которой ставился вопрос о первичности одного из этих двух начал, выстраивались доказательства их взаимозависимости или полной автономности друг от друга. Наиболее радикально разрывала связь души и тела картезианская концепция, оказавшая фундаментальное влияние на последующую рефлексию относительно статуса тела и души. Противопоставление тела и души привело к формированию мировоззренческой установки, в соответствии с которой тело оценивалось как субстанция, искажающая гносеологические процессы, как пассивный объект, в отличие от активной души[1].

В XIX в. предпринимаются заметные попытки восстановить утраченное единство двух начал. А. Шопенгауэр[2], Ф. Ницше[3], А. Бергсон[4] различными путями пришли к единому выводу: необходимо отказаться от картезианской антропологической концепции. Они пытались увидеть ценность автономного тела. Программу по восстановлению единства тела и души продолжила феноменология в лице Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти:

---

[1] Эти идеи уже высказывал Платон: признавая за телом эстетическую ценность, философ отказывает ему в ценности гносеологической. Давая определение человека, Платон приходит к выводу, что человек по сути – исключительно душа, так как она разумна, действует сознательно, в отличие от неразумного тела, которое, помимо прочего, искажает истину.

[2] См.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. 1. М., 1993.

[3] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990; *его же.* По ту сторону добра и зла // Там же.

[4] *Бергсон А.* Материя и память // *Бергсон А.* Творческая эволюция. Материя и память. Минск, 1999.

тело воспринимается как посредник между Я и внешним миром.

Возможно, сохранение картезианского дуализма души-субъекта и тела-объекта остается в каком-то отношении актуальным, но в целом философия XX в., вопрошая о сущности человека, находится в поиске новых концептов, способных восстановить утраченную психофизическую взаимосвязь этих двух составляющих человеческого существа. В этом плане интересна проблематизация концепта телесности, претендующего на преодоление произошедшего разрыва, ведь само переживание телесности сообщает человеку субъективный опыт связанности тела и души. Д.В. Михель отмечает: «Пробудившийся в современной философии интерес к телу следует рассматривать как часть общегуманитарного поворота в сторону того, что прежде считалось натуральными основами человеческого существования»[1].

Телесность – это понятие, обозначающее качественные характеристики тела. Они становятся предметом философского анализа в тот момент, когда телу придается самостоятельная ценность и исследуется его социокультурная роль – например, в качестве участника коммуникации; в качестве текста – знаковой системы, транслирующей смыслы; в качестве идеологического конструкта, производительной силы и др.

Телесность как понятие возникает в рамках французского постструктурализма. К проблеме телесности обращаются М. Фуко, Дж. Агамбен, Ж.-Л. Нанси, Ж. Делёз и Ф. Гваттари и др. Продолжает развивать тему телесности в русле данной проблематики отечественный исследователь В.А. Подорога, в частности, в книге «Феноменология тела»[2].

Переосмысление связи души и тела заново ставит вопрос о субъекте опыта. Статус всякого субъекта как носителя рационального начала – социального, гносеологического, политического и пр. – в философии XX в. проблематизируется. Как пишет М. Фуко в связи с процессом субъективации в различных его проявлениях, «суверенного и основополагающего субъекта, универсальной формы субъекта, которую можно найти повсюду, не существует»[3]. В русле постмодернистской философии субъект воспринимается негативно: исчезает традиционное понимание

[1] *Михель Д.В.* Философский анализ стратегий телесности в современной западной цивилизации: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Саратов, 2000.

[2] *Подорога В.А.* Феноменология тела. М., 1995.

[3] *Фуко М.* Эстетика существования // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. М., 2006. С. 301.

устойчивого и самотождественного субъекта. Субъект теряет свою целостность и автономность, обнаруживается его зависимость от бессознательных процессов, власти языка, идеологии, общественных отношений.

Тот факт, что тело не просто воспроизводится на природном уровне, но по большей части является социокультурным конструктом, вызывает вопросы: каким образом конструируется телесность и есть ли у этого процесса субъект? Если есть, то каковы его свойства? Этот субъект один или их несколько?

Различать природный и социокультурный аспекты тела – значит невольно возвращаться к классическому дуализму тела и души. Для его переосмысления необходима новая исследовательская установка, которую предлагает французский философ Ж.-Л. Нанси.

Нанси говорит о необходимости помыслить тело целостно – как «живое» тело. Он предупреждает об ошибочности представления о теле как о вещи: это очередная спекуляция, отдаляющая от целостного схватывания образа тела: «Тело – это потрясенная, распавшаяся достоверность. Нет ничего более свойственного и более чуждого нашему старому миру. Все размышления о "собственном теле", тяжкие усилия по повторному присвоению себе того, что мы считали досадно "объективированным", "овеществленным", – все это одни и те же судороги: ими лишь изгоняется то, чего мы желали»[1].

Предметом исследования Нанси является современное европейское тело. Одна из «программ современности» утверждается им как письмо современного тела. Именно современное тело, ставшее отчужденным в силу его перегруженности знаками, символическими кодами, символами, метафорами, интересует философа. Нанси желает помыслить «не знаки, не образы, не шифры тела»[2], а само «живое» тело.

Нанси видит насущную потребность помыслить тело для того, чтобы преодолеть возникшее отчуждение между ним и сознанием. Но что значит – помыслить тело? Д.В. Михель отвечает на этот вопрос так: «Это значит, по-видимому, сделать его объектом мышления, представить, увидеть... Мысля тело или мысля о теле, всегда приходится иметь дело не с телом вообще, а с этим вот телом, с сим. Это приводит нас к процедуре сборки тела. Сие тело создается (собирается) из подручного материала... Тела Гарвея, Декарта, Гоббса и других ученых Нового времени

[1] *Нанси Ж.-Л.* Corpus. М., 1999. С. 27.
[2] Там же. С. 31.

собраны из органов, словно механизмы, такие как насос, компас или часы. Биша собирает их из тканей, которые можно с легкостью разворачивать на анатомическом столе. Нанси собирает свои тела из текстов»[1].

Процесс мышления тела требует наличия подходящего языка, понятийного аппарата, способного схватить и удержать предмет исследования. По сути, язык, используемый Нанси, – это попытка обновить дискурс о теле. Язык, которым пользуется европейская культура для описания ментального, не подходит для тела: «Тело вовсе не глупо и не немощно. К нему должны быть применены иные категории силы и мысли»[2].

Существующий дискурс о теле «обладает прекрасно сложенным телом большого животного, с головой, животом и хвостом»[3], которое закрывает понимание предмета: «Когда я пишу, я произвожу эффекты смысла – размещая голову, живот и хвост – и, следовательно, отдаляюсь от тел»[4].

Новый дискурс существует пока на уровне долженствования – он должен совершить деконструкцию тела, деиерархизировать и деструктурировать его. Дискурс должен быть, как его концептуализирует Нанси, «афаллическим и ацефалическим», это «дискурс без начала и конца – без хвоста и головы»[5].

Важным понятием для Нанси является «sens», смысл; оно одновременно имеет и другое значение – чувство. Подлинный смысл тела формируется непосредственно через касание: «Только такое касание, такое прикосновение, есть условие настоящего мышления»[6].

Одним из способов приблизиться к мышлению тела является проведение ментальной операции по разграничению медиаобраза тела и «живого тела»: «Включите телевизор, и вы поймете почему: по какой-то трети или четверти земного шара циркулирует небольшое число тел (и это не тела, но скорее плоть, кожа, лица, мускулы – сами тела в большей или меньшей степени сокрыты: в больницах, на кладбищах, на заводах, иногда в кроватях), однако остальная часть мира занята как раз телами – это все более и более многочисленные тела, постоянно приумножающееся тело

[1] *Михель Д.В.* Жан-Люк Нанси в мире Corpus'а // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2006. № 1 (4). С. 81.
[2] *Нанси Ж.-Л.* Цит. соч. С. 36.
[3] Там же. С. 35.
[4] Там же. С. 43.
[5] Там же. С. 35.
[6] Там же. С. 40.

(зачастую голодное, подавленное, истерзанное, беспокойное, но иногда смеющееся, танцующее)»[1]. Это позволит осуществить «превращение бестелесного в то, что касается, трогает, или – преобразование смысла в прикосновение»[2].

Как известно, в возрасте пятидесяти одного года Нанси перенес операцию по пересадке сердца, что привело его к вопросу о пределах его собственного тела. Спустя год в свет вышла книга «Corpus», вызвавшая широкий резонанс во Франции. Примечательно, что название книги на русский язык было решено не переводить[3]. Это объясняется тем, что в название вынесен важный авторский концепт: «В имени, данном Нанси для обозначения тела, – corpus – резонно угадывается положение о том, что в нашей культуре тело на законных правах все еще остается вместилищем (корпусом) знаний»[4]. В книге делается попытка исследования тела не как образа и тем более не как «неживого» абстрактного тела, что было принято в классической философии, – по мнению автора, эта попытка принципиально неосуществима: «Я хотел написать, прежде всего, о невозможности писать о теле, что значит одновременно невозможность теоретического рассмотрения тела и невозможность метафорической записи на теле знаков, делающих его носителем значений»[5]. Его интересует «живое» тело, которое, как он полагает, Запад потерял давно: уже начиная с Платона и христианской идеи грехопадения тело становится чуждым человеку.

А.Ю. Ашкеров, исследуя философскую проблематику телесности, указывает на обособленность работы Нанси в ряду

[1] *Нанси Ж.-Л.* Цит. соч. С. 32.

[2] Там же. С. 33.

[3] Е.В. Петровская комментирует это решение так: «Слово "corpus" практически ни разу не переведено на русский: оно так и осталось записанным в латинско-французской транскрипции и прочитывается нами про себя не как "корпус", но именно "корпюс" (немногими исключениями являются те случаи, где это слово употреблено в своем прямом значении "свода" – наподобие свода законов, совокупности изучаемых лингвистических явлений, или, говоря шире, ограниченного набора текстов, поставляющих определенную информацию). В оригинале "corpus" постоянно взаимодействует с "corps", собственно "телом", вступая с ним в резонансы, попеременно отталкиваясь от него и совпадая с ним. Можно сказать, что "корпюс" и есть мышление тела, та мысль, которая расположена у пределов, которая, мысля "тело", мыслит этим предел». *Петровская Е.В.* Предисловие // Там же. С. 18.

[4] *Михель Д.В.* Жан-Люк Нанси в мире Corpus'a. С. 81.

[5] *Нанси Ж.-Л.* Заметки по поводу заметок и вопросов Валерия Подороги // *Нанси Ж.-Л.* Corpus. С. 218.

других книг о теле: «Предшественники Нанси писали о машиноподобных телах (Декарт), о телах эксплуатируемых (Маркс), о трагических телах (Кьеркегор), о телах, обладающих волей к власти (Ницше), о телах без органов (Арто), о вожделеющих и агонизирующих телах (Батай), наконец, о телах, подвергаемых дисциплинарным репрессиям (Фуко) или о телах, олицетворяющих опыт социальной принадлежности (Бурдье). Однако, в конечном счете, речь у всех у них шла совсем не о Теле, но, соответственно, о месторасположении души в живом организме, о классовом угнетении, о существовании, о страдании, о трансгрессии, о надзирающей и карающей власти или же о распределении ресурсов общества»[1].

Отсутствие в работе принятого цитирования произведений других авторов вполне оправдывается задачей, которую ставит перед собой Нанси: обновить концептуальный аппарат философии телесности и создать новый философский дискурс о теле. Тем не менее если при поверхностном знакомстве создается впечатление маргинальности фигуры этого философа, то при внимательном прочтении Нанси вовсе не кажется таковым: на уровне стилистики письма он органично встраивается во французскую философию с ее близким к эссеистскому стилем изложения; на содержательном уровне центральные концепты вроде «касания», «со-бытия», «опространствования времени» и т.п. являются результатом переосмысления этих же концептов у предшественников – Хайдеггера, Деррида, Батая и других. Работа имплицитно содержит отсылки к множеству философских концепций и идей: в тексте видны «следы» феноменологической концепции телесности М. Мерло-Понти, концепции техники и осмысления Dasein как со-бытия – Mitsein – у Хайдеггера, влияние рефлексии М. Фуко в отношении тела как идеологического конструкта, идей децентрации и опространствования времени («espacement») Ж. Деррида.

Текст лишен привычного понятийного аппарата, что представляет несомненную трудность для восприятия заложенных в нем идей. Е.В. Петровская, комментируя высказывание М. Деги относительно лиричности «Corpus'a», видит прямую взаимосвязь между свободным стилем изложения Нанси и поставленной им задачей: «...если "Corpus", по выражению Мишеля Деги, является "поэмой", то "поэзия" в данном случае выступает функцией, или внутренней формой, обновленного мышления.

[1] *Ашкеров А.Ю.* Жан-Люк Нанси как антрополог Современности // Человек. 2001. № 5. С. 179–184.

которое отказывается видеть в теле всеобщее означающее, а значит, и универсальный "смысл"»[1]. Внешняя «литературность» и «поэтичность» текста служат необходимым инструментом для решения основной задачи – обновления дискурса о теле. Для этого автор вводит множество собственных концептов, метафор, неологизмов, содержание которых, как правило, напрямую не раскрывается.

История Запада для Нанси – это история отчуждения тела. Отчуждение присутствует на всех уровнях общества: на индивидуальном уровне оно выражается во фрагментарности восприятия собственного тела и в отсутствии иного опыта – переживания тела в его целостности; на уровне социальных институтов человеческое тело воспринимается как инструмент общественных отношений; на интеллектуальном уровне, начиная с философии Платона, тело воспринимается в качестве противоположности ментальному началу, как помеха в гносеологических процессах. Нанси заявляет, что европейское мышление сконструировало образ тела в качестве чужого: «"Тело", со всей непреложностью ставшее названием Чужого, – вот какую мысль мы довели до конца. Я говорю это без иронии, не принижая Запада. Скорее, я боюсь недооценить крайности этого мышления, силу отторжения, в нем заложенную, и необходимость его преодолеть»[2].

Чтобы понять логику суждений Нанси об отчужденности современного европейского тела, необходимо эксплицировать его онтологические взгляды, из которых вытекает данный вывод.

Нанси продолжает постмодернистскую линию критики логоцентризма. По его мнению, европейский человек настроен усматривать в различном единое, как Платон обнаруживал единую идею в бесконечном множестве вещей. Единое может принимать разные имена – Бог, разум, наука, народ, государство.

В работе «Бытие единичное множественное» Нанси пишет о том, что существует единичное множественное бытие (être singulier pluriel), которое узнает о себе в процессе со-бытия с другими. Только через встречу с другим – таким же единичным, сингулярным бытием – конституируется существование отдельных индивидов. Понимание бытия как единичного и множественного исключает возможность помыслить бытие едино и субстанциально: единичность «"случается" и случается поразному при разных показах. "Быть" – это случаться»[3]. С этим

[1] *Петровская Е.В.* Предисловие // *Нанси Ж.-Л.* Corpus. С. 8.
[2] Там же. С. 30.
[3] *Нанси Ж.-Л.* Сегодня // Ad Marginem'93. М., 1994. С. 157.

связана критика хайдеггеровской идеи первоистока мира: «Если мир не имеет истока вне себя самого, если мир есть свой собственный исток, или "сам" исток, то исток мира находится в каждой точке мира. Он есть "каждый раз" бытия, и его режим – это со-бытие каждого раза всех раз»[1].

Нанси считает важным переосмыслить понимание концепта «существование», указывая на следующий оттенок смысла латинского глагола «existo»: оно «более не означает быть-положенным, но есть чистое полагание как таковое»[2]. Для него неактуален спор о первичности сущности и существования, поскольку существование заключается в отсутствии сущности: «В отличие от Сартра, для которого существование идет "первым", здесь сущность не приходит никогда, и тем самым существованию не нужно быть "первым" или "вторым"»[3].

Таким образом, на кантовский вопрос о сущности человека мы получаем следующий ответ: «Сегодня – то время, когда ответ должен прозвучать так: быть человеком это, по крайней мере, не располагать никакой сущностью»[4]. Тем самым снимается другой вопрос Канта – что я должен делать? – как некорректный, поскольку он содержит в себе, с точки зрения Нанси, ложную пресуппозицию о наличии готовых моральных предписаний: «Нет такой сущности человека, посредством которой можно было бы определить или заключить, каким образом этот "человек" должен жить, иметь свои права, свою политику, свою этику»[5].

Если у человека нет сущности, то каким образом объяснить возможность существования? Для этого вводится концепт, который станет центральным при понимании телесности, – «показ», «exposition» и различные его вариации, например, «быть показанным» («to be exposed»).

Итак, «всякое сущее является изначальным (аутентичным), каждый изначален (возникновение самого возникновения) и каждый оригинален (несравним, неповторим). Тем не менее все разделяют одну и ту же изначальность и одну и ту же оригинальность: само это разделение и есть исток»[6].

Нанси переосмысливает концепт Ж. Деррида «опространствование» (l' espacement) и применяет его, в частности, ко времени.

[1] *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. М., 2004. С. 131.
[2] *Нанси Ж.-Л.* Сегодня. С. 153.
[3] Там же. С. 155.
[4] Там же. С. 151.
[5] Там же. С. 152.
[6] *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. С. 132.

Е.В. Петровская так комментирует этот концепт: «Места "открываются", "размыкаются" и даже распахиваются навстречу бытию – моему и твоему, нашему, – приходящему, чтобы занять их. Места раскрываются и заполняются через "espacement" – «опространствование", "становление-времени-пространством". Между прочим, излюбленный деконструкцией "espacement" – метафора различия в самом тождественном – Нанси использует и для определения времени истории: время это не линейно, но событийно, его отличительная черта состоит в неравенстве самому себе, в "выходе из себя" (снова фигура "внешнего"), иначе говоря, в гетерогенности»[1]. Вместо привычного динамичного образа времени предлагается его статичный образ. Если европейское сознание, начиная с запущенной христианством стрелы времени, привыкло воспринимать историю линейно и телеологично, а все идеалы и проекты привязывать к будущему времени, то Нанси, встраиваясь в постмодернистский дискурс о конце историчности, заявляет о закрытии трансцендентного смысла истории.

Пространство и время, постулируемые, начиная с Нового времени, как гомогенные, рассматривались как «объективные». Теперь история и время принадлежат настоящему, случаются здесь и сейчас. Вещи перестают быть тождественными самим себе, превращаясь в текучие, становящиеся образы. Это относится и к пониманию телесности, которая не задана раз и навсегда, а предстает в качестве постоянной, непрерывной трансформации.

Тело не наделено собственными неизменными качествами, оно «дает место такому существованию, сущность которого заключается в том, чтобы не иметь никакой сущности. Именно поэтому онтология тела является онтологией в собственном смысле: бытие здесь не предшествует явлению и не под-лежит ему. Тело есть бытие существования»[2].

Поскольку тело не имеет собственной сущности, оно открыто для конструирования и производства: тело – это предмет, который на протяжении всей истории «подвергался осветлению, очистке, разборке и последующей сборке»[3]. Следовательно, тело – это конструкт европейского воображения: «Мы не обнажали тело – мы выдумали его»[4].

[1] *Петровская Е.В.* Предисловие // *Нанси Ж.-Л.* Corpus. С. 9.
[2] *Нанси Ж.-Л.* Corpus. С. 38.
[3] Там же. С. 29.
[4] Там же. С. 30.

Производство тел может преследовать две основные цели: 1) формирование тела как инструмента (особенно ярко это проявляется в профессиональной сфере, например, в театре, спорте, танце); 2) создание тела как самоцели, или как эстетического проекта (это вписывается в индивидуальные проекты, в перформативные практики современного искусства, в сферу моды). Эти две разные цели выражены в двух подходах к телу – инструменталистском и эстетическом.

Частный случай инструменталистского подхода к телесности был рассмотрен М. Фуко в работе «Надзирать и наказывать». Такую телесность Фуко концептуализировал как «послушное тело», производимое в целях его интеграции в общество, подчинения властным структурам и повышения производительности: «Послушное тело можно подчинить, использовать, преобразовать и усовершенствовать»[1]. Субъектом конструирования дисциплинированного тела выступает власть, частным случаем которой является политика: «Политика как техника установления внутреннего мира и внутреннего порядка стремилась применить механизм совершенной армии, дисциплинированной массы, послушного и полезного войска, полка в лагере и поле, на маневрах и в упражнениях»[2]. Примечательно, что сам Фуко, ощущая на себе удушающее влияние микрофизики власти, рассеянной повсюду, видит освобождение в смене инструменталистского восприятия тела на эстетическое.

Возможностью трансформации телесности может обладать субъект, как «внутренний», так и «внешний» по отношению к телу; при этом совершенно необязательно, чтобы конструирование осуществлял один субъект. Скорее наоборот, конструированием телесности занимались и занимаются субъекты разных уровней – от отдельного индивида (например, актер и спортсмен работают со своим телом как с инструментом) до семьи и иных социальных институтов.

Для фиксации нового субъекта конструирования телесности Нанси вводит термин «экотехния»[3] (écotechnie), образованный из древнегреческих слов: οἶκος («обиталище, жилище, дом») и τέχνη («искусство, мастерство, умение»). При соединении этих двух слов возникает образ экотехнии как искусно

[1] *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999. С. 199.
[2] Там же. С. 245–246.
[3] В отечественной литературе концепт Нанси écotechnie переводится и как «экотехника», и как «экотехния».

сделанного жилища. Семантика слова «ойкос» указывает на образ комфорта и уюта, места, к которому человек привязан, благоустроенного места для обитания, ограждающего от враждебных сил внешнего мира. Нанси переосмысляет интерпретацию понятия «технэ», данную Хайдеггером, который в своей работе «Вопрос о технике» проводит этимологический анализ слова «технэ» и приходит к выводу о неразрывной связи «технэ» и «алетейя». Согласно Хайдеггеру, technè – это вид раскрытия потаенности: «...область выведения из потаенности, осуществления истины»[1], которую, по мнению Хайдеггера, греки обозначали словом ἀλήθεια. За это Нанси и критикует хайдеггеровское понимание техники как вида «истинствования»: «То, что в принципе является ложным в многочисленных рассуждениях о технике, это желание обеспечить ее принципами и целями вне ее самой – например, в некоей "природе", которая, тем не менее, непрестанно сама вторгается в технологическое становление»[2]. Для Нанси техника является не поэсисом, а практикой.

Будучи по своей сути разновидностью техники, экотехния особым образом подключает нас к искусственным приспособлениям. Манипулируя людьми посредством техники, вписанной в ценностные основания культуры, экотехния, с одной стороны, помогает удовлетворять потребности и желания, с другой – создает отчуждение как эффект использования техники в качестве посредника в межчеловеческой коммуникации: «Хотим мы того или нет, тела соприкасаются на этой странице, или, другими словами, эта страница сама есть прикосновение (моей руки, которая пишет, ваших, которые держат книгу). Это касание бесконечно искажено, отсрочено – оно опосредовано машинами, транспортными средствами, ксерокопиями, глазами, другими руками, – но остается мельчайшая упрямая частица, бесконечно малая пылинка повсюду прерываемого и повсюду осуществляемого взаимодействия»[3].

Экотехния – это способ производства пространства для жизни. В этом определении присутствуют оба смысла: ойкос – пространство для проживания, а технэ – способ производства. Иными словами, экотехника конструирует условия для жизни тела, а

[1] *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // *Хайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления. СПб., 2007. С. 311.

[2] *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. С. 182.

[3] *Нанси Ж.-Л.* Corpus. С. 79–80.

значит, и само тело, поскольку оно не сущность, а ряд фактов существования. Пример такой экотехнии – война[1].

Экотехния возможна благодаря возникновению в XX в. двух феноменов – мировой экономики и тотальной технизации общественной жизни: «...“мировой (бес)порядок”, если у него нет ни причины, ни цели, ни образа, тем не менее, располагает в целом эффективностью того, что называется “планетарная техника” и “мировая экономика”: двойное обозначение одного и того же комплекса взаимных причин и следствий, циркуляции целей и средств. Бес-цельное, действительно, но бес-цельное, исчисляющееся в миллиардах долларов или иен, в миллионах мегакалорий, киловатт, оптоволокон, килобайт. Если мир является сегодня миром, то прежде всего благодаря этому двойному обозначению, которое мы назовем экотехникой»[2]. Термин écotechnie выражает состояние пантехницизма, в котором oikos является обителью технизированных тел, а инструменты и разного рода техника становятся продолжением тел.

Нанси устанавливает связь между экотехнией и капиталом, который продолжает христианский проект линейной истории. Политическая экономия – или капитал – фактически навязывает себя сегодня экотехнии, создавая гомогенное время и пространство обитания тел[3].

Рассуждения об экотехнии приводят к мысли, что эта система проявляет зачатки субъектности. Она обладает силой, что проявляется в ее действиях: например, она «нас со всех сторон подключает»[4]. Эта характеристика напоминает описание диффузной власти Фуко в одной из его работ: «Власть повсюду; не потому, что она всё охватывает, но потому, что она отовсюду исходит»[5].

К особым качествам, которые экотехния развивает в телах[6], относятся следующие:

---

[1] См. об этом: *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. С. 185–190; *Hutchens B.C.* Jean-Luc Nancy and the Future of Philosophy. Montreal & Kingston: Ithaca, 2005. P. 147–152.

[2] *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. С. 201–202.

[3] См. об этом: *Hutchens B.C.* Jean-Luc Nancy and the Future of Philosophy. P. 141–142.

[4] *Нанси Ж.-Л.* Corpus. С. 121.

[5] *Фуко М.* Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 193.

[6] *Nancy J.-L.* Corpus. P., 2000. P. 78.

1) Тела становятся более зримыми (plus visibles). Стать «более зримым» – значит стать более проявленным, или, точнее, проявить свои новые аспекты. Более зримыми тела становятся, к примеру, благодаря медиатехнологиям, дающим возможность мультиплицировать образы тела и тем самым разнообразить его восприятие.

У М. Маклюэна мы встречаем сходные с суждениями Нанси высказывания об отчуждающем характере техники. Один из примеров: «...письменный человек, принявший некогда аналитическую технологию фрагментации, и близко не обладает той восприимчивостью к космическим образцам, которой обладает племенной человек»[1]. И далее: «Он утрачивает склонность принимать свое тело как модель мира и видеть в своем доме – как и в любом другом средстве коммуникации – ритуальное расширение своего тела. Как только люди принимают визуальную динамику фонетического алфавита, они сразу начинают терять одержимость племенного человека космическим порядком и ритуалом как тем, что постоянно воспроизводится в физических органах и их социальном расширении»[2].

Экотехния конструирует телесность, трансформируя характеристики тела: новые технологии становятся продолжениями нашего тела. Медиатехнологии способны воздействовать на представления об образе человека, в том числе видоизменять стандарты тела. Тем самым они участвуют в процессе создания человеческой телесности. М. Мосс в работе «Техники тела» задается вопросом – почему меняется стиль походки? Он пишет: «...находясь в Нью-Йорке, я заболел и оказался в тамошней больнице. Я спрашивал себя, где я уже видел девушек с такой походкой, как у моих сестер. У меня было время подумать над этим, и я наконец вспомнил, что это было в кино. Вернувшись во Францию, я стал замечать, особенно в Париже, распространенность этой походки. Девушки были француженками, а ходили таким же манером. Фактически американские способы ходьбы благодаря кино стали проникать к нам»[3].

Другой пример трансформации телесности посредством медиатехнологий мы встречаем у Маклюэна. В телешоу Джека Паара образ Ричарда Никсона был «переделан в подходящий теле-

[1] *Маклюэн Г.М.* Понимание медиа: Внешние расширения человека. М., 2003. С. 141.

[2] Там же.

[3] *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 2011. С. 307.

визионный образ. Оказалось, что мистер Никсон – и пианист, и композитор. С подлинным тактом по отношению к характеру такого средства, как телевидение, Джек Паар извлек наружу эту фортепианную сторону мистера Никсона, и это произвело замечательный эффект. Вместо прилизанного, благовидного, легального Никсона мы увидели чертовски изобретательного и скромного исполнителя. Несколько своевременных прикосновений вроде этого могли бы полностью изменить результаты кампании Кеннеди – Никсон»[1]. Это показывает, как известный образ медиаперсоны можно трансформировать с помощью телевидения, высветив ту грань его телесности (в данном случае – музыкальную), которая ранее не была проявлена.

2) Тела становятся более плодовитыми (plus proliferants). Концепт «плодовитость», если рассматривать его экономически, отсылает к марксистской трактовке тела человека как производительного средства. Технические устройства, к которым подключен человек, повышают эффективность его труда через рост производительности человеческих сил. Плодовитое тело – это тело результативное, приносящее «зримые» плоды: «Орудия и машины служат, как говорится, "продолжением" нашего тела, иными словами, выводят нашу мысль все дальше и дальше вовне»[2].

Фуко указывает на то, что институты, занимающиеся конструированием телесности, – дисциплинарная власть, идеология, дискурсивные практики – используют принуждение как рассчитанный метод в целях производства желаемого тела: послушного и одновременно производительного. «Для достижения этого результата необходима совокупность практических навыков, приобретаемых путем большого количества упражнений, которые будут иметь в истории западной культуры, философии, морали и духовной жизни долгосрочную перспективу. К ним относятся: техника медитации, техника запоминания прошлого, техника изучения сознания, техника контроля за любыми представлениями по мере их появления в сознании»[3]. Тело, будучи производительной силой, становится объектом внимания властных структур. Подчиняясь, тело оснащается техническим инструментарием, повышающим степень его производительности. Подчинение

[1] *Маклюэн Г.М.* Понимание медиа: Внешние расширения человека. С. 352–353.

[2] *Нанси Ж.-Л.* Заметки по поводу заметок и вопросов Валерия Подороги. С. 226.

[3] *Фуко М.* Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. СПб., 2007. С. 23.

тела «может быть рассчитанным, организованным, технически продуманным»[1].

3) Тела становятся более полиморфными (plus polymorphes). Они обладают гибкостью и изменчивостью, могут приобретать множество форм, а вслед за этим может меняться и телесность, хотя здесь и нет строгой детерминации, поскольку изменения тела не обязательно приводят к переменам телесности. Пластическая хирургия и медицина вообще, фэшн-индустрия, спорт позволяют изменять тела практически без ограничений. Например, при смене пола меняются и тело, и телесность, человек приобретает новый гендерный статус. С другой стороны, тело фэшн-модели меняет образы, сохраняя прежнюю телесность.

4) Тела становятся более массовидными. Нанси указывает на тенденцию развития тел в сторону стандартизации и унификации; одновременно, учитывая возросшую степень полиморфности, массовизация является одним из факторов изменчивости тел. Полиморфность, как проявление разнообразия тел, и массовидность как их стандартизация не вступают в противоречие друг с другом, но являются выражениями такого качества телесности, как изменчивость. Современный человек, открытый к полиморфности и массовидности, расширяет диапазон возможностей своего тела.

5) Тела становятся более зонированными. Зонированность тел возникает и усиливается благодаря возникновению образа тела, делимого на зоны и обладающего структурой. Зоны и структура различаются как внешняя и внутренняя разнородность предмета.

Раньше медикалистским взглядом обладал только специалист. Именно он различал в человеческом теле зоны и структуру, знал анатомическое строение человека. Теперь медикалистский взгляд приобретает всеобщий характер, и зонирование тел становится знанием общего доступа. Судя по всему, зонирование тел может быть результатом активности той эпистемы, которую Фуко характеризовал как «классическую» и которая выстраивала отношения между вещами через классификацию, упорядочивание, списки, разделение на зоны[2].

Появление общих свойств телесности у разных – от физических до социокультурных – тел расширяет поле для творчества,

[1] *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. С. 40.

[2] См об этом: *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 154–192.

ориентации в мире, коммуникации, но обеспечивает стереотипизацию сознания. Оно характерно не только для массового повседневного поведения, но и для активности социальных институтов. Это, казалось бы, существенно облегчает задачи коммуникации и влияния, упрощая проектирование социальной реальности. Люди становятся более контролируемыми и предсказуемыми благодаря унифицированной телесности. Стандартные питание, медикаменты, медицинские операции делают возможным оперативно оказывать помощь, спасать жизни, облегчать боль. Но это малоутешительно, ведь, становясь массовидным, человек принимает чужие убеждения, ценности и идеи за свои, теряя свободу.

Перечисленные качества тела, которые усиливает экотехния, объединяются таким понятием, как изменчивость. При переходе человека из одной среды в другую свойства телесности могут отменяться другими, новоприобретенными. Тело, обладающее полиморфной телесностью, способно путешествовать по средам и меняться. Склонность к массовидности облегчает процесс вхождения в новые среды, так как стандартность тел снижает критичность отношения к новым телам, воспринимаемым как «уже известные». Их поведение предсказуемо и однообразно, «одномерно», по выражению Маркузе. Из вышесказанного следует, что конструирование телесности обратимо: телесность можно подвергнуть деконструкции.

Итак, экотехния может быть и метафорой власти, и реальностью медиатехнологий. Структурно экотехния повторяет логику функционирования идеологии в понимании Фуко. Подобно диффузной идеологии, охватывающей сознание каждого, экотехния завладевает человеческой телесностью: «...технология тела диффузна, редко выражается в связном, систематическом дискурсе; часто она лишена целостности, предлагает разрозненные инструменты и методы... Упомянутые аппараты и институты проводят в некотором смысле микрофизику власти, поле действия которой простирается между большими делами власти и собственно телами с их материальностью и силами»[1].

В том, что экотехния формирует среду обитания, обладает творческой способностью, оказывает влияние, обладает вариативностью в своей деятельности, проявляются признаки ее субъектности.

[1] *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. С. 40–41.

Подводя итоги, отметим, что можно выделить два субъекта, конструирующих телесность на разных уровнях. Первый – «экотехния» – создает такое качество современного тела, как изменчивость. Вторым субъектом является отдельный индивид, вступающий в отношения с другими людьми. Телесность возникает как эффект коммуникации.

Существуют разные образы тела, которые не имеют отношения к «живому» телу: абстрактное, медийное, архетипическое. Тела нет самого по себе, оно возникает лишь как событие при соприкосновении с другими: «...тело существует как выставленная напоказ поверхность. Оно функционирует как организм, со своим внутренним и внешним, но оно существует как поверхность, на которой все и происходит с его существованием»[1]. Поэтому о своем теле становится возможным говорить лишь как о конструкции – комплексе эффектов соприкосновения с другими и сопутствующих вспышек смысла.

Субъект возникает в ситуации отношений, через совместное бытие с другими. Это отношение может быть непосредственным, выраженным через касание, или опосредоваться «экотехнией».

Экотехния, делая тела счастливыми, здоровыми, спортивными, порождает телесное отчуждение. При отрицании телеологии человеческое существование не имеет никакой внешней по отношению к себе цели, будь то Бог, человечество, разум, наука или иные трансцендентальные смыслы. Установка на универсальность восприятия телесности ведет к двум следствиям: во-первых, технизированные тела теряют восприятие себя как целостных и единичных, уникальных; во-вторых, экотехния превращает тела в инструменты.

Экотехния наделяет тела изменчивостью, проявляющейся в таких качествах, как зримость, полиморфность, массовидность, зонированность и плодовитость.

В конце концов, наше понимание тела остается опосредованным понятием экотехнии. Лишь в «живом» опыте тела можно преодолеть это отчуждающее опосредование.

[1] *Нанси Ж.-Л.* Сегодня // Ad Marginem'93. С. 155–156.

Литература

Ашкеров А.Ю. Жан-Люк Нанси как антрополог Современности // Человек. 2001. № 5. С. 179–184.

Бергсон А. Материя и память // *Бергсон А.* Творческая эволюция. Материя и память. Минск: Харвест, 1999. 1408 с.

Маклюэн Г.М. Понимание медиа: Внешние расширения человека. М., Жуковский: Канон-Пресс-Ц, Кучково Поле, 2003. 464 с.

Михель Д.В. Жан-Люк Нанси в мире Corpus'a // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2006. № 1 (4). С. 77–87.

Михель Д.В. Философский анализ стратегий телесности в современной западной цивилизации: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Саратов, 2000.

Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М.: КДУ, 2011. 416 с.

Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. М.: Логвинов, 2004. 272 с.

Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991. С. 91–102.

Нанси Ж.-Л. Сегодня // Ad Marginem'93. М., 1994. 424 с.

Нанси Ж.-Л. Corpus. М.: Ad Marginem, 1999. 256 с.

Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 238–406.

Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 5–237.

Подорога В.А. Феноменология тела. М.: Ad Marginem, 1995. 339 с.

Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Магистериум-Касталь, 1996. 448 с.

Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999. 460 с.

Фуко М. Эстетика существования // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. М.: Праксис, 2006. С. 297–304.

Хайдеггер М. Вопрос о технике // Время и бытие. Статьи и выступления. СПб.: Наука, 2007. С. 306–330.

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2. М.: Наука, 1993. 672 с.

Hutchens B.C. Jean-Luc Nancy and the Future of Philosophy. Montreal & Kingston; Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2005. 178 p.

Nancy J.-L. Corpus. Paris: Métailié, 2000. 131 p.

Л.Б. Карелова

Концепции «живого тела» в современной японской феноменологии

(на материале работ Юасы Ясуо и Итикавы Хироси)

Если обратиться к дальневосточной интеллектуальной традиции с точки зрения наличия идеи, сходной с идеей «живого тела» в феноменологии, то здесь можно найти достаточно примеров. Причем говоря о дальневосточной мысли, мы подразумеваем несколько религиозно-философских направлений, которые сосуществовали, оказывая друг на друга влияние. Это – буддизм, конфуцианство, даосизм, натурфилософия, восходящая к «Книге Перемен», под воздействием которых закладывались мировоззренческие основы японской духовной культуры.

Особо следует отметить две концепции, которые были восприняты японской мыслью и стали неотъемлемой ее принадлежностью. Хотя они восходят к разным традициям, их объединяет представление о человеческом теле как части живого, пребывающего в движении космоса.

Первая связана с представлением об одухотворяющей космической психофизической энергии *ци* (яп. *ки*), духовно-материальной субстанции (иероглиф *ци* переводится как пневма, эфир, «жизненная энергия»), которая циркулирует в человеке, обеспечивая его жизнедеятельность и связывая его с космосом. Эта концепция восходит к даосизму, но также она была задействована и в конфуцианской традиции.

Вторая связана с идеей недвойственности тела и сознания. «Тело-сознание» или, точнее, «сердце-тело» (поскольку мыслительная, чувственная и волевая деятельность в дальневосточной мысли обозначались понятием «сердце») отдельного человека рассматривалось в единстве с «сердцем-телом» вселенной.

Эта концепция получила наиболее яркое выражение в японском буддизме. Идея единства тела и сознания в японской духовной традиции может быть прослежена уже в трудах Кукая

(774–835) – буддийского мыслителя эзотерического направления, центральными доктринами которого были учения о становлении Буддой в данном теле (*сокусин дзёбуцу*), о взаимопроникновении пяти элементов, составляющих мироздание, и элемента сознания, а также о практике трех таинств, преобразующих тело-сознание отдельного человека в космическое тело-сознание Будды Махавайрочаны.

Классический вид эта идея обрела в формуле «тело и сердце едины» (*синдзин итинё*), использованной мыслителем дзенской школы Риндзай Эйсаем (1141–1215) для передачи опыта внутреннего переживания недуальности в процессе медитации. Доктрина тела-сознания *синдзин* неизменно присутствовала и в произведениях Догэна (1200–1253), выдающегося японского мыслителя дзенской школы Сото, создавшего теорию *синдзин-гакудо* (изучения пути при помощи тела-сознания). В учении Нитирэна (1222–1282) то же самое представление обозначалось термином *сикисин-фуни* (недвойственность плоти и сознания).

Единство тела и сознания в японской буддийской философии интерпретировалось как состояние, достигаемое в результате просветления. Данное состояние подразумевало не только знание, но одновременно и сам способ существования. Вместе с тем описания и термины, обозначающие состояние единства тела и сознания, не были результатом теоретизирования и постулирования, а выражали опыт переживания этого единства. При этом сама практика медитации, направленная на достижение просветления, предполагала воздействие на сознание через определенные телесные упражнения.

Поэтому в буддийской мысли проблема связи тела и сознания не ставилась в том смысле, как в европейской философии, она возникала в контексте фиксации опыта просветления, в котором преодолеваются все различия. Японская эстетика, национальные виды борьбы, традиционная медицина и т.д. имеют в своей основе мировоззренческую предпосылку недуальности телесного и духовного.

В последней трети XX в. внимание к проблематике телесности у японских мыслителей обрело новые мотивации и основания. Такими мыслителями, как Юаса Ясуо (1925–2005) и Хироси Итикава (1931–2002), были сделаны серьезные заявки на создание современной концепции тела-сознания, где задействованы возможности различных философских традиций, среди которых существенная роль отводится как подходам восточноазиатской мысли, так и феноменологии.

Интерес к феноменологии и ее популярность у японских интеллектуалов были неизменны с момента их знакомства с трудами Гуссерля и Хайдеггера.

Во многом это объясняется тем, что японская философия никогда не воспринимала и не продуцировала представлений об абсолютном бытии, трансцендентном Боге или вещи-в-себе, существующих вне чувственного опыта, и идея тождества абсолютного и феноменального уровней бытия была изначально присуща японской духовной культуре, где всегда делался акцент на реальности мира во всех его конкретных проявлениях.

Компаративистские исследования, на протяжении многих лет проводимые профессором Юасой Ясуо, помогли ему не только обозначить моменты принципиального различия в трактовке указанной проблемы японскими и западными мыслителями, но и наметить пути для реализации межкультурного подхода к ее решению, найти возможности комплементарности различных традиций.

Определяя свою задачу создания субъективной философии, обладающей инструментарием для описания тела-сознания во всей его полноте, Юаса Ясуо отмечал: «Современная философия утратила целостное видение человеческого сознания, ограничив себя анализом отдельных форм познания. С другой стороны, современная наука совершила огромный прогресс как наука о физической материи, исключая мир философии, так что последняя перестала влиять на первую. Соответственно, многие области человеческого опыта оказались выброшенными из сферы реальности из-за избирательного процесса в современной науке. Среди них для исследователя представляют интерес различные феномены, происходящие из глубинной психологии бессознательного, и тесно связанные с ними области, такие как техника медитации, восточная медицина, а также проблема энергии *ки*. Все упомянутые области имеют отношение к методологии исследования явлений, возникающих в том месте, где целостность сознания, которое является фундаментом “я”, соединяется с телом и материей»[1]. Философия как субъективная наука, по утверждению Юасы Ясуо, в отличие от объективной науки стремится к восстановлению целостности сознания. Знание в субъективной науке способствует трансформации «я» как наблюдателя посредством практического жизненного опыта, что, в свою очередь, влечет за

[1] *Yuasa Yasuo*. Foreword // Science and Comparative Philosophy. Leiden, New York, 1989. P. XV.

собой изменение смысла реальности, благодаря ликвидации пропасти между материей и духом.

Не случайно значительное место в своих изысканиях Юаса Ясуо отводил осмыслению национальной интеллектуальной традиции, а также медитативной практики и традиционной медицины в исторической перспективе. Согласно Юасе, «западные философия и наука начиная с периода Нового времени развивались, сосредотачиваясь на физическом мире, рассматриваемом в качестве внешней природы. В противоположность этому, традиционная философия и наука Восточной Азии развивались как разновидность практической антропологии, которая актуализировала изначальную человеческую природу, в латентной форме заключенную в сознании и теле. По этой причине данная философия, если ее рассмотреть с современной точки зрения, развивалась в тесной связи скорее с психологией бессознательного и медицинской наукой, чем с физикой. Согласно взгляду на человеческое существо, представленному этой философией, человек – не "homo faber", который завоевывает природу, а экологическое, восприимчивое существо, оживляемое невидимой силой действующей изнутри природы, в связи с чем человек изначально является существом, рожденным из природы»[1]. Давая общую характеристику восточным теориям тела, Юаса подчеркивает, что они в сущности представляют попытки исследовать структуру жизни внутри тела человека с точки зрения материи и сознания одновременно[2].

Юаса Ясуо демонстрирует принципиальное различие гносеологических подходов к осмыслению тела-сознания в западной философии и восточноазиатских философских традициях. Он пишет, что западные теории сознания-тела твердо придерживаются установки на умозрительное вопрошание о том, что представляет собой взаимосвязь между сознанием и телом, а восточная теория сознания-тела нацелена на вопрошание о том, как взаимосвязь сознание-тело появляется или изменяется благодаря упражнениям и практике, и исходя из этого – что представляет собой изначальная взаимосвязь между сознанием и телом. По словам Юасы, для современного западного типа мышления характерно стремление прежде всего сформулировать теоретическую парадигму отношения сознания и тела, в результате чего те случаи, которые не соответствуют этой парадигме, считаются исключительными или ненормальными. С другой стороны, вос-

[1] *Yuasa Yasuo.* The Body, Self-Cultivation, and Ki-energy. Albany, 1993. P. 188.
[2] Ibid. P. 72.

точная модель предполагает исследование взаимосвязи сознание-тело в непосредственном опыте, который выходит за рамки повседневной практики: «Традиционная теория сознания-тела в восточной философии стремится к познанию глубинной неведомой связи сознания-тела, которая сопротивляется пониманию до тех пор, пока мы остаемся в поле нашего обыденного опыта. В то же время она исследует опыт изменения связи сознания и тела в процессе практики самовоспитания и психологические переживания, сопровождающие этот процесс»[1].

Среди современных западных философских теорий внимание Юасы привлекали прежде всего исследования Бергсона и Мерло-Понти.

Оба эти мыслителя отвергли строгий картезианский дуализм тела и сознания и предложили «третий термин», который помогал преодолеть этот дуализм. В учении Бергсона это было понятие «сенсорно-моторной схемы», а у Мерло-Понти – понятия «приученного тела» или «живого тела», одновременно видимого и видящего, чувствуемого и чувствующего. В обоих случаях эти термины обозначали момент соединения восприятия и действия человеческого индивида. Это коренным образом отличалось от подхода современной им объективистской эмпирической науки, которая объясняла когнитивные процессы как интеллектуальную обработку информации, полученной посредством органов восприятия, не принимая во внимание функционирование двигательных органов.

Несомненно, данное обстоятельство побудило японского философа, двигаясь в направлении, заданном этими мыслителями, попытаться решить проблему, привлекая интеллектуальный ресурс восточноазиатской духовной традиции.

Центральной гипотезой Юасы Ясуо является его идея «двух слоев сознания», предполагающая разделение на так называемое «ясное сознание», которое было и остается преимущественным объектом рассмотрения западной мысли, и «темное сознание», или подсознание, бывшее постоянным объектом внимания восточной, и прежде всего буддийской, религиозно-философской мысли.

Юаса рассматривает тело как энергетическое явление. Человек, согласно Юасе, способен получать информацию из окружающей среды, благодаря тому, что между телом и средой происходит постоянный энергетический обмен. Осмысление и привлечение в собственную модель концепта жизненной энергии *ки*

[1] *Yuasa Yasuo.* The Body, Self-Cultivation, and Ki-energy. P. 65.

(кит. *ци*), выражающего одну из ключевых идей традиционной дальневосточной философии и медицины, необходимо, с точки зрения профессора Юасы, для вывода из методологического тупика современной науки, упускающей из виду целый спектр явлений, который она не может объяснить, исследуя физиологические и психологические проблемы по отдельности. Юаса рассматривает *ки* как энергию, которая обладает одновременно физиологическими и психологическими характеристиками и свободно циркулирует, осуществляя связь тела с окружающим миром. Окружающий мир, наполненный энергией *ки*, уже не может рассматриваться как только материальный мир, а начинает восприниматься как живой мир[1].

Попытка переосмысления национального культурного наследия была реализована Юасой в построении модели человеческого тела на основе рассмотрения тела как информационной системы, которая представлена им в виде четырех уровней–циклов. Исходным принципом данной схемы стало описание функционирования тела с точки зрения нервной системы, которая рассматривается как информационная система, контролирующая и регулирующая физиологические функции различных органов тела[2].

Наиболее подробно эта схема была представлена им в книге «Тело, самовоспитание и энергия *ки*».

В построении модели тела Юаса частично опирается на учения Бергсона и Мерло-Понти. Рассматривая тело как информационную систему, Юаса выделяет в нем следующие структурные уровни.

Первый уровень, или «внешний сенсорно-моторный цикл». отвечает за связь тела с внешним миром. Он в соответствии с терминологией Бергсона, Мерло-Понти и физиолога мозга Пенфилда получил название «сенсорно-моторного аппарата» или «сенсорно-моторной цепи», которая включает в себя деятельность сенсорных нервов, пассивно воспринимающих воздействия внешнего мира, и моторных нервов, активно отвечающих на данные воздействия.

Второй уровень, называемый «циклом коэнестезии и кинестезии», согласно Юасе, представляет собой внутренний механизм, сообщающий об ощущении всего тела и его внутренних и периферических органов; он, в свою очередь, подразделяется на чувственную и чувственно-двигательную информационные

[1] См.: *Yuasa Yasuo.* The Body, Self-Cultivation, and Ki-energy. P. 109.
[2] См.: Ibid. P. 42.

цепи. Именно второй информационный уровень обеспечивает работу памяти тела и формирование привычек.

Третий информационный цикл, носящий название «цепи инстинктов и эмоций», в схеме Юаса отвечает за обеспечение жизни тела. Первый и второй уровни в данной схеме ассоциируются с областью сознания, а третий рассматривается как сфера, в которой осуществляется связь между областями сознательного и бессознательного. Механизм взаимодействия трех указанных подсистем описывается Юасой так: «Чувственные стимулы из внешнего мира поступают во "внешний чувственно-двигательный цикл", который представляет собой наружную поверхность, и проходят через второй цикл, достигая третьего эмоционально-инстинктивного цикла, который расположен в глубинном слое, где возникают эмоции удовольствия и неудовольствия. Этот ответ посылается обратно, чтобы привести в движение второй цикл, который затем активирует первый цикл, что находит выражение в действиях тела во внешнем мире»[1].

В дополнение к трем перечисленным уровням профессор Юаса добавляет четвертый, называемый им «бессознательным квазителом». Его описание включает представление о двенадцати энергетических потоках (меридианах) акупунктурной медицины. Эта система выходит на поверхность тела, но обычно не может быть зафиксирована чувственным восприятием. Обмен жизненной энергии *ки,* протекающей вдоль этих энергетических линий, происходит через специальные точки на поверхности тела. Модель «бессознательного квази-тела» является своего рода аналогом «живого тела» у Мерло-Понти, которое объединяло физиологические и психологические функции в его концепции. Юаса характеризует свою модель следующим образом: «Система "бессознательного квазитела" является потенциальной системой, которая осуществляет посредничество между эмоциональной и физиологической функциями тела и обеспечивает их взаимный обмен. Этот взаимный обмен позволяет жизненной энергии *ки* циркулировать по всему телу, устанавливая связь поверхностной структуры с основной структурой или между вегетативной функцией и животной функцией. Более-того, жизненная энергия *ки* в этом "бессознательном квазителе" сообщается с внешним миром через окончания периферических двигательных органов, таких как пальцы рук и ног»[2].

[1] *Yuasa Yasuo.* The Body, Self-Cultivation, and Ki-energy. P. 50–51.

[2] *Yuasa Yasuo.* A cultural background for traditional Japanese self-cultivation philosophy and a theoretical examination of this philosophy // Science and Comparative Philosophy. Leiden; New York, 1989. P. 272.

Таким образом, именно энергетический поток, с точки зрения Юасы, может быть рассмотрен в качестве конечного феномена, осуществляющего жизненную связь человека с миром. В этом плане весьма показательна его интерпретация когнитивной функции как «энергетического феномена, специфичного для живого тела», физиологический механизм которого состоит в том, что «стимулы, такие как свет или звук, воздействуя на чувственные органы из внешнего мира, определенно представляют собой передачу энергии, и когда они преобразуются в информацию, процесс познания завершается»[1].

Оперируя понятием жизненной энергии *ки,* Юаса вместе с тем делает оговорку, что ее природа и характер до сих пор еще до конца не прояснены: «Сущность неизвестной энергии *ки* находится вне нашего понимания. Это есть поток некоего вида энергии, присущей только живому организму, который циркулирует в теле и физиологические действия которого могут быть зафиксированы экспериментально. Тем не менее пока неясно, чем обусловлено ее функционирование»[2]. Опираясь на исследования японских медиков, в частности Мотоямы Хироси, Юаса утверждает, что мы должны рассматривать *ки* как особый вид жизненной энергии, который существует в ином измерении, нежели другие виды энергии, непосредственно наблюдаемые в физическом или физиологическом измерениях, и который в то же время является видом энергии, имеющим характер и физиологических и психологических функций[3].

Сопоставляя модель тела, сформировавшуюся в акупунктурной медицине, и схемы, созданные Мерло-Понти, Юаса показывает, что отправным пунктом построения модели у Мерло-Понти было исследование эпистемологии и когнитивной функции сознания, в то время как восточная традиция исходит из интереса к когнитивной функции интуиции в процессе практики.

Ни Мерло-Понти, ни Гуссерль, утверждает Юаса, не предпринимали попыток исследовать сферу бессознательного. Они концентрировали свое внимание на сенсорно-моторном механизме тела и практически не касались эмоционально-инстинктивной системы. Вместе с тем Юаса обращает внимание на то, что именно дальневосточная теория тела восполняет этот недоста-

[1] *Yuasa Yasuo.* The Body, Self-Cultivation, and Ki-energy. P. 182.
[2] Ibid. P. 167–168.
[3] См.: *Yuasa Yasuo.* Contemporary Science and an Eastern Mind-body Theory // Science and Comparative Philosophy. Leiden; New York, 1989. P. 211–212.

ток. В этой связи он высказывался следующим образом: «Когда мы употребляем слово "восприятие", мы обычно думаем о восприятии вещей и событий внешнего мира. Это – позиция современной эпистемологии и эмпирической науки. Тем не менее традиция восточной мысли придает особое значение не только восприятию внешнего мира (мира материи), но в большей степени познанию глубин сознания (внутреннего мира). Медитация является познанием состояний области бессознательного. И основываясь на углубленном познании мира сознания, восточная мысль имеет своей целью переосмысление значения понимания мира материи»[1].

В своей книге «Тело: восточная теория тела-сознания» Юаса разрабатывает теорию двух слоев – поверхностной и основной структур. Поверхностная структура характеризуется им как «ясное мышление», близкое к картезианскому «ego cogito», в то время как базовая структура представлена как «темное мышление», апеллирующее к бессознательному, внутри которого заключена изначальная человеческая природа. Поверхностная структура связывалась Юаса с сенсорно-моторной системой тела, а базовая – с тремя остальными системами.

Таким образом, японский философ предпринимает попытку создания новой феноменологии, которую он называет «феноменологией внутреннего мира» или «феноменологией глубинного слоя сознания», призванной «раскрывать истинное значение человеческого опыта в модальности аутентичного Я, скрытого в глубине бессознательного»[2]. Юаса пытается сделать объектом феноменологического описания сны, галлюцинации, медитативный опыт, что должно помочь выйти на новый уровень метафизики, достичь целостной картины мира. Одним из убедительных аргументов в пользу такой возможности, с точки зрения Юасы, служат достижения парапсихологии в исследовании таких паранормальных явлений, как ясновидение, телепатия, психокинез, которые демонстрируют, что может быть установлена связь этих явлений с внешним миром.

Во многом к феноменологической методологии описания тела как «живого тела» прибегает и другой японский философ, Хироси Итикава (1931–2002), всю свою жизнь посвятивший исследованию проблемы телесности. Свое обращение к феноменологии японский ученый объясняет следующими причинами: «Модернистская философия на удивление игнорировала про-

[1] *Yuasa Yasuo*. The Body, Self-cultivation and Ki-energy. P. 128.

[2] *Yuasa Yasuo*. The Body. Toward an Eastern Mind-Body Theory. Albany, 1987. P. 239.

блему тела. Если даже она и попадала в поле зрения, то тело интерпретировалось в негативном свете, как нечто, с чем приходится мириться. Материалистическая философия Нового времени рассматривала тело как абстракцию и не воспринимала его как конкретное живое тело... Однако достичь понимания реального человеческого бытия невозможно без исследования живого тела»[1].

В книге «Тело как дух», изданной в 1975 г., Хироси Итикава утверждает единство телесного и духовного, предлагая феноменологическое описание «живого человеческого тела». По его словам, «феноменологический подход обнаруживает, что наша конкретная жизнь в значительной степени протекает внутри структуры, которая не может быть сведена ни к телу, ни к духу», представляющим собой лишь «абстрагированные от нее аспекты»[2].

Итикава призывает избавиться от понятий «дух» и «тело», которые продуцированы нашим интеллектом, и воспринимать эту фундаментальную структуру – живое тело – в его непосредственной данности.

Анализируя тело как феномен, который предстоит нашему сознанию, Итикава выделяет пять его основных аспектов: тело как субъект; тело как объект; тело, воспринимаемое нами как наше собственное, в восприятии другого; тело другого; тело как потенциальное целое.

Тело как субъект, т.е. тело, в котором мы непосредственно живем и которое сопротивляется объективации, являясь также необходимым условием функционирования cogito, не имеет определенных границ. Однако оно обладает неким ощущаемым пространством, конструирует собственную пространственность, которая интуитивно им чувствуется и не поддается точным измерениям. И это ощущаемое пространство Итикава называет «телесным пространством» (*синтай кукан*).

Согласно Итикаве, протяженность живого тела таким образом выходит за пределы объективированного тела и постоянно меняется. Он выделяет три типа постоянно генерируемого телесного пространства, которое отражает непосредственное проживание внутри тела как субъекта. Во-первых, это – «врожденное телесное пространство» (*сэйтокутэки синтай кукан*), которое ограничивается поверхностью кожи и является наиболее устойчивым из трех; оно дано на бессознательном уровне –

[1] *Итикава Хироси.* Сэйсин тоситэ-но синтай (Тело как дух). Токио, 1975. С. 225.
[2] Там же. С. 4.

человек интуитивно реагирует на вторжение в это пространство. Вторым типом является «наполовину определенное пространство тела» (*дзюнкосэйтэки синтай кукан*), которое генерируется посредством инструментов, становящихся как бы его продолжением.

Третий тип – «неопределенно меняющееся пространство» (*фукакутэйтэкина кахэнтэки синтай кукан*). Пространство тела постоянно меняется. Например, наше восприятие устремляется к объекту; происходит как бы ситуация диалога с объектом восприятия («телесный диалог»). Чтобы вступать в такой диалог, не обязательно иметь тактильный контакт с этим объектом, возможно визуальное восприятие, или создание образа предмета.

Под «телом как объектом» Итикава подразумевает объективированное тело, рассматриваемое как бы извне. Через «тело как объект» устанавливается субъектно-объектная дихотомия, тело выступает как объект, обладающий формой и свойствами. Согласно Итикаве, тело как объект выступает в двух формах – «мое тело как объект, данное мне самому» и «мое тело как объект, данное другим».

При прикосновении к собственному телу «тело как объект» и «тело как субъект» легко меняются местами, благодаря «интуиции идентичности», которая связывает их и приводит к взаимопроникновению.

Мое тело как объект для меня Итикава называет «двойным чувствованием». «Двойное чувствование» и «интуиция идентичности» становятся возможными, согласно Итикаве, лишь в результате тактильных контактов и не возникают при визуальном восприятии, на уровне «тела как субъекта».

Синтез «тела как субъекта» и «тела как объекта» посредством «интуиции идентичности» происходит в процессе конкретного функционирования «живого тела». Итикава рассматривает этот синтез как досознательную операцию. Структура, на основе которой происходит данный синтез, – это «схема живого тела» (*икэру синтай дзусики*), которая стоит за «телом как субъектом» и «телом как объектом».

В книге «Структура тела: преодолевая теорию тела» (1984) Итикава анализирует существующее в Японии и Китае понятие тела *ми*, соответствующее китайскому иероглифу *шэнь*, который обозначает целостный организм, включающий сознание, в отличие от *тай/карада* (кит. *ти*), подразумевающего материальную

телесность[1]. Он считает это понятие наиболее адекватным для обозначения тела в его конкретном бытии и поэтому называет его ключевым для теории телесности. Понятие тела, выражаемое этим иероглифом, Итикава определяет как «потенциальную целостность», утверждая, что это понятие шире понятия body. В него включены смыслы, выражающие динамику живого тела, преодоление дихотомии тела и сознания: тело как целостность, как сердце-сознание, тело как индивид, как живая материя, как социальный статус, как индивид в социальном контексте и т.д. Согласно Итикаве, это понятие охватывает тело, сознание и когито, отражая, таким образом, наше конкретное бытие как оно есть[2].

Итикава для наглядности перечисляет 14 известных смыслов иероглифа *ми*: 1) плод растения, 2) мертвая плоть, 3) живая плоть, 4) человеческое тело в целом, 5) облик, 6) одеяния, украшения, 7) жизнь, 8) социальное бытие, 9) собственное «я», 10) обозначения 1-го, 2-го, 3-го лиц в языке, указывающие на положение человека относительно других людей в конкретной ситуации; 11) социализированная личность, 12) должность, общественный статус, 13) сердце-сознание, 14) целостное бытие тела и души[3].

Тело рассматривается японским философом как сложная система, которая не обладает окончательно сформировавшейся структурой, а, напротив, открытой структурой, продолжающей формироваться. Ее целостность в каждый момент подвергается коррекции[4].

Одной из центральных идей теории тела Хироси Итикавы является универсальный принцип «разграничения».

Согласно разъяснениям Итикавы, жить означает делать различения. Руководствуясь тезисом Мерло-Понти «видимые вещи являют собой обратную сторону способности видеть», японский ученый также ставит вопрос о том, что плюрализм и многообразие в восприятии видимого есть отражение многообразия и плюрализма нашей способности видеть. Таким образом, видимый мир упорядочивается исходя из того, что ви-

[1] Подробнее о понятиях, выражающих телесность, в китайской традиции см.: *Рубец М.В.* Восприятие тела в китайской традиции // Телесность как эпистемологический феномен. М., 2009. С. 147–161.

[2] *Итикава Хироси.* «Ми»-но кодзо. Синтайрон-о коэтэ (Структура «тела»: преодолевая теорию тела). Токио, 1984. С. 36–41.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 31.

дящий находится в центре и определяет перспективу видения. Поскольку тело связано с миром на многих уровнях, перспектива его видения не может быть исключена. Иными словами, централизация видения задает перспективу и определяет ценности; соответственно, перемещение угла зрения, децентрализация видения влекут за собой исчезновение перспективы, переориентацию ценностей[1].

Термин *мивакэ* – разделение посредством тела, в соответствии с определением Хироси Итикавы, «означает разделение мира телом на части, а также скрытое разделение тела, благодаря тому, что оно разделяет мир»[2]. «Телесное разграничение» представляет собой понятие, обозначающее процесс самоорганизации тела и выражающее двойственный характер отношений тела с другими системами – отношений, которые не обязательно осознаются[3].

Живое тело, согласно Итикаве, являясь частью природы, выделяет себя как самоорганизующуюся систему. В самоорганизации есть внешняя и внутренняя сторона. С одной стороны, благодаря самоорганизации, тело – это завершенная, обладающая внутренним единством система. Однако, поскольку самоорганизация становится возможна лишь благодаря взаимодействию с внешним миром, тело в своей сущности открытая, динамичная, постоянно меняющаяся система. Обратной стороной самоорганизации является установление связей. Самоорганизация имеет множество уровней. Она начинается с физиологического уровня (проявляясь в обмене веществ) и отношений в семье и заканчивается отношениями в обществе: «Будучи физиологическим телом, оно одновременно является также и культурным и социальным телом, и нет оснований утверждать, что какая-то из ячеек этой сети является центральной»[4].

Мир, в котором существует тело и благодаря которому оно самоорганизуется, в свою очередь, выступает у Хироси Итикавы как многослойный «жизненный мир», обладающий на всех уровнях свойством неоднородности и разносторонности.

Одновременно Хироси Итикава вводит также и термин *мисири* – «телесное познание». По его словам, «"телесное познание"

[1] См.: *Итикава Хироси.* Синтайнрон сюсэй. (Сводная теория тела). Токио, 2001. С. 164–165.
[2] Там же. С. 58.
[3] Там же. С. 66–67.
[4] Там же. С. 16.

означает как познание чего-либо с помощью тела, обнаружение, овладение посредством тела, так и самопостижение тела, опираясь на познание чего-либо с помощью тела». При этом, согласно Итикаве, мы не осознаем мир объектно, как нечто отделенное и безразличное по отношению к телу, мы постигаем мир, исходя из ощущения живой непосредственной близости с ним, глубоко связанного с функционированием тела. Подобное «телесное познание» начинается с индуктивного (симпатического) сочувствия или индуктивного резонанса, находящегося на досознательном, довербальном уровне, и во многих случаях происходит как внезапное постижение»[1].

Итак, взаимодействуя с миром на разных уровнях, тело разделяет мир и разделяется само благодаря миру. Таким путем оно самоорганизуется не только взаимодействуя с миром, но и взаимодействуя с самим собой.

Итикава подчеркивает, что существование тела как до определенной степени стабильной целостной структуры обусловлено постоянством его взаимодействия и взаиморазделения с миром[2]. В этой связи он обращает внимание на ограничивающие и одновременно формирующие тело факторы, такие как природная, культурная среда и историческая обусловленность[3].

Вместе с тем Итикава выделяет в процессе самоорганизации несколько структурных уровней единства тела. Сознательный уровень у Хироси Итикавы получает название «направленной целостности», бессознательный уровень – «целостности на основе предрасположенности», третий – «целостности, опосредованной тем или иным инструментарием», символами и теориями (институциональная, культурная целостность)[4].

Еще одной значимой темой учения Хироси Итикавы является проблема границ тела. В этой связи интересна его теория метатела, согласно которой тело способно преодолевать свои физиологические границы, – «проблема тела расширяется до проблемы метатела, выходящего за границы, определяемые кожей»[5]. Итикава описывает три типа метатела, разделяемые им по принципу направления его расширения.

---

[1] *Итикава Хироси.* Синтайнрон сюсэй (Сводная теория тела). С. 67.

[2] *Итикава Хироси.* Сэйсин тоситэ-но синтай (Тело как дух). С. 67.

[3] *Итикава Хироси.* Синтайрон сюсэй (Сводная теория тела). С. 43.

[4] См.: *Итикава Хироси.* Сэйсин тоситэ-но синтай (Тело как дух). С. 55–75.

[5] *Итикава Хироси.* «Ми»-но кодзо. Синтайрон-о коэтэ (Структура «тела»: преодолевая теорию тела). С. 213.

1. «Супер-метатело» – тело, которое расширяет свои границы вовне посредством инструментов.
2. «Транс-метатело» – социальное тело, включенное в социальные отношения.
3. «Инфра-метатело» – тело, погруженное внутрь своего «я», в подсознание или коллективное бессознательное[1].

Итак, основные положения теории тела, выдвинутой Хироси Итикавой, можно обобщить следующим образом. Тело есть незаконченный, продолжающийся проект. Оно строится через контакты с окружающим миром, находясь с ним в постоянном взаимодействии. Оно не должно рассматриваться как нечто статичное. Оно не имеет четких неизменных границ – телесное пространство подвижно и меняет свою конфигурацию. Сознательное – лишь аспект тела, значительная часть его жизнедеятельности связана с бессознательным.

Японская мысль последней трети XX в. продолжила линию Нисиды Китаро на истолкование проблем национальной духовной традиции, прибегая к методологии и понятийному аппарату современной западной философии. Многие современные японские философские исследования лишь на первый взгляд могут показаться простым изложением идей той или иной западной философской школы. Разработка проблематики феноменологии тела, предпринятая Юасой Ясуо и Итикавой Хироси, является одним из наглядных примеров сочетания духовной преемственности со стремлением выйти на уровень межнационального философского диалога. Как и в предыдущие исторические эпохи, принципом идейной адаптации западных философских учений стало притяжение и наложение морфологически близких и не нарушающих собственной культурной матрицы концептов. В этом плане показательна популярность в Японии феноменологического подхода.

Феноменологическая парадигма стала своеобразным порталом, через который стал возможен диалог, ведущийся на понятном для обеих сторон языке, не требующем перевода, что привело к формированию общего проблемного поля. В рамках этого поля японские мыслители предлагают оригинальные ракурсы и аспекты исследования проблемы тела.

[1] *Итикава Хироси.* «Ми»-но кодзо. Синтайрон-о коэтэ (Структура «тела»: преодолевая теорию тела). С. 212–215.

Литература

Итикава Хироси. «Ми»-но кодзо. Синтайрон-о коэтэ (Структура «тела»: преодолевая теорию тела). Токио, 1984.

Итикава Хироси. Сэйсин тоситэ-но синтай (Тело как дух). Токио, 1975.

Итикава Хироси. Синтайнрон сюсэй (Сводная теория тела). Токио, 2001.

Yuasa Yasuo. The Body. Toward an Eastern Mind-Body Theory. Albany: State University of New York Press, 1987.

Yuasa Yasuo. The Body, Self-Cultivation, and Ki-energy. Albany: State University of New York Press, 1993.

Yuasa Yasuo. Contemporary Science and an Eastern Mind-body Theory// Science and Comparative Philosophy. Leiden, N.Y.: E.J.Brill, 1989.

Yuasa Yasuo. A cultural background for traditional Japanese self-cultivation philosophy and a theoretical examination of this philosophy// Science and Comparative Philosophy. Leiden, N.Y.: E.J.Brill, 1989.

Yuasa Yasuo. Foreword // Science and Comparative Philosophy. Leiden, N.Y.: E.J.Brill, 1989.

Рубец М.В. Восприятие тела в китайской традиции// Телесность как эпистемологический феномен. М.: ИФРАН, 2009. С.147–161.

А.Н. Фатенков, М.В. Чиров

Концептуальные грани телесности: искус диалогической реконструкции

Исходный рубеж

М.Ч.: Когда речь заходит о телесности, постановка проблемы зачастую сводится к картезианскому дуализму – дихотомии души и тела. Нам кажется подобная постановка вопроса поспешной, ибо прежде всего мы должны учитывать неразрывную связь тела и сознания, впаянность сознания в тело, поэтому рефлексия о теле – это рефлексия о субъектном теле, то есть о теле, отраженном в психической реальности субъекта, а не о некой протяженности, взятой самой по себе. И сказать что-то о теле мы можем, лишь не дав Ахиллесу догнать черепаху, то есть, ровно как квантовая физика расщепляет материю, мы должны расщепить тело в его бесконечном становлении, в экзопроприации субъекта[1], в его неудаче тело свое присвоить. Именно здесь нам открывается тело в своем ускользании, в своей, в силу этого, невозможности. Наша гипотеза проста: тело процессуально, ибо оно всегда есть процесс субъективации, тогда как наше мышление, наш язык, наша, если угодно, реальность (то, что находится по ту сторону зеркала психического аппарата) – субстанциальна, ибо пытается ухватить отражаемое в знаке. Обнаружить тело как таковое, как некую действительность невозможно, оно при всякой попытке как-то его конституировать ускользает от субъекта, оказываясь лишь его виртуальным образом, неким означающим.

А.Ф.: Отклонить картезианский дуализм – это замечательно. И это реалистично: и в смысле претворения возможности в действительность, и в смысле выхода именно к истин-

[1] См.: *Мазин В.А.* Субъект Фрейда и Деррида. СПб., 2010. С. 14–15.

ному образу действительности. В самом деле, телесное и душевное в нас не составляют слоеный пирог, а переплетены в живом организме до неразделимости. Даже современная когнитивистика (та, что уходит от механистических установок и моделей) без обиняков утверждает: в процессе познания задействована не отдельная, преимущественно ментальная, сторона человека, а все наше психосоматическое существо, все целиком. Критика картезианства, однако, сталкивается с серьезными трудностями, если она продолжает класть в основание рассуждений бинарные конструкции, в которых квазисубъекты начинают мыслиться субъектами полноценными. Не возникает никаких проблем, если говорить о *телесном* и *душевном* (психическом, чувственном, волевом, интеллигибельном) как предикатах, причастных подлинному субъекту – человеку или животному. А вот разговоры о *теле* и *душе* провоцируют субстанциализацию и дуалистическую автономию их предметов. Причем тело неизбежно попадает в проигрышную ситуацию: оно всегда, будучи в первую очередь чьим-то, и после смерти организма с очевидностью выказывает собственную неполноценность и ущербность. Душа, не идентифицируемая с той же легкостью, что и тело, после смерти организма – ни как присутствующая среди прочего сущего, ни как отсутствующая, – оказывается в более выгодном положении. Мне трудно согласиться с тем, что тело есть процесс субъективации, – нет, оно не сводится к нему, хотя, разумеется, от него неотделимо. И не в том смысле, что всякое тело непременно дорастает до субъектного статуса (помимо живых имеются ведь и косные, не живые тела), а в том, что процесс субъективации никогда не происходит вне и независимо от телесных форм. Тело вообще не есть только нечто процессуальное, оно всегда еще и состоятельно, пусть даже это состояние банкротства. Тело субстанциально не в меньшей мере, чем мышление и язык, скорее наоборот: бывает бездумное и немое тело, бестелесных (по истоку) мыслей и символов не бывает. Субъективируется тот, кто не удовлетворяется ролью всего лишь субстанциального. Таков, к примеру, человек. По крайней мере, в его гуманитарной интерпретации.

Тело здоровое, бо̀льное и испытывающее боль

М.Ч.: Дитмар Кампер, следуя за Гёльдерлиновой наивностью, пытается обнаружить некое внезнаковое, денотативное тело, веруя, что сколь бы ни было тело испещрено символическим порядком, деконструкция записи должна иметь свой горизонт и где-то на пределе знака мы встретим означаемое без означающего: «...если дальше углубиться в археологию записи, тем все невероятнее становится так называемое естественное»[1]. Подобно мистику, Д. Кампер ставит невозможную задачу: «...конституировать внутри языка не-речь, которая могла бы гарантировать внеязыковую реальность в языке»[2]. Такое «другое тело» мы могли бы обозначить как больное тело, как боль-во-плоти, аномальное и анормальное тело, ибо любая, даже самая маргинальная, норма поддается сигнификации. Нормально все, что посредством знака подлежит отчуждению. С другой стороны, любое отчуждение оборачивается некой нехваткой, остатком означаемого. Этот недо-объект Ж. Лакан обозначил как «объект а» – объект «причина желания», избыточное наслаждение[3] – прибавочная стоимость сигнификации. Тело, которое субъект с легкостью от себя отчуждает и виртуализирует, поляризируется нехваткой как несигнифицируемым, с одной стороны, и как избыточным означающего – с другой. В силу этой полярности тело обретает процессуальное измерение, как бегство от боли, этой сердцевины проблематического тела.

Боль – это накал телесности, она не отчуждаема и заразна. Когда болит, скажем, нога, наступившая на гвоздь, субъект наивно произносит заклинание отчуждения «у меня болит нога», в это время все его тело уподобляется одному сплошному нерву, телу без органов, становлению раной. Франсуаза Дольто замечает по этому поводу: «Мы обычно говорим: “Я, у меня болит, – странно, почему мы не скажем – оно болит в моем теле”. Когда речь идет о чем-то активном, например, о проскользнувшем у нас агрессивном чувстве, мы говорим: “Это было сильнее меня сделать то илӣ другое”. Но мы никогда не скажем: “Это сильнее меня, что у меня болит”; напротив, мы обычно говорим: “У меня болит *там-то*”. Это

[1] *Кампер Д.* Тело. Насилие. Боль: Сборник статей. СПб., 2010. С. 35.
[2] Там же.
[3] *Лакан Ж.* Изнанка психоанализа (Семинар, книга XVII (1969–1970)). М., 2008. С. 127–137.

"у меня" – его надо понимать как некое "у меня", которое болит в его "я", в том самом уголке его тела»[1]. При этом гримасы лица испытывающего боль кричат, что это не у субъекта болит нога – это субъект болит в своей ноге. Более того, всякий наблюдатель конвульсий больного невольно становится причастным к той же самой боли. Сострадание – это не просто любезный акт воспитанного человека, – это неизбежное бытие на орбите, подчинение законам гравитации больного тела. Боль имеет свою гравитацию как кусок Реального (в лакановском его понимании), искажающий время и пространство символического порядка. В болезненных участках тела формируются бессознательные образы, которые позже символический порядок будет пытаться всячески обуздать. Поэтому здоровый человек – это субъект во власти Воображаемого, машина, протезированная Символическим, словно *Robocop* – *«машина, которая думает, что она человек»*. Здоровый субъект может сказать, *«мое тело* – некое "оно", где-то там – *здорово»*, ибо здоровое тело – это сигнифицированное тело. Конечно, субъект идет дальше, сигнификация позволяет отчуждать боль с той же легкостью.

А.Ф.: Произнося «это сильнее меня», мы признаём наличие силы, превышающей нашу, или, чаще, оправдываем свою слабость, прикрывая ее «каверзами отчуждения». Во фразах «у меня болит нога», «у меня боль в ноге» ничего странного и крамольного не нахожу. Наоборот, в них непритязательно выражается монистическая установка, не отделяющая «меня», себя осознающего, от «моего тела» и не редуцирующая тело к участкам головного мозга, ответственным за ощущение боли. Собственно, при акцентировке «у меня» и к ноге тело не редуцируется. Действительно, боль может быть отраженной, удаленной от источника, и свидетельствовать об анормальном состоянии какого-то другого органа; в конце концов, она всегда свидетельствует об анормальном состоянии организма как такового. У Э. Юнгера есть сильная мысль: «Когда близится час смерти, форма заболевания становится несущественной. Смерть выбирает те маски, какие оказываются у нее под рукой»[2]. Схожим образом, хотя и более предупредительно, ведет себя боль. *«Wo aber Gefahr ist, wächst / das Rettende auch»*[3]. Известные

[1] *Дольто Ф., Назьо Ж.-Д.* Ребенок зеркала. М., 2004. С. 9.

[2] *Юнгер Э.* Излучения (февраль 1941 – апрель 1945). СПб., 2002. С. 507.

[3] *Гёльдерлин И.Х.Ф.* Patmos // *Гёльдерлин И.Х.Ф.* Стихотворения. М., 2011. С. 114.

строки И.Х.Ф. Гёльдерлина. В вольном переводе: «Где опасность, там вызревает спасение». Боль как психофизическая конкретизация опасности, как симптом возбуждения, неспокойствия организма – и его сопротивления угрозе. Как признак душевно-телесной сопряженности, органики. Боль не лжет. В худшем (лучшем?) случае вводит в заблуждение. И указывает на нечто большее, что скрывается за ней. Сама по себе она «является выражением не того, что в данный момент повреждено, а того, какую *ценность* имеет повреждение в отношении к целому индивиду»[1]. Только тотальная, перманентная боль (будучи идентифицированной) свидетельствует о нездоровье – и напротив, полное ее отсутствие никак здоровья не гарантирует.

Ощущаем ли мы здоровое тело? Если в ответ звучит соблазнительное «нет», то, сообразуясь с желанным психосоматическим единством, нам не поймать и не удержать и здоровую, истинную мысль. Тогда она, отрешенно созерцающая сама себя и непонятно чья, погружает в себя всё остальное, включая свое собственное содержание, и так – исчезает. Здоровье – мысли, души, психики – непременно требует некоторого напряжения организма, тонуса в мышцах и мозгу. Без чего невозможны ни интенциональность сознания, ни волевые усилия, ни психические склонности человека, ни физическое влечение мужчины к женщине. Боль и наслаждение оказываются порой близки до неразличимости: как последствия от ожога и обморожения. «Что иное представляет собой удовольствие, как не такое раздражение чувства власти препятствием (еще сильнее – ритмически следующими стеснениями и сопротивлениями), от которого оно возникает. Значит, во всяком удовольствии содержится боль. Чтобы удовольствие сделалось очень большим, страдание должно продолжаться очень долго, а напряжение натянутого лука должно стать громадным»[2].

Только ощущая мысль наравне с телом, только соглашаясь с ее ощущаемостью, мы вправе ставить суждение о теле впереди (не позади) суждения о мысли, а тело как таковое – впереди (не позади) мысли как таковой. Ложность суждения об онтологическом приоритете тела бумерангом бьет по онтологическому статусу мышления[3].

[1] *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 2005. С. 385.
[2] Там же. С. 359.
[3] См.: там же. С. 360.

Тело как мера истины

М.Ч.: Одной из отличительных способностей человека в сравнении с животным является возможность обманывать сознательно. При этом именно тело становится критерием истинности намерений человека. В рамках коммуникационной глобализации возникает запрос на систематический анализ обширной конъюнктуры человеческих эмоций как межкультурной (и межвидовой) системы коммуникации, начиная с Ч. Дарвина, с его тезисом об универсальности эмоций[1], и заканчивая Полом Экманом и его системой кодирования лицевых движений[2]. Последняя предполагает чтение субъекта по неконтролируемым микровыражениям тела, предполагающим определенные референции в акте высказывания. Система кодирования, построенная на семи базовых эмоциях и всех их возможных комбинациях, выступает здесь как базовый и априорный инструмент коммуникации, выражающий некую «подлинную истину» субъекта.

Подобная универсальная система кодирования создает сетку телесных коннотаций, расширяя коммуникационный диапазон, дополняя его, с одной стороны, фильтром, посредством которого верифицируется то или иное высказывание, а с другой стороны, предлагая альтернативный инструмент манипуляции и давления. Кроме того что субъект может читать эмоции, он имеет также возможность их использовать, – в одном из своих экспериментов тот же П. Экман пытался показать, что, изобразив искусственно на лице определенное выражение, субъект испытывает эмоциональное и даже физиологическое изменение. Кроме того, система кодирования используется для выполнения более реалистичной анимации или гипертрофированной карикатуры, приемов актерского мастерства, различных тренингов, не говоря уже о том, что пресловутые «смайлы» стали неотъемлемой частью общения в социальных сетях. Иными словами, происходит текстуализация эмоций и их активное внедрение в символическую структуру.

Текст нуждается в подкреплении эмоциональной коннотацией в силу несовершенства выразительной функции.

[1] См.: *Дарвин Ч., Экман П.* О выражении эмоций у человека и животного. СПб., 2013.

[2] См. *Экман П.* Психология лжи. СПб., 2014.

наличия некоего «отсутствия», нехватки, отчуждения означающего и означаемого, ибо «означаемое достигает своей цели лишь посредством другого означаемого, отсылая нас к другому значению»[1]. Однако способ, коим происходит сигнификация эмоций и их комбинаций, аналогичен любой другой сигнификации в процессе формирования языка. Таким образом, текстуализация эмоций, стремясь заполнить нехватку, порождаемую отношениями означающее – означаемое, сама включается в игру отчужденности означающего и означаемого – эмоций, кода и расшифровки. При этом статус системы кодирования человеческих эмоций, как чистого языка, может быть поставлен под сомнение, так как любой код предполагает свое значение и всегда подвержен влиянию идеологии. Вербализируя невербальное, мы лишь создаем новые коннотации, а не открываем для себя субъекта высказывания в некой подлинности. Лицевое движение как коммуникативная единица, как денотат должно иметь ряд коннотаций, чтобы реализовать эмоцию, целостную картину; любой из таких знаков вне контекста лишен смысла, а в контексте – объективности: «Если вообразить себе некое утопическое изображение, полностью лишенное коннотаций, то это будет сугубо объективное – иными словами, непорочное – изображение»[2]. Так, например, архаическая улыбка вызывает у наблюдателя привкус безумия. В то же время привязка эмоции к символическому порядку может вызвать ряд недоразумений, как и любой другой некачественный язык. Допустим, субъект высказывает тезис, истинность которого он не признаёт, хотя сам по себе тезис соответствует реальному положению дел. В этом случае субъект будет проявлять признаки сомнения и лжи. Отношение к тезису фундируется в данном случае воображаемыми отношениями между субъектом и объектом высказывания. Расшифровывая невербальные сигналы субъекта, мы можем прийти к выводу, что тезис ложен. При этом, скажем, параноидальный субъект, напротив, будет проявлять все признаки искренней веры в галлюцинаторный объект. Эти примеры оставляют нам хотя бы небольшую надежду в конце концов разобраться с истинным положением дел. Но доведись нам заглянуть в лицо безумию, нам пришлось

[1] *Лакан Ж.* Психозы (Семинар, книга III (1955–1956)). М., 2014. С. 298.
[2] *Барт Р.* Риторика образа // *Барт Р.* Нулевая степень письма. М., 2008. С. 263.

бы оставить всякую надежду, входя сюда, ибо мы увидели бы выражение, не поддающееся сигнификации: улыбка (что должна была бы вызвать у нас зеркальную эмоцию) шизофреника вселяет в нас ужас. Это происходит именно в силу несоответствия знака системе значений, отсутствия между ними сцепления. Знак, не поддающийся законам трения, абсолютно скользкий знак, – утопичен.

Истина служит символическому порядку, закону, лишенному смысла. Именно символическое пронизывает собой тело, включается в любую морщину, в каждое сухожилие, принуждая тело к подчинению; тело – это критерий идеологической ангажированности субъекта, истины того или иного социолекта. Именно поэтому тело безумца не откроет нам никакой истины. Тело с легкостью выдает любой междискурсивный конфликт в психической реальности субъекта. Мимика выдает не ложь, но лишь идеологию, которой субъект на уровне воображаемого осмелился перечить; ложь и предательство тела возможны только там, где субъект уже причастился желанию другого, его истине, и готов повысить ставку.

А.Ф.: В некотором роде, действительно, человек есть существо, которое обманывает и обманывается. По меткому суждению Ж. Бернаноса, люди не могут долго дурачить других, не одурачивая себя, «этот самообман в конечном счете является тайным двигателем их лжи»[1]. Трагедийна человеческая и софистическая комедия; автор и исполнитель ее – Пьеро, вырядившийся Арлекином. Безукоризненно правильным классикам, одномерным трагикам и комедиографам ни софистов, ни человеческую натуру не раскусить.

Намеренно путать других, оставаясь в ладах с самим собой, – этим из животного мира не выделиться. Обманывая других, обманываться самому – это по-человечески, это трагикомично. Оттого мы взахлеб рыдаем и хохочем – тоже до слез. Ремарка М. де Унамуно: «Я часто видел своего кота думающим, но никогда не видел его смеющимся или плачущим»[2]. И мне не доводилось. Не знаю, что породистый сибирский чертяка, с горловым урчанием устра-

[1] *Бернанос Ж.* Европейский дух и мир машин // *Бернанос Ж.* Свобода... для чего? СПб., 2014. С. 183.

[2] *Унамуно М. де.* О трагическом чувстве жизни у людей и народов // *Унамуно М. де.* О трагическом чувстве жизни. Киев, 1996. С. 27.

ивающийся у меня на плече, думает обо мне, и думает ли вообще, но понимает он меня не хуже, чем я его.

Обманывая себя и других, человек умело пользуется мимикой, вернее, ее стереотипами-масками. Разоблачение лжи требует срывания масок, дополняемого иногда снятием скальпа и сдиранием кожи лица, – но до правды, противоречивости и глубины человеческой натуры таким путем не добраться. Выход найден художниками-портретистами: они давно придумали для передачи собственно человеческого сочетать несочетаемые мимические черты. Получается выразительно. Но выразительность слез ни один портрет передать не в состоянии. А ведь они воедино омывают наши радости и печали. Понятным становится тут феномен «мироточащей иконы», сущностно отличной от живописного произведения.

Блуждая в потемках и средь бела дня, противореча себе и всему на свете, мы не лелеем истину, но и не гоним ее прочь. Держимся реализма, но всегда настороже. Не исключено, что истина есть всего лишь «*род заблуждения*, без которого некоторый определенный род живых существ не мог бы жить»[1]. Откровенно антропоморфическое допущение серьезно корректирует, урезает притязания объективизма, но не ставит под сомнение ни ценность человекоразмерной истины, ни целесообразность соотнесения с ней любого нашего знания.

Последнее, т.е. тем или иным способом проверяемая мысль, имеет опытное происхождение. Даже тот, кто возвышается до статуса трансцендентального субъекта, все равно остается в пространстве эмпирии, пусть и особенной. Основания и границы человеческого опыта задаются не столько нашей интеллигибельностью (она может самонадеянно витать в виртуальных, n-мерных облаках), сколько нашей витальностью и телесностью. Именно телу и его, нашим органам чувств мы обязаны подразделением опытов на внутренние и внешние. И наивно полагать, что соматика детерминирует по преимуществу внешние ориентации индивидуума. Трансцендентальная эмпирия (если есть в ней нужда) отнюдь не умаляет человеческую телесность и не умаляется ею. В той же кантовской логике, к примеру, в роли трансцендентального субъекта оказывается и нисходящий к людям Бог во плоти, и человек, выходя-

[1] *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 2005. С. 285.

щий навстречу Богу и / или другим людям, преодолевающий свою ущербную замкнутость – и, опять же, не столько соматическую, сколько психическую.

Не всякий опыт осознаваем, тем более досконально, но вне его генезис мысли невозможен вовсе. Ни внутренний опыт, когда познающий субъект не отстраняется от познаваемой реальности (но и не сливается с ней), ни опыт внешний, отстраненный, не могут быть бестелесными. В противном случае теряется возможность положительного, катафатического самоопределения субъекта и определения им чего-то иного. Положительно определяемое не может быть бесформенным и безграничным, иными словами, бес- или внетелесным. Даже если речь идет о предмете из мира идей. Пусть телесность мысли теоретически оспаривается и суждения о ней вытесняются в область метафорического дискурса (хотя корректным различением телесного и материального многие недоразумения снимаются), но вне оформленной и ограниченной телесности строгой, равной себе мысли не сыскать. В стремлении достичь полноты опыта нас подстерегает двоящийся соблазн: либо тотчас наотрез отказаться от своей оформленной плоти и стать безграничным, либо становиться таковым постепенно, неуклонно расширяя и достраивая собственную плоть техническими средствами. Стратегия внутреннего опыта, в отличие от конкурентной, естественным образом помогает сопротивляться диагностированному соблазну.

Внутренний опыт – это испытание самого себя, «разоблачение покоя, это бытие без отсрочки»[1]. Он не удовлетворяется созерцанием: ни чувственным, ни интеллигибельным. Видимое всегда отстранено, дистанцировано, оно чурается близости, утопает в ней. Оно показывает то слишком мало, то слишком много. Как фотоснимок бесталанной натурщицы. Как иконическое изображение личностного абсолюта. Внутренний опыт, достигающий экзистенциальных рубежей, есть опыт прикосновений.

Выдержав проверку на соответствие предмету посредством корреспонденции или когеренции, став относительно истинной, мысль не обретает еще весомости свидетельства. Им становится только почерпнутая из внутреннего опыта переживаемая мысль. Она должна – буквально – тронуть душу. Сила и убедительность свидетельства – на «кончи-

[1] *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 92.

ках пальцев», в способности быть осязаемым и осязать. Нежную кожу женщины и шероховатость глиняной амфоры, свежесть капель росы на сочной траве и шелковистую пыль веков на ломких листах древнего фолианта, крепкое рукопожатие друга и обмякшее тело поверженного врага. Всего лишь зримое, не говоря о представляемом и воображаемом, вполне может оказаться бликом, миражом, тенью. Младенец пугается, увидев собственные руки, – принимает их за нечто чуждое, инородное. И не испытывает страха от их прикосновений к своему телу. Эти осязания первичны по отношению к осязанию внешних предметов в окружающей среде. Связующее звено и проводник от своего к чужому и постороннему здесь – руки матери. Подрастая и принимая позу мыслителя, мы подпираем голову кулаком и ладонью, теребим лоб, щиплем ухо, чешем затылок. Словом, думаем. Ставим мозги на место, поправляем, ориентируем их в определенном направлении.

Свидетельствующее осязание неразрывно связано с телесной, материальной стороной жизни, но не подчинено объективной необходимости, являясь прерогативой субъекта. Пусть грубое, но никогда не вульгарное: вот его нижний порог. Верхний, утонченный окутан небеспристрастной мыслью. И.В. Гёте прав: «Есть тонкая эмпирия, которая теснейшим образом отождествляется с предметом и таким путем становится настоящей теорией. <...> Природу и идею нельзя разделить, не разрушив тем самым как искусство, так и жизнь»[1]. Не опустошив философию. Пренебрегая соматикой, мы оскопляем психику. У совестливого человека душа болит. Порой нестерпимо. Этому она научилась у тела. Больше не у кого. Чуть поодаль от боли – наслаждение. Оно уже там, где боль отступает.

Тело и плоть в зеркальном зале ожиданий

М.Ч.: Прежде всего, стоит различать тело и плоть. Следуя опрометчивой очевидности, можно сопоставить их с аристотелевскими формой и материей, понимая тело как форму, которую имеют любые материальные объекты, однако стоит учитывать то обстоятельство, что форма является лишь

[1] *Гёте И.В.* Максимы и размышления // *Гёте И.В.* Избр. философские произведения. М., 1964. С. 326, 340.

условной границей материи, ибо в материи нет промежутков, нет лакун. Объекты различны именно своей плотностью и структурой этой плоти. Тело всегда уже включено в другое тело, тело – это форма фрагмента плоти внутри плоти, именно так оно нам и дано. Стало быть, плоть как таковую мы и не воспринимаем. Но субъект, растворенный в системе означающих, может воспринимать тело лишь как отдельный объект, поскольку наши способности воспринимать и познавать ограничены (в силу чего объект локализуется в знаке) и клишированы, то есть язык уже предполагает сеть означающих, которой мы мыслим и в которую проецируем реальность. Сама плоть не имеет границ, тело нельзя помыслить уже хотя бы поэтому. Подобно тому, как неспособные помыслить все сущее философы начинают говорить о бытии как сущности, форме всего сущего и локализуют весь универсум в знак, можно сказать, что в некотором смысле бытие человека и составляет его тело; тело человека – это бытие микрокосма, если исходить из классической онтологии.

Знак, соответственно и тело, находятся по ту сторону зеркала психического аппарата. Есть, казалось бы, опасность субъективного идеализма и как следствие солипсизма, если в качестве единственной реальности мы принимаем именно психическую реальность, где есть тело отраженное, но нет самой плоти. Но мы не отрицаем существование тела, мы лишь утверждаем, что по ту сторону зеркала нет реального тела, нет плоти, если угодно, материи без формы. Мы лишь утверждаем на манер М. Хайдеггера: *тело есть ничто из плоти*[1], тело – это всегда означающее, отсылающее лишь к другим означающим, ибо зеркала не бьются и субъект всегда является заложником своей психической реальности. Как замечает Ж.-Л. Марьон: «Экран, это антимир в мире, производит образы, никогда не отсылая их к какому-либо оригиналу: форма без материи, изображение это обладает лишь фантомной реальностью, полностью дематериализованной»[2].

А.Ф.: Разумеется, плоть не тело. В отличие от него она не может похвастаться своими формами. Те либо табуированы и полностью утаены под покровами, либо дезавуированы вульгарно разверзнувшейся или болезненно разбухшей

[1] См.: *Хайдеггер М.* Бытие и время. СПб., 2006.

[2] *Марьон Ж.-Л.* Перекрестья видимого. М., 2010. С. 98.

плотью. Тело всегда оформлено, его форма не плоскостная, не сводима к внешним контурам, к силуэту. Тело, соседствуя с себе подобными, не только стыкуется с ними и накладывается на них, но их объемлет и объемлется ими, проникает и погружается в их глубь. Да, пустоты существуют лишь по видимости, поистине их не существует. Легкая прогулка на свежем воздухе неизбежно оборачивается движением в плотных слоях атмосферы. Тело из раза в раз выдавливает плоть, разрывает ее, оккупируя отвоеванное пространство. Со времен Парменида не внешние очертания бытийной реальности, а ее внутренняя структура, фактурность интересует философа в первую очередь. Без физических и смысловых потерь тело не выводится на экран, не смотрится в зеркале. Бреясь по утрам, непроизвольно корчишь рожи – не себе, своему отражению, своему *другому*, всему миру, глазами которого, чужими глазами, ты смотришь тогда на себя[1].

Любопытный культурный факт: фигура вампира не отражается в зеркале, картинка фиксирует пустой интерьер. Вампир до безобразия *одержим другим*. Недалеко уходит от дракуловских интенций и человек перед зеркалом[2], как и всякий рефлектёр, корреспондентски уравнивающий отраженное с отражаемым, означающее с означаемым. Объемное, коническое тело – осиновый кол, серебряная пуля – убивает нечисть. Слоеный плоский лист из благородного металла и стекла оставляет ее среди живых, лишь позволяет в общих чертах, вчерне распознать, идентифицировать.

Тело подлинным образом познаётся не разглядыванием – прикосновением. На рубеже 20–30 годов прошлого века, в течение пяти лет, сюрреалисты во главе с Андре Бретоном спорили: располагаем ли мы объективными критериями, позволяющими надежно удостовериться, симулирует женщина оргазм или в действительности испытывает его? Сошлись, скорее, на том, что объективных (материальных и общезначимых) критериев нет[3]. Конечно! (А сколько потрачено времени!) Единственный надежный критерий тут

[1] Ср.: *Бахтин М.М.* <Человек у зеркала> // *Бахтин М.М.* Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. СПб., 2000.

[2] См.: Там же.

[3] См.: Исследование сексуальности (январь 1928 – август 1932) [Архивы сюрреализма, т. V. С предисл. и коммент. Жозе Пьера]. М., 2007.

материальный (телесный) и субъективный, связанный со способностями мужчины (надеемся все-таки, что не кого-то другого), который овладевает здесь и сейчас данной конкретной женщиной. Если мы только наблюдаем со стороны за сексуальным актом приглянувшейся особы, то отличить оргазм от его имитации невозможно. Если таковое случается, перед нами бездарная инсценировка, недостойная имени женщины.

Записному моралисту, бесстрастно возмущенному и возмутительно сладострастному, который вдруг возникнет поблизости (обнаружится в собственном отражении?), ответим без стеснения, заручившись поддержкой Л.-Ф. Селина. Ах, о чем это мы! «...Ведь у "женщин" есть не только тела! хам! они ведь еще и "спутницы"! разве вы забыли про их лепет, кокетство и туалеты? да на здоровье! тот, кому присущи суицидальные наклонности, может слушать их очаровательный лепет по три часа в день, это ему очень пригодится для того, чтобы повеситься!.. повыше! и побыстрее!..»[1] Возможно, чуть переборщили – но только чуть...

Тело видимое и невидимое

М.Ч.: У Ж.-Л. Марьона есть еще одно замечательное выражение: «Только невидимое делает видимое Реальным»[2], что значит – видеть и воспринимать материальные объекты мы можем лишь потому, что не видим материю, находящуюся между нами и этими объектами. Именно поэтому форма есть лишь условная граница материи, а стало быть, субъектное тело – не только форма, ибо отражаемое тело уже является отражением действительности, в которую оно вписано, с которой оно состыковано дыханием, потоотделением, испражнением, совокуплением, отражаемым светом и т.д. Это то внеположенное в субъектном теле, что не вписывается в знак, обнажая его нехватку, что неустанно ранит субъекта. И дело вовсе не в плоти, и даже не в зеркале, а в том, что субъектное тело всегда будет субъекту непривычным, всегда будет кровоточить своей нехваткой, будет сверлить Реальным все попытки свое тело, любое

[1] *Селин Л.-Ф.* Север: Роман. СПб., 2003. С. 216.

[2] *Марьон Ж.-Л.* Перекрестья видимого. С. 16.

тело конституировать, ибо в одно тело не войти дважды. Так как субъект есть непрестанное пере-при-своение, процесс субъективации мира, а не что-то завершенное, субъектное тело также неконституируемо, оно есть процесс производства и конституции неудачных тел, производство поли-телесностей. Тело может являться нам целостным, только если мы попадаемся в ловушку не-летящей стрелы Зенона, иллюзию, что в фотографии нет движения. Любое тело – это поли-тело, завод по производству неудачных тел. Невидимое всегда будет кричать о принципиальной невозможности для субъекта видеть! Неустанно повторяя, что субъект – это неудачник и тело субъекта – это тело неудачника!

А.Ф.: Видимое и невидимое, истинное и ложное, реальное и иллюзорное – не знаешь зачастую, как по правде их соразмерно грамматически запечатлеть: то ли через тире, множа бинарные оппозиции, то ли через дефис, монистически связывая и переплетая растрескавшееся сущее. Извечная проблема: в раскрытом больше его самого, или наоборот, больше иного, сокрытого? (По версии А. Арто, и вовсе истинное выражение напрочь скрывает то, что оно делает видимым[1].) Единственно верного ответа на интерсубъективном уровне (не для себя, для многих) здесь нет и быть не может. Чрезвычайно велико, уникально значение точки опоры и точки зрения приоткрывающего, всегда только приоткрывающего всякое нечто, делающего это для себя или / и для другого. Экспериментатору и наблюдателю никогда не сойти со своего правого места, пока он притязает на истину, не оставляет ее. Точка опоры – не эфемерная материальная точка, а реальный природно-культурный плацдарм, грунт (спасибо немцам!), основа.

Симпатичным, стилистически изысканным французам, стремящимся эмоционально-натуралистически преодолеть картезианство, нередко недостает, как ни странно, положительных эмоций и натурного шарма (весь усох до галантности?). Съежат свой ум от скепсиса (картезианство никуда не делось, оно в крови, в витальных импульсах) и выплеснут на собеседника гипертрофированную неприязнь к человеческому и природному миру. И чего ж удивляться: если природа – «ужасная мерзость», а человек –

[1] См.: *Арто А.* Восточный театр и западный театр // *Арто А.* Театр и его Двойник. СПб., 2000. С. 162.

«подлая тварь», то тело реально постольку, поскольку «на него почти всегда грустно и противно смотреть»[1], и в жизни «имеет значение только то, чего не видишь, а всё, что ты видишь и слышишь, – это маскарад, кривляние, театр!..»[2]
На самом деле с природой и ее телами не всё так плохо. И это единственная серьезная посылка для отвержения картезианства и прочих универсалистских проектов Покорения-Преображения. Ограничься некоторыми вершинами! Зачем тебе все? Ведь не сдюжишь... В непреодоленном дуализме недоверие к телесности, ее плюралистическая нарезка симметричны выпадам против рационально удостоверяемого мыслящего Я. У П. Клоссовского читаем: «...миллионы "я", которых ты подавляешь в себе, мертвы и миллионы раз воскрешены в тебе, в неведении о чем пребывает твое единственное "я"!»[3], которое, и здесь на память приходит Ж. Батай, отвечает предельным требованиям жизни лишь в качестве иллюзии[4].
Не стоит особо напрягаться по поводу изъянов нашего тела. Несовершенство с необходимостью не плодит неудачу, скорее, оно развенчивает иллюзию. Совершенное тело неприкасаемо. Или индифферентно к осязаниям. Или приуготовлено к единственному прикосновению в сакральном акте жертвоприношения. В любом случае оно обречено. На восторги – без любви и понимания. На эталонное использование или образцовую бесполезность. На ирреальность, пусть и эстетически безупречную. На схоластические прения, наконец.

Тела совершенные, тонущие и не тонущие совершенно

М.Ч.: Идеальным телом, ясное дело, не обладает никто, разве что Иисус, ибо тело Бога совершенно. Но что особенного в этом теле? И что позволяет телу Христа ходить по воде? Ведь его тело нарочито человеческое, наличие которого он неустанно доказывает, особенно после воскрешения, когда он позволяет Фоме проникнуть в собственную плоть. Нуж-

[1] *Селин Л.-Ф.* Путешествие на край ночи. Харьков; М., 1999. С. 73, 363, 273.
[2] *Селин Л.-Ф.* Ригодон. СПб., 2003. С. 150.
[3] *Клоссовски П.* Бафомет // *Клоссовски П.* Диана и Бафомет. СПб., 2011. С. 234.
[4] См.: *Батай Ж.* Жертвоприношения // Locus Solus. Антология литературного авангарда XX века. СПб., 2006. С. 95.

но подчеркнуть, проблема не в том, что у Бога есть тело, если оно всего лишь знак, но в том, что у Бога есть плоть, то, что делает причастие к Богу, к его телу, возможным.

Вспомним, что ходить по воде мог не только Иисус, мы знаем из Евангелия, что Петр тоже сделал пару шагов, правда, прогулка его была явно неудачной, Петр начинает тонуть, когда на него влияет внешний фактор:

«Петр сказал Ему в ответ: Господи! если это Ты, повели мне прийти к Тебе по воде. Он же сказал: иди. И, выйдя из лодки, Петр пошел по воде, чтобы подойти к Иисусу, но, видя сильный ветер, испугался и, начав утопать, закричал: Господи! спаси меня. Иисус тотчас простер руку, поддержал его и говорит ему: маловерный! зачем ты усомнился?» (Мф 14: 28–31).

Почему тонет Петр? Что происходит в психической реальности Петра? Он знает, что не утонет, ибо верует, и первые шаги должны укрепить его уверенность, но как только он видит ветер, видит его как чужеродный и пугающий элемент реальности, который ему не подвластен и враждебен, он теряет воду под ногами. В момент испуга, как известно, внимание субъекта резко концентрируется на себе самом, обнажая отчужденность субъекта, его внутреннюю нехватку, его телесность. Его тело наполняется невидимой плотью, Петр начинает тонуть.

Есть другой, не менее интересный пример. Почему тонет «Титаник»? Это гигантское означающее, не имеющее в себе никаких лакун и сомнений, на пути к Богоподобной Америке внезапно начинает тонуть. Если «Титаник» не утонет, то главные герои утратят свою любовь, свое счастье, ибо все, что происходит на борту «Титаника», не может отразиться в обыденной реальности его героев. На этом настаивает Славой Жижек в фильме «Киногид Извращенца: Идеология» (Великобритания, Ирландия, 2012). Можно добавить, что «Титаник» начинает тонуть, когда его реальное присутствие становится уже невыносимо, подпольные желания героев обнажаются настолько, что они уже готовы утратить действительность, из которой пришли, это присутствие знаменуется появлением айсберга, этого вампира, чье реальное тело не отражается на поверхности воды. «Титаник» в его неспособности к отражению должен утонуть, рассыпаться, расколоться, что, собственно, происходит с ним и с его героями.

Уловка же Христа в том, что у него есть отражаемое (воображаемое) тело, но нет тела действительного. Он знает, доказать свою телесность несложно, нужно лишь, чтобы в психической реальности воспринимающих его субъектов отражалось тело, ведь даже проникновение Фомы в тело Христа есть лишь отражение, то есть Иисус – это антивампир, тот, кто имеет отражение, но не имеет действительного тела, в этом его абсурдность, достойная тертуллианской веры! Тело Христа не имеет изнанки, его тело – это медаль, не имеющая оборотной стороны, эдакая медаль Мёбиуса. Поэтому оно не наделено тем фундаментальным отчуждением, что делает из субъекта неудачника.

А.Ф.: Известно, Тертуллиан в споре с оппонентами настаивал не только на телесности Христа, но именно на его телесности из земной, человеческой плоти[1]. Тут опять всплывает давешняя оппозиция: плоть – тело. Но уже в ином свете. Плоть, уступая телу в стройности и оформленности, превосходит его тем, что органично и непосредственно связана с рождением, а стало быть, с жизнью и смертью. Плоть естественна, более чем всё остальное сущее. Тогда как тело может быть искусственным, слепленным, сконструированным иной, чужеродной инстанцией; оно всегда опосредовано кем-то и чем-то. Христос наделяется совершенными характеристиками по формуле «нераздельны и неслиянны». Таковы – канонически – оба его начала, божественное и человеческое. Таковы, надо думать, его тело и плоть; плоть твердая (кости, мышцы) и жидкая (кровь). Поэтому он не тонет: кровь без отягощения стелется по воде, бежит по волнам.

«Титаник» – это претенциозно инкрустированная гигантская пустота. Люди, купившие на него билет, были изначально обречены. (Кто-то из зрителей фильма еще успеет, правда, если не станет мешкать, пересмотреть завещание.) Пустот в сущем не существует, не должно существовать... Затонул не корабль, его обломки – сам он прежде разбился о твердь, принесенную и отторгнутую морской стихией. В земном мире нет бессрочного совершенства, как и не таящих угрозу фазовых диаграмм. Редки в нем неразбившиеся надежды.

Не повернуть ли, хотя бы вполоборота, к миру небесному? Незачем, говоря откровенно... Тертуллиан, ссылаясь

[1] См.: *Тертуллиан*. О плоти Христа // *Тертуллиан*. Избр. соч. М., 1994.

на доступный ему перевод Евангелия от Иоанна, подчеркивает: Христос зачат в чреве женщины, но не от соития, *«не от желания плоти и не от желания мужа... Он рождён»*[1]. (Ср.: Ин 1: 12–13 в канонической версии: «А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть над чадами Божиими / которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились».) Но будет ли любимо дитя, рожденное не от желания? Нет. Оно перво-наперво становится предметом безукоризненной жалости – и безжалостных укоров. Такова доля пасынков, такова же участь и Сына человеческого. Любовь – земная, собственно человеческая, великая в малом – не случилась с ним. Что она без рождения ребенка? Несчастье или забава. Апологет догадывается о казусе и выгораживает Христа, не оставившего после себя потомства во плоти: «Изменить природу есть большее дело, чем создать материю»[2]. Звучит вполне по-картезиански...

Тело принуждаемое и сопротивляющееся

М. Ч.: Мы указали на отчужденность тела, на его виртуальность и неконституируемость – все это оборотная сторона сопротивления реальности, той, что субъект утверждает на уровне Воображаемого. Неконституируемость тела обусловлена резистивностью последнего, оно подобно пассивному элементу электрической цепи. Именно так тело вписывается в цепь означающих, как деструктивный элемент, чистое сопротивление. Уже Ф. Ницше определяет тело как бессознательное, как некое «оно Само», которое господствует над Я: «...за мыслями и чувствами твоими, брат мой, стоит могущественный господин, неведомый мудрец – Самость имя ему. В твоем теле живет он; он и есть тело твое»[3]. Вслед за Ф. Ницше Жиль Делёз определяет тело как совокупность сил, чье взаимодействие составляет сущность тела в его становлении: «Всякое отношение сил составляет тело: химическое, биологическое, социальное, политическое»[4]. В свою очередь можно выделить силы активные и реактив-

[1] *Тертуллиан.* О плоти Христа // *Тертуллиан.* Избр. соч. С. 181.
[2] Там же. С. 168.
[3] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М., 1991. С. 29.
[4] *Делёз Ж.* Ницше и философия. М., 2003. С. 104.

ные. Эта поляризация составляет особую диалектику тела, которую Ж. Делёз называет все же антигегельянской в силу ее плюралистичности. Но возникает вопрос, каков инструмент различения сил активных и сил реактивных, какие именно силы господствуют, составляя ткань человеческого тела: силы Символического порядка, ткущие реальность; или же силы бессознательные, составляющие инстанцию Реального? Ибо, с одной стороны, тело выступает как элемент сопротивления идеологии, Символическому, с другой же – Символическое сопротивляется становлению как таковому, природе в ее существе. Для Ф. Ницше реактивными являются именно силы третьей инстанции, Воображаемого: «...деятельность сил необходимым образом бессознательна – это-то и превращает тело в нечто высшее по сравнению со всеми реакциями, и в особенности по сравнению с той реакцией "я", которая называется сознанием»[1]. Различение активных и реактивных сил держится на принципе господства, но можем ли мы отрицать приходящее господство Воображаемого? Воображаемое в поле сил является такой же переменной инстанцией, как Символическое или Реальное, однако реактивность его обусловлена именно его положением в диалектике становления, причем диалектике именно гегельянской, где Воображаемое выступает как элемент снятия противостояния Символического и Реального. С каким бы рвением Ж. Делёз ни постулировал плюрализм сил, это нисколько не умаляет статус структурного подхода.

Силы активные не менее реакционны, чем силы реактивные, так как любое господство требует признания. Господство силы возможно лишь как реакция на наличие иной силы. Равно как и реактивные силы не менее активны, чем активные, ибо даже приспособление есть способ господства, пусть даже отсроченного господства. И те и другие силы утверждают жизнь. Тело сопротивляющееся – это тело, утверждающее жизнь. Тело принуждаемое – это тело, посредством которого утверждается жизнь. Ксавье Биша определял жизнь как совокупность сил, которые сопротивляются смерти. При этом рассматривать смерть как отрицание жизни мы не можем – ибо смерть есть необходимый элемент становления и утверждения жизни. В силу этого в психической реальности субъекта форми-

[1] *Делёз Ж.* Ницше и философия. С. 107.

руется двойственное отношение к смерти. Наши тела – одновременно тела умирающие и утверждающие жизнь. Человеческий труп вызывает сопротивление и рвотные рефлексы. Труп заразен, пока он «жив», то есть в момент своей утилизации, разложения, в момент, когда плоть плодит другую плоть. Мертвое тело – это не символ смерти, это символ умирания. Субъект боится трупа, ибо идентифицирует себя, свой образ с образом другого. Причаститься к трупу – значит причаститься к умиранию, осознанию собственной смертности, к невозможности господства. Но, с другой стороны, труп – это также жажда убийства. Убить умирающего – значит причаститься не к смерти, а к зарождающейся жизни, к утилизации плоти, стать по другую сторону смерти в самой смерти. Подтолкнуть падающего – значит утвердить жизнь; поддержать падающего, со-страдать с ним – значит подвергнуть себя риску инфекции падения, со-умиранию.

А.Ф.: Сразу не припомнишь, подобрана эта идея на книжных стеллажах или прямо подсказана жизнью. Вот она. Социальный человек претерпевает от власти в трех эпохах. Вначале его плоть, затем душа и, в завершение, вновь плоть становится непосредственным объектом принуждения. Что-то вроде гегелевской триады, только заматеревшей и понурившей голову. Вариация на тему негативной диалектики. В первый период господина интересует исключительно тело раба. Как заклейменный воспринимает хозяина и надсмотрщика, думает ли он вообще, тех ничуть не интересует. Колодки и плеть заставят работать всякого, кто дорожит собственной жизнью. Перед нами эпоха едва окультуренной телесности. Но она не вечна и завершается грандиозной культурной революцией, первой и, быть может, последней подлинной культурной революцией. Человек открывает свой внутренний мир, свою душу, *относительно* автономную и независимую от тела. В развернувшихся глубинах он пытается найти убежище от внешнего насилия и произвола. Многое удается. Однако и владыки мира сего осознают: власть над телом – еще не абсолютная власть. Начинается охота за душами людей. Через психику планируется держать в повиновении и соматику подданных. Наступает эпоха, да что там, эра идеологии. Сегодня ее больше критикуют. А стоило бы похвалить. Нет, не за созданные ею проекты общественного спасения. Вера

в утопические и научные социальные «измы» иссякла, развеялась. Тут другое. Период идеологии приостановил лобовую атаку власти на человеческое тело, дал ему передышку. Выяснилось также – не без помощи авторов антиутопий, хотя, возможно, и вопреки их намерениям, – что политики обманулись Декартом: интеллигибельная субстанция оказалась отнюдь не сплóшной, и потому даже в сáмой тоталитарной идеологии обнаруживаются лакуны. В них вполне может укрыться человек. Со своим умом, конечно. И требовательным телом. Нуждающимся в свежем лезвии для утреннего бритья. И в изысканной близости с женщиной. Разумеется, не в публичной близости и не с публичной особой. Прорехи идеологического подавления приметили не только те, кто влекутся к уединению и выстраивают самих себя, но и жаждущие выстраивать других. Нынешняя и последняя ставка власти – на ресурсы технологии. Новейшая – технологическая – эпоха заключает нас в цепкие объятия. Главным объектом внимания снова становится тело, уже или пока еще одушевленное. Непосредственным воздействием на него берут в плен или вовсе уничтожают психику: стирают память, переформатируют сознание. От технологического подавления защититься практически невозможно. Ты даже не успеешь сообразить, что тобой уже занялись. Ни тело, ни сознание – они теперь не твои. Предельное отчуждение. Финиш. Отпечатки технологической экспансии видны невооруженным глазом. Штатные идеологи превратились в клоунов. Кто смекнул, что к чему, стрижет на клоунаде купоны; у кого не хватило мозгов, стрижет облезлый электорат. Через СМИ власть подогревает у аудитории интерес к мистическим практикам. А их метода хорошо известна: от телесного к психическому и, далее, к «трансцендентному». Реально, к самоотречению. Антагонизм мистики и науки – отголосок минувшей эпохи. Воспринимать его важным сегодня, защищать академиков от экстатиков, или наоборот, – значит жить вчерашним днем, витать в идеологических облаках. И подыгрывать правящему классу, для которого идеологические дискуссии – удобный антураж, прикрывающий цинизм технологического контроля и принуждения. Будьте уверены: власть объединит науку с институционализированной мистикой и объединит их против человека. Симметричный ответ с его стороны обречен на неудачу.

Технология сопротивления – ловушка, инструмент самоликвидации человеческого в человеке. Сопротивление – не столько институциональный и социальный, сколько экзистенциальный, чувственно-телесный акт. Это хорошо поняли подпольщики времен мировых идеологических баталий.

Тексты М. Кундеры содержат множество художественных снимков августа 1968-го, нашего вторжения в Чехословакию. Самый запоминающийся – с девушками в умопомрачительных мини с национальными флагами в руках. Они демонстративно выражают свое презрение к чужим войскам, «вышагивая на длинных красивых ногах, каких в России не встречали последние пять или шесть столетий»[1]. Бросаться столетиями излишне. Здесь чешский литератор порядком загнул. Но врезал смачно. И подтолкнул к неопровержимому ответу, который адресуется скорее даже не ему, а отечественным хронически недомогающим теоретикам-коллективистам. Ответ антропометрический. Без длинных женских ног, едва прикрытых, социализм никогда не обретет человеческого лица. Опрометчиво путать верх с низом, отрицать иерархию, как, впрочем, и ее подвижность, оборачиваемость, проходить мимо телесных параллелей, установленных древними египтянами и одобренных русским философом Серебряного века. «Низ человека – как бы зеркальное отражение верха его», – читаем в «Столпе и утверждении Истины»[2]. Уж лучше быть заодно с П.А. Флоренским и жрецами-солнцепоклонниками, заблуждаясь или нет, чем тиражировать благонадежно-тошнотворные истины газетных передовиц, коммунистических или буржуазных, какая разница...

Уныние – побоку! Да и отступать некуда. Сопротивление – мужская идея. Для женщины она временна: до настоящей любви, до законного брака. Для мужчины она значима много дольше. Соответствующая русская лексема в отличие от немецкой, признаться, не самая удачная. Во-первых, «сопротивление» – аморфно-среднего рода, тогда как *der Widerstand* и *der Wiederstand* – мужского. Во-вторых, в «сопротивлении» легко угадывается ответная реакция на внешнее воздействие. В немецкой лексеме это смысловое

[1] *Кундера М.* Невыносимая лёгкость бытия. СПб., 2005. С. 151.

[2] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины // *Флоренский П.А.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 266.

значение тоже присутствует, по преимуществу в варианте с отрывистым «i»: *wider* – против, вопреки, помимо. Протяжное «i» («ie») продуцирует заметно иные смыслы: *wieder* – опять, вновь, снова. *Der Stand*, не забудем, есть стояние, стоячее положение, состояние. Сопротивление понемецки: 1) стояние против чего-то, вопреки чему-то (скорее внешнему) – *der Widerstand*; 2) стояние вновь и вновь (безотносительно к внешнему) – *der Wiederstand*. Первое слово распадается на два такта: *Wider-stand*, второе – на три: *Wie-der-stand*. В ритмике первого слышится чеканная поступь почетного караула. В ритмике второго – стук вагонных колес[1]. Э. Никиш, левый крайний германской консервативной революции, выбирает первое написание – с разрывом по слогам в две строки – для обложки политического журнала. Кого и что предъявит соперникам-сотоварищам русская метафизика сопротивления? Ее прасимвол и главная фигура – Ванька-Встанька.

Телесный человек, реальность, гиперреальность

М. Ч.: Культура XX века, на разных своих полюсах, подарила нам двух замечательных близнецов: первый, ирландский писатель и драматург-абсурдист Сэмюэл Беккет, личность загадочная, посему представляющаяся нам лишь концептуальным персонажем (как это понимает Ж. Делёз), расщепленным в процессе собственной экзопроприации. Пытаясь познать себя, пробраться сквозь непроходимый лес собственной личности, С. Беккет производит побочных персонажей, таких как Мерфи, Белаква, Уотт, Моллой, Мэлон, Мерсье, Безымянный и др. После смерти С. Беккета в 1989 году появляется второй, представитель поп-культуры, персонаж фантастического американского телесериала конца 80-х – начала 90-х «Квантовый скачок», – доктор Сэмюэль Беккет. Персонаж этот, не имеющий собственного тела, точнее, вырванный из него, обречен перемещаться в тела других людей в определенные моменты прошлого с целью изменить историю этих людей, исправить их ошибки; таким образом, доктор С. Беккет также расщеплен на множество побочных персонажей

[1] См.: *Фатенков А.Н.* Экзистенциальные формы тела // Философия и культура. 2010. № 4.

в попытке обрести наконец некогда утраченное собственное тело.

Первый С. Беккет, деконструируя собственную телесность через Моллоя, Морана, Мэлона и Безымянного, приходит к утрате плоти как таковой. В трилогии С. Беккета действительное тело деконструируется именно в попытке его конституировать и реконструировать, здесь тело расчленяется сквозь оптику психической структуры согласно лакановской топике: Моллой и Воображаемое тело, Мэлон и Реальное тело, Безымянный и Символическое тело. Персонажи С. Беккета, желая обрести реальность, стремятся к собственному отсутствию, ибо «нет ничего реальнее, чем ничто»[1]. Единственное, что остается занозой в становлении-отсутствием, это тело символическое, тело-знак. Парадокс, на который натыкается С. Беккет, связан с необходимостью увидеть результат этого становления, увидеть отсутствие, обозначить смерть знака: «...жить, и так долго, чтобы почувствовать, как за моими глазами закрываются другие глаза»[2]. Тело недеконструируемо за порогом этой точки. С. Беккет постоянно тяготеет к тезису Дж. Беркли «существовать значит быть воспринимаемым», а значит стать отсутствием невозможно, ибо невозможно уничтожить тело отраженное, тело-знак. Так самостирание С. Беккета всякий раз заканчивается продолжением. Так же и второй С. Беккет, погрязший в чужих телах, может видеть свое тело, вспомнить себя, верифицировать свое существование, лишь со слов другого бесплотного тела, голограммы его спутника из будущего, Эла, и лишь он не дает ему утратить себя в потоке поли-телесности. Сериал заканчивается невозможностью конца, С. Беккет навсегда остается без тела собственного, остается никем из своих поли-тел, *ибо нет ничего реальнее, чем ничто.*

А.Ф.: Культура модерна гипертрофирует и гипостазирует скепсис, за которым маячит ничто. И здесь она прямо наследует Р. Декарту, чьими усилиями классическое тождество «бытие равно бытию» трансформируется в модерновое «сомнение равно сомнению». Отсюда и вытекало, что нельзя сомневаться ни в истинности сомнения, ни в реальности перманентно сомневающейся мысли и ее носителя. Вот и Уотт, персонаж С. Беккета, который, по словам

[1] *Беккет С.* Безымянный. Мэлон умирает. М., 2013. С. 232.
[2] Там же. С. 237.

автора, «так толком и не родился», «вечная полутень», существует лишь для того, «чтобы он в нужде наблюдал ее отсутствие»[1]. Если Бог Тертуллиана чем не *желает* быть, тем не *желает* и казаться[2], то беккетовский мистер Нотт не *нуждается* ни в чем, кроме отсутствия нужды и наблюдателя своего отсутствия нужды[3]. В первом случае высшее существо проецирует себя на мир желаний, их наличия или отсутствия, во втором – на мир нужды, исключительно отсутствующей.

Культура постмодерна, доводя начатое Р. Декартом до логического конца, дробит и шлифует гипостазированный скепсис, сплющивая его до множества зеркальных плоскостей. Ликвидируется уже само тождество, каждый член коего становится его отсутствием, образом без прообраза, означающим без означаемого. Модерн, максималистски вознося автора и его самовыражение, вместе с тем бережно укрывает творческую натуру за выраженным ею. Герой О. Уайльда знает: «...всякий портрет, написанный с любовью, – это, в сущности, портрет самого художника, а не того, кто ему позировал», – и все же «искусство в гораздо большей степени *скрывает* художника, чем *раскрывает* его...»[4] Постмодерн, помимо выражаемого посредством деконструкции, ничего знать не хочет. Ж. Бодрийяр, к примеру, видящий в мире кромешное зло и идеальное преступление, недвусмысленно склоняется к тому, что нас ждет такая гипертрофированная экспансия виртуальной гиперреальности, которая приведет к эмплозии, втягиванию мира в виртуальную сеть[5]. Постмодернист констатирует: зло в прозрачности, которая устранила всякую таинственность. Однако всерьез бороться со злом философ не собирается – только поиграться с ним, а заодно и с добром, потому как последнее есть лишь выступающая на поверхность часть зла. (Не на эту ли добрую половину айсберга и натолкнулся «Титаник»?) Столетием ранее Ж.-К. Гюисманс проницательно заключил: чрезмерное тяготение ко всему искусственному детерминировано

[1] *Беккет С.* Уотт. М., 2004. С. 404, 330.
[2] См.: *Тертуллиан.* О плоти Христа. С. 162.
[3] См.: *Беккет С.* Уотт. С. 330.
[4] *Уайльд О.* Портрет Дориана Грея // *Уайльд О.* Избранное. М., 1989. С. 75, 174.
[5] См.: *Бодрийяр Ж.* Пароли. От фрагмента к фрагменту. Екатеринбург, 2006.

квазибогословским складом мышления[1]. И верно, когда со ссылкой якобы на Екклезиаста была обнародована дешифровка понятия «симулякр» – это «отнюдь не то, что скрывает собой истину: он есть истина, скрывающая, что ее нет», – имитации почти никто не заметил[2]. В противовес ироничному смирению постмодернистов Л.-Ф. Селин, кстати, тоже не оптимист по жизни, решительно боролся со злом: и профессиональным эмпирическим врачеванием, и нетривиальными художественно-теоретическими рецептами из арсенала криотерапии (посадить человечество «мягким местом» на лед!)[3]. Почему бы и нет – для профилактики, от виртуалистической проказы... Кредо телесного человека: *ничего сверх реальности!*

P.S.

А.Ф., М.Ч.: Мы изначально, не обольщаясь, держали в уме не «диалог», а его «искус» – опыт диалогической реконструкции, опыт, обреченный на помарки и неполноту. Да и можно ли рассчитывать на большее в разговоре пусть и ратующих за континуальность и преодоление дуализма, но все-таки двух реконструкторов? Собственно, мы и движемся к искомому единству телесного и душевного – навстречу друг другу, с разных сторон. Один – с позиции интеллектуализированного панпсихизма: психика везде и во всем, в том числе и в теле, вернее, это тело погружено в психическую реальность и конституируется ею. Другой, напротив, начинает с соматического (не с психического), симпатизируя гилозоистической стратегии, той ее версии, по которой только в теле – живого существа, живой природы и природно фундированной культуры – способно существовать и существует душевное. И, не будем лукавить, каждый из соразмышляющих подозревает – хотя бы отчасти – встречный путь другого в тупиковой двойственности.

[1] См.: *Гюисманс Ж.-К.* Наоборот. М., 2005. С. 90.
[2] См.: *Бодрийяр Ж.* Пароли. От фрагмента к фрагменту. С. 77.
[3] См.: *Селин Л.-Ф.* Из замка в замок. Харьков; М., 1999. С. 369.

Литература

Арто А. Восточный театр и западный театр / Пер. Г. Смирновой // *Арто А.* Театр и его Двойник. СПб.: Симпозиум, 2000. С. 159–164.

Барт Р. Риторика образа // *Барт Р.* Нулевая степень письма / Пер. Г.К. Косикова. М.: Академический проект, 2008. С. 252–274.

Батай Ж. Внутренний опыт / Пер. С.Л. Фокина. СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997.

Батай Ж. Жертвоприношения // Locus Solus. Антология литературного авангарда XX века / Пер. и сост. В.Е. Лапицкого. СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2006.

Бахтин М.М. <Человек у зеркала> // *Бахтин М.М.* Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. СПб.: Азбука, 2000. С. 341.

Беккет С. Безымянный. Мэлон умирает / Пер. А. Комаринец. М.: Аст, 2013.

Беккет С. Уотт: Роман / Пер. П. Молчанова. М.: ЭКСМО, 2004.

Бернанос Ж. Европейский дух и мир машин / Пер. Н.В. Кисловой // *Бернанос Ж.* Свобода... для чего? СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2014. С. 180–244.

Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Пер. Н. Суслова. Екатеринбург: У-Фактория, 2006.

Гёльдерлин И.Х.Ф. Patmos // *Гёльдерлин И.Х.Ф.* Стихотворения. М.: Летний сад, 2011. С. 114.

Гёте И.В. Максимы и размышления // *Гёте И.В.* Избр. философские произведения / Под ред. Г.А. Курсанова, А.В. Гулыги. М.: Наука, 1964. С. 314–377.

Гюисманс Ж.-К. Наоборот: Роман / Пер. Е.Л. Кассировой под ред. В.М. Толмачёва. М.: FreeFly, 2005.

Дарвин Ч., Экман П. О выражении эмоций у человека и животного / Пер. В. Кузина. СПб.: Питер, 2013.

Делёз Ж. Ницше и философия / Пер. О. Хомы. М.: Ad Marginem, 2003.

Дольто Ф., Назьо Ж.-Д. Ребенок зеркала / Пер. Н. И. Челышевой. М.: ПЕР СЭ, 2004.

Исследование сексуальности (январь 1928 – август 1932) [Архивы сюрреализма, т. V. С предисл. и коммент. Жозе Пьера] / Пер. Ф. Брод. М.: Логос. Европейские издания, 2007.

Кампер Д. Тело. Насилие. Боль: Сборник статей / Пер. В. Савчука. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2010.

Клоссовски П. Бафомет // *Клоссовски П.* Диана и Бафомет / Пер. В. Лапицкого. СПб.: Амфора, ТИД Амфора, 2011. С. 139–296.

Кундера М. Невыносимая лёгкость бытия / Пер. Н. Шульгиной. СПб.: Азбука-классика, 2005.

Лакан Ж. Психозы (Семинар, книга III (1955-1956)) / Пер. А. Черноглазова. М.: Гнозис, Логос, 2014.

Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинар, книга XVII (1969–1970)) / Пер. А. Черноглазова. М.: Гнозис, Логос, 2008.

Мазин В.А. Субъект Фрейда и Деррида. СПб.: Алетейя, 2010.

Марьон Ж.-Л. Перекрестья видимого / Пер. Н.Н. Сосны. М.: Прогресс-Традиция, 2010.

Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. Е. Герцык и др. М.: Культурная Революция, 2005.

Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Пер. В.В. Рынкевича. М.: Интербук, 1991.

Селин Л.-Ф. Из замка в замок / Пер. М. Климовой и В. Кондратовича. Харьков: Фолио; М.: Аст, 1999.

Селин Л.-Ф. Путешествие на край ночи / Пер. Ю. Корнеева. Харьков: Фолио; М.: Аст, 1999.

Селин Л.-Ф. Ригодон / Пер. М. Климовой и В. Кондратовича. СПб.: Ретро, 2003.

Селин Л.-Ф. Север / Пер. М. Климовой и В. Кондратовича. СПб.: Ретро, 2003.

Тертуллиан. О плоти Христа / Пер. А.А. Столярова // Тертуллиан. Избр. соч. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 161–187.

Уайльд О. Портрет Дориана Грея / Пер. М. Абкиной // *Уайльд О.* Избранное. М.: Правда, 1989. С. 67–272.

Унамуно М. де. О трагическом чувстве жизни у людей и народов // *Унамуно М. де.* О трагическом чувстве жизни / Пер. Е.В. Гараджи. Киев: Символ, 1996. С. 23–301.

Фатенков А.Н. Экзистенциальные формы тела // Философия и культура. 2010. № 4. С. 16–20.

Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // *Флоренский П.А.* Сочинения: В 2 т. М.: Правда, 1990. Т. 1.

Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. СПб.: Наука, 2006.

Экман П. Психология лжи / Пер. Е. Буйко, Н. Исуповой, Н. Мальгина. СПб.: Питер, 2014.

Юнгер Э. Излучения (февраль 1941 – апрель 1945) / Пер. Н.О. Гучинской, В.Г. Ноткиной. СПб.: Владимир Даль, 2002.

А.А. Мёдова

Телесность Абсолютного Тела[1]

Абсолютными Телами в данном исследовании именуются объекты, имеющие уникальную онтологию телесности. Это универсальные вселенские тела, к каковым относятся Дхармовое Тело Будды, Тело Церкви Христовой и Тело симфонической личности.

Абсолютные Тела состоят из самостоятельных, живых, одухотворенных тел, объектов и сущностей, но при этом они не множественны. Так, симфоническая личность, учение о которой было разработано Л.П. Карсавиным, Н.С. Трубецким и Н.Н. Алексеевым, есть телесно-духовная всеединая человеческая личность, разворачивающаяся на уровнях семьи, народа, нации, социума, церкви. Концепция симфонической личности проистекает из понимания христианской церкви как Тела Христова, членами или органами которого являются верующие. Дхармовое Тело – это одно из трех универсальных тел Будды, представляющее собой космическую природу истинной реальности. Будучи множеством тел, Абсолютные Тела едины и единственны, ибо, согласно той особенной логике, которая стоит за целостностью Абсолютного Тела, если что-то не единственно, оно не может быть и единством[2].

Парадоксальное тождество единственности и множественности, неразличимость различного – атрибуты Абсолютного Тела. Смысл учения о трех телах Будды заключен в понимании того, что мир живых существ не отличается от Дхармового Тела, а Дхармовое Тело не отличается от мира живых су-

[1] Исследование выполнено при поддержке РГНФ в рамках проекта № 15-53-00002 «Теория модальности: междисциплинарное методологическое исследование».

[2] *Карсавин Л.П.* О личности // *Карсавин Л.П.* Религиозно-философские сочинения. Т. 1 / Сост. и вступ. статья С. С. Хоружего. М., 1992. С. 20.

ществ[1]. Так же и тело индивидуальной личности должно быть всем телесным миром симфонической личности, как она сама и как только она[2], поэтому понятие «Тело Христово» применительно к церкви, ее прихожанам и Святым Дарам употребляется не в переносном, а в самом действительном значении этого слова[3].

Абсолютные Тела выступают в соответствующих им онтологиях как специфические способы бытия сущего. В аксиологическом измерении они являются важнейшей и ценнейшей реальностью, требующей от того, кто осознает ее существование, воссоединения с собой. Каким же образом человечество, все материальные проявления и изначальная природа вещей могут иметь одно-единственное, притом живое тело? Каким образом Телом Христовым является и Церковь, и ее паства, и Святые Дары? Являются ли Абсолютные Тела физическими, материальными, органическими? И, в конце концов, какова логика употребления понятия «тело» применительно к этим предельным явлениям? Абсолютные Тела представляют собой антиномическую реальность, в которой множество существ являются одним существом. Мы встречаемся здесь с телесностью высшего порядка, имеющей собственные законы реализации и коренящейся в особой организации бытия.

Тело Превращений Трикайи (Нирманакая)

Воссоздание логики тождества Дхармового тела Будды требует обращения к логике организации двух других его тел. Истоки доктрины трех тел Будды, или Трикайи, усматривают в Ланкаватара-сутре, текстах ранней Праджняпарамиты и учении Нагарджуны. Впервые понятия Дхармакаи (Дхармового Тела), Самбхогакаи (Тела Воздаяния) и Нирманакаи (Тела Превращений) появились в литературе сутр Праджняпарамиты на рубеже старой и новой эр. Далее учение о трех телах Будды разрабатывалось религиозно-философскими школами буддизма, наиболь-

[1] *Сарамати.* Махаянский трактат о том, что в дхармовом мире не существует различий // *Торчинов Е.А.* Переводы текстов китайского буддизма. Статьи. Электронный ресурс: http://www.turyatita.narod.ru/books.html#_Toc351145961. С. 49.

[2] *Карсавин Л.П.* О личности. С. 144.

[3] *Святитель Иоанн Шанхайский.* Церковь – Тело Христово. Электронный ресурс. Режим доступа http://rpczmoskva.org.ru/propovedi/svyatitel-ioann-shanxajskij-cerkov-telo-xristovo.html.

шую роль в его становлении сыграли виджнянавады (йогачары). Если китайская традиция чань-буддизма опирается в понимании трех тел Будды на Ланкаватара сутру, то японская традиция дзен исходит преимущественно из «Трактата о пробуждении веры в Махаяну», приписываемого Ашвагхоше.

Первым уровнем телесности Будды, согласно Махаяне, является Нирманакая, которую называют также Магически Созданным, Приобретенным Телом, Телом Превращений, Телом Преображения. Магическая созданность Нирманакаи связана с махаянскими представлениями о том, что бодхисатвы и совершенные йогины могут создавать себе тела превращений. В традиции Чань Нирманакая именуется Отраженным Телом и Телом Соответствия, т.е. Телом, соответствующим разным типам сознания и степеням пробужденности тех существ, для восприятия которых оно предназначено.

При всем разнообразии подходов Нирманакая – это явленное тело Дхармакаи, и в этом смысле оно сродни телу Христа как явленному во плоти Абсолюту. Нирманакая есть видимое, материальное проявление Будды, тело, в котором Будда явил себя на уровне мира желаний для проповеди Дхармы людям. Сиддхартха Гаутама (исторический Будда) может рассматриваться после достижения им пробуждения как нирманакая-Будда по имени Шакьямуни[1]. Нирманакая достаточно «груба», чтобы ее могло распознать различающее сознание, которое не понимает при этом, что созерцает собственные проявления: «Поскольку эти люди не знают, что эти воздействия есть лишь проявление сознания, созданное его же трансформациями, то они считают, что они (Нирманакаи. – *А.М.*) пришли откуда-то извне»[2]. Будды принимают различные формы, представая по-разному различным существам. С этим связано появление множества имен и наименований Будды, не поддающихся исчислению (*asaṁkhyeya*)[3]. На самом же деле Будды неразличимы – «все Будды Так Приходящие суть лишь одно только Дхармовое Тело»[4].

Нирманакая как Тело Превращений оплотняется в аватарах Будд. В Тибете их называют «тулку» (sprulsku), что дословно оз-

[1] *Торчинов Е.А.* Буддизм: Карманный словарь. СПб., 2002. С. 26–31.

[2] Трактат о пробуждении веры в Махаяну / Пер. Е.А. Торчинова // Философия китайского буддизма. СПб., 2007. С. 83.

[3] *Судзуки Д.Т.* Ланкаватара-сутра. Предисловие переводчика (1931). Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.daolao.ru/Lankavatara/lanka_full/lanka00.htm.

[4] Трактат о пробуждении веры в Махаяну. С. 82.

начает «тело-иллюзия». Тулки суть аватары тех пробужденных, которые достигли особого состояния просветления, высвобождающего способность ума беспрепятственно проявляться из пространства. Так, тибетские далай-ламы являются воплощениями Авалокитешвары, линия которого под этим титулом насчитывает четырнадцать реинкарнаций, начиная от Гедун Дуба (1391–1474). Другую линию воплощений бодхисатвы Авалокитешвары представляют собой Кармапы тибетской школы Карма Кагью, в настоящее время эта реинкарнация представлена двумя людьми (УргьенТринлеДордже и ТринлеТхаеДордже). Тулки или, иначе, ринпоче («драгоценность»), не считают, что имеют собственное тело, они воспринимают свои тела как «инструменты» для работы на благо всех существ.

Согласно тезису о тождественности природы Будды природе человека, Нирманакая есть тело сознания живущих. Это положение следует понимать в том же антиномическом смысле, в каком употребляется выражение «тело мысли». В этой связи Шестой Патриарх чань называет мысли, трансформирующие сознание, и метаморфозы внутренней человеческой природы «мириадами изменений Преображенного тела»[1].

Уже на уровне Нирманакаи становится очевидна универсальная сообщаемость бытия на уровне Абсолютного Тела, выражающаяся в способности всего быть всем. Если подлинная реальность такова, что между вещами не существует различий, каждая из вещей должна содержать в себе все остальные.

Ключевой момент для понимания онтологии Абсолютного Тела – принцип явленности. Для европейской метафизики, начиная с Античности, индивидуация Сущего, т.е. превращение его в Бытие, выступает конституирующим принципом мироздания. По закону энтелехии каждая вещь стремится к осуществлению и полноте самобытности. Резонанс Бытия и Сущего является в этой онтологической парадигме источником осуществления мира. На мировоззренческом уровне современного общества этот принцип дает о себе знать в установках типа «Будь самим собой; никто другой не сможет это сделать лучше тебя»[2] – тезис, который поверг бы буддиста в отчаяние.

Для буддийского учения, напротив, обретение абсолютным началом чтойности и конкретности не есть мировая необходимость или фундаментальный закон бытия. Оформление едино-

[1] Сутра Помоста Шестого Патриарха // Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае / Сост., пер., иссл. и комм. А.А.Маслова. М., 2000. С. 396.

[2] *Пилкингтон Б.* Философия троллей. Мудрость тысячелетий. М., 2013. С. 39.

го Сознания в тела и вещи рассматривается лишь как результат замутненности индивидуальных джив. Таким образом, принцип индивидуации не приближает нас к пониманию принципов осуществления Нирманакаи.

Тело Воздаяния (Самбхогакая)

Если Нирманакая есть способность в любой момент следовать метаморфозам, то Самбхогакая есть способность в любую минуту прозревать собственную природу[1]. Самбхогакая именуется Телом Результата, Воздаяния или Блаженства. Это Тело Наслаждения, поскольку она есть плод неисчислимых заслуг «исторических» Будд, в котором они наслаждаются блаженством нирваны[2]. У этого Тела есть внутренний и внешний модусы. Оно реализуется как «Тело для собственного пользования», т.е. как высшая форма существования, полученная в результате усилий на пути совершенства, но так же и как «Тело для других»[3], в виде проекции на экраны сознаний воспринимающих Будду существ. Самбхогакая воспринимается лишь теми, кто достиг определенного уровня совершенства – божествами и бодхисатвами от первой до последней ступеней пробуждения. В Теле Воздаяния Будда проявляет себя для спасения живых существ на уровнях мира форм (*рупадхату*) и мира не-форм (*арупадхату*), таким образом, Самбхогакая является маркером определенного измерения реальности.

Буддийская космология описывает три мира: мир желаний (*камадхату*), на уровне которого разворачивается Нирманакая, мир форм и мир не-форм. Эти три мира одновременно являются и пространствами, и состояниями сознания живых существ, их населяющих. Мир желаний населен всеми живыми существами. Мир форм – это семнадцать местопребываний[4], соотнесенных со ступенями йогического сосредоточения сознания, т.е. со стадиями созерцательной практики *(дхьяна)*. Мир не-форм не имеет пространственных аспектов, поскольку нематериальные дхармы не имеют местоположения. В зависимости от уровня сознания, мир не-форм может быть воспринят либо как Сфера бесконеч-

[1] Сутра Помоста Шестого Патриарха. С. 397.

[2] *Торчинов Е. А.* Буддизм: Карманный словарь. С. 26–31.

[3] *Розенберг О.О.* Труды по буддизму / АН СССР. Ин-т востоковедения. М., 1991. С. 190.

[4] *Васубандху.* Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме. М., 2001. С. 181.

ного пространства, либо как Сфера бесконечного сознания, как Сфера ничто и, наконец, как Сфера, где нет ни восприятия, ни не-восприятия[1]. На всех уровнях миров форм и не-форм Будда воспринимается как Тело Самбхогакая, состоящее только из света, имеющее форму и цвет, но не имеющее материальности.

Согласно Трактату о пробуждении веры в Махаяну, Тело Воздаяния, будучи неизменным и неразрушимым, имеет неисчислимые формы, каждая из которых имеет неисчислимые свойства, а каждое из этих свойств в свою очередь имеет неисчислимые благие признаки. Самбхогакая разворачивается по фрактальному принципу, наподобие монад Лейбница: в каждом целом содержится бесконечность самостоятельных целостностей, каждая из этих целостностей содержит внутри бесконечное число новых целостностей и т.д. Проявления Самбхогакаи безграничны и неисчерпаемы, поскольку они вызваны потребностями живых существ[2].

В тантрической традиции Тибета Самбхогакая отождествляется с так называемыми пятью дхьяни-буддами или Татхагатами, описанными в Гухьясамада-тантре III в. н.э. К этим Буддам относятся Акшобья, Вайрочана, Ратнасмбхава, Амитабха и Амогхасиддхи. Согласно тантре, Будда Шакьямуни поочередно превратил себя в каждого из этих Будд, рассадив их в определенном порядке. Таким образом, он составил мандалу, поэтому у четырех дхьяни-будд имеется аутентичная им сторона света, Вайрочана же обычно является центром. Будды Самбхогакаи представляют собой не только одно и то же Тело Результата, но и являются Телом (Телами) изначального Ади-Будды.

Тело Воздаяния, реализующееся в пяти Татхагатах, есть бесконечные формы, возникающие на различных уровнях ментальной реальности.

Дхармовое Тело (Дхармакая)

Дхармакая – это собственное космическое абсолютное тело Будды[3], Тело Самобытия или Закона, просветленное Тело, характерное для любого существа, достигшего освобождения. Оно находится вне физических параметров и вне всякой формы, не

[1] *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме. С. 182.
[2] Трактат о пробуждении веры в Махаяну. С. 83.
[3] Там же. С. 387.

пространственно, хотя часто называется Вместилищем Так Приходящего: «Дхармовый мир, наделенный свойством единства, есть не что иное, как самотождественное Дхармовое Тело Так Приходящего»[1]. Телесность Дхармакаи образована не дхармами как элементарными психофизическими состояниями, но Дхармой как проповедью Учения. Дхармакая – это Тело космического порядка, воплощающее закономерность существования космоса, поэтому она чаще всего именуется Телом Закона. Чань-буддизм трактует Дхармакаю как личность просветленного в тот момент, когда он неотличим от Дхармы-Закона. Согласно Д. Судзуки, Дхармакая есть тело или персона, которая существует уже как принцип[2].

Будучи высшим из трех Тел, Дхармакая есть лоно Татхагаты, источник всех существ и самих Будд[3]. Для представителей махаяны и ваджраяны Дхармовое Тело – это все, что есть во всех мирах, исчерпывающая высшая реальность и конечный Абсолют. Здесь Тело Будды становится вечным метафизическим принципом, тождественным истинной природе реальности сознания и бытия (татхата). Дхармакая в этом понимании отождествляется с дхарматой, сущностью и природой всех дхарм как предельных элементарных психофизических моментов, конституирующих опыт и реальность. Эта установка достигла кульминации в учении о сверхмирской природе Будды, выдвинутом школой Локоттаравада (III в. до н.э. – XII в. н.э.).

У Дхармакаи так же, как и у Самбхогакаи, есть два модуса, выделяемые в позднейших махаянских текстах. Это онтологический или бытийственный модус (свабхавикакая, Тело Самобытия) и когнитивный модус (джнянадхармакая, Тело Мудрости). Однако если Дхармакая как таковая едина для всех Будд и по природе своей абсолютна, эти два ее модуса множественны, у каждого Будды они свои и обладают только относительной реальностью[4].

Дхармакая, подобно Самбхогакае, персонифицируется в так называемых Ади-Буддах. К ним в разных традициях относят Ваджратхару, Самантабхадру, Ваджрасаттву (Тибет), Вайрочану

[1] Трактат о пробуждении веры в Махаяну. С. 53.

[2] *Suzuki D.T.* Studies in the Lankavatara Sutra, Munshiram Manoharlal Publishers. New Delhi, 1998 (1st ed. 1930). P. 308.

[3] *Маслов А.А.* Встреча с мудростью, или Поклоны глупца // Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае. С. 286.

[4] *Торчинов Е.А.* Переводы текстов китайского буддизма. Статьи. Электронный ресурс: http://www.turyatita.narod.ru/books.html#_Toc351145961. С. 125–126.

(Китай, Япония). Ади-Будда, будучи Дхармакаей, является сущностью всех будд и бодхисатв. Это изначальный Будда, из которого эманируют все остальные, в первую очередь Дхьяни-Будды Самбхогакаи[1].

На уровне Тела Закона становится очевидным тождество всех будд. Как сказано в Ланкаватара сутре, Татхагата есть одновременно все будды по совокупности четырех видов тождества всех будд: тождество знаков-слогов (*акшара*), речи (*вач*), Истины (*дхарма*) и тел (*кая*). «Что же, Махамати, представляет собою тождество тел? Оно означает, что я и те Татхагаты, являющиеся архатами и совершеннопробуждёнными, обладаем ни в чем не отличным меж собой Телом Дхармы и столь же одинаковым телом формы, наделенным великими и малыми признаками совершенства, ни в чем не отличными друг от друга, кроме случаев, когда для блага подлежащих преображению Татхагата принимает различные облики-формы согласно различным способностям существ»[2].

Бог Слово и Тело Учения

Предпосылкой понимания Дхармы, то есть Учения, как подлинного и реального Тела Будды, явился факт замены в ступах-реликвариях пепла от кремации физического тела Татхагаты на священные тексты буддизма. Таким образом было показано, что идеи буддизма и есть настоящее Тело Будды.

Дхармовое Тело имеет оригинальную онтологию: будучи тождественно и универсуму, и принципу его развертывания, оно тождественно так же Учению, аналогично ипостаси Иисуса Христа – Бога Слово. Будучи воплощен в теле человека, Иисус имел физическую, органическую природу, являясь при этом Словом божественного Завета в буквальном смысле. Иисус в равной мере Слово и Агнец; органической Его телесности требует именно сущность Агнца, тогда как в случае с Дхармовым телом органической телесности, казалось бы, не требует ни один из его модусов.

Телесное Лицо Бога является Логосом, высшее Тело Будды является Учением. В этой точке совпадения есть возможность

[1] *Мялль Л.Э.* Ади-Будда // Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М., 1990. С. 25.

[2] Ланкаватара сутра. Гл. 3. V, 142 / Пер. и прим. YuKan (2006–2008). Электронный ресурс. http://www.daolao.ru/Lankavatara/lanka_full/lanka03.htm

уловить различие принципов телесности Абсолютного Тела. В каком смысле истина и проповедь Дхармы есть Тело Будды? Это не праздный вопрос, поскольку тело традиционно противопоставляется душе и разуму. Тем не менее Учение, то есть то, что нужно понимать разумом и во что нужно проникать духом, обозначается как Тело. Не менее парадоксальной представляется человеческая телесно-духовная личность, которая по природе своей является Словом.

Будучи обнаружением, выражением, проявлением Абсолюта в другом и через другое[1] (ср. с определением модуса у Спинозы), Бог Слово, имеющий тело, есть Божье Саморазъединение. «В этом необычном и дерзком наименовании Логоса Телом Божьим раскрывается глубочайший смысл того, что духовно-телесная природа сотворена Богом через Слово, и тело как пространственно-множественность связуется с телом как тварностью, которую ипостасно соединило с Собою Слово»[2]. Отсюда следует, что телесность Бога Слово играет важнейшую роль – она «стягивает» божественную природу с пространством и множественностью в точке творения. Тело Слова является как бы точкой превращения духа в материю, принципом модуляции из одного измерения в другое.

Бог Слово таким образом выполняет функцию, подобную Дхармовому Телу, – Он есть универсальный космический принцип. Но сам принцип этот иной, нежели в буддизме: он заключается в саморазличении онтологической диады. Соловьев описывает телесный Логос как условие проявления Сущего в Ином, то есть как источник, образующий отношение Сущего к Бытию.

Обратимся к логике телесности Дхармы. Санскритское понятие *кайя* интерпретируется как нечто протяженное, обладающее совокупностью признаков, дающих основание для представления о наличии целостности, единства[3]. Если исходить из того, что у понятия *кайя* вообще нет биологического и физиологического смысла, оно должно означать нечто вроде тела в физике и указывать лишь на пространственность. Собственно физиологическую телесность связывают в индийской философии с поня-

[1] *Соловьёв В.С.* Философские начала цельного знания // *Соловьёв В.С.* Собр. соч. Т. 1. (1873–1880) / Под. ред. и с прим. С.Л. Соловьёва, Э.Л. Радлова. Издание второе. СПб., 1911. С. 357–359.

[2] *Карсавин Л.П.* О личности. С. 157.

[3] Популярный словарь по буддизму и близким к нему учениям / Авт.-сост.: Голуб Л.Ю., Другова О.Ю., Голуб П.Ю. http://ariom.ru/wiki/Kajjja#slovar_golub-drugovagolub

тием *рупа*, понимаемым как материя, нечто чувственно воспринимаемое. Ни одно из тел Будды не является рупакаей, но это по сути ничего не проясняет относительно его физиологической телесности. Дело в том, что фундаментальный буддийский абхидхармический принцип заключается в неотличимости носителя (санскр. *дхарма*) от несомого им качества[1]: дхармы как элементарные единицы психики субъекта являются одновременно носителями только одного, собственного качества и самим этим качеством. Рупа, первая из скандх, включает все, что можно отнести к области чувственно воспринимаемого, рупа не есть материя или телесность сами по себе, но лишь в модусе данности их сознанию. Поэтому рупа – это и телесность, и конкретность, и форма (мир форм называется на санскрите *рупадхату*, мир отсутствия форм – *арупадхату*).

Тело Будды не может быть рупой в силу ее несубстанциальности, т.е. существования-в-модусе. Но его нельзя понять и как чистое пространство, протяженность, местоположение, поскольку Тела Будды есть Тела Трансформаций и Соответствий, отраженные в сознаниях различных существ. Следовательно, Тело Будды должно быть конкретным объектом, который бы трансформировался и реализовывался в различных измерениях реальности.

Количественная логика Дхармакаи

Все ранние махаянские концепции трех Тел объединяло представление о том, что каждый будда располагает каждым из этих тел, которые, таким образом, соответствуют им нумерически[2]. То есть каждый будда воплощается в собственную Нирманакаю соответственно потребностям и ожиданиям того, кого он просвещает. Также он пользуется всеми совершенствами особенного тела, созданного его заслугами, то есть Самбхогакаей, и реализует Дхармакаю.

Однако существование дхьяни-будд Самбхогакаи и ади-будд Дхармакаи уже нарушает количественное соответствие Тел и их носителей. Тезис же о том, что Дхармовый мир обладает лишь одним свойством – единственностью[3], следует понимать как

[1] Философия китайского буддизма. СПб., 2007. С. 147.

[2] *Шохин В.К.* Трикайя // Интернет-версия издания: Новая философская энциклопедия: В 4 т. 2-е изд., испр. и допол. М., 2010. Электронный ресурс: http://iph.ras.ru/elib/3068.html.

[3] Трактат о пробуждении веры в Махаяну. С. 93.

указание на существование одного-единственного Тела. Если Дхармовое Тело Будды именуется также Дхармовым Телом всех будд, все будды должны иметь одновременно одно и то же тело. Более того, это и тело всех живых существ: «Этот мир и называют миром живых существ. О Шарипутра, тем не менее этот мир и есть Дхармовое Тело»[1].

О.О. Розенберг объясняет это тенденцией буддизма не ограничиваться фиксацией отдельных личностей как комплексов дхарм или сознаний-сокровищниц, а искать универсальную совокупность истинно-сущих носителей-дхарм, каковая и называется Дхармовым Телом. Через концепт Дхармакаи все единичные индивидуальные субстраты сводятся в единое начало, которое персонифицируется буддой Вайрочаной или буддой Амитабхой (тантрическая персонификация Дхармакаи – будда Ваджрадхара). В результате как объект поклонения или Дхармовое Тело выступает общий трансцендентный субстрат всех единичных существ[2].

Институт тулку позволяет понять онтологические аспекты Трикайи: количественная или нумерическая логика «не работают» в этой форме единства. Кармический и сансарический принципы не распространяются на достигших освобождения, поэтому Авалокитешвара может реализовываться в любом количестве линий реинкарнаций, и внутри этих линий может одновременно бытийствовать любое количество его воплощений. Все они являются нирманакаями Авалокитешвары и в равной мере тождественны ему, но Авалокитешвара не является ни одним из них, оставаясь учеником Будды Гаутамы, бодхисатвой, проявляющемся в 108 обликах. Более того, Авалокитешвара есть персонифицированное сострадание всех Будд, наподобие того как София есть воплощенная (в огненное тело) Мудрость Божия. Здесь мы видим образец характерного для Абсолютных Тел одностороннего тождества, выражаемого формулой «A=B, но B≠A», или, точнее, «A=A, поскольку A≠A».

Церковь как Тело Христово

Понимание христианской церкви как Тела Христова восходит к посланиям апостола Павла, где нет ни одного случая того, чтобы упоминание о Теле Христа имело характер сравнения или

[1] *Сарамати.* Махаянский трактат о том, что в дхармовом мире не существует различий. С. 48.

[2] *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. С. 190.

метафоры. В послании к Ефесянам апостол пишет, что дело созидания Тела Христова заключается во взращивании каждым верующим в себе «мужа совершенного, в меру полного возраста Христова», то есть нужно взращивать в себе «Того, Который есть Христос, из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена» (Ефес. 4, 15–16).

Если следовать логике сравнения, то Церковь, сопоставляемая с Телом Христа, должна иметь своими органами региональные церковные организации, отдельные приходы или храмы. Этот мотив встречается у христианских проповедников в качестве способа подчеркнуть трагедию разделения христианских конфессий: «Разделённость христиан явилась открытой и кровоточащей раной на Теле Христовом»[1]. Но это отнюдь не магистральный путь понимания данной идеи. Членами Церкви – Тела Христова являются люди, ее сыны и дочери. Понимание себя как части одного тела есть важнейшее условие любви к ближнему. «Если нога скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не рука, то неужели она потому не принадлежит к телу? И если ухо скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не глаз, то неужели оно потому не принадлежит к телу? <...>Но теперь членов много, а тело одно. Не может глаз сказать руке: ты мне не надобна; или также голова ногам: вы мне не нужны» (1 Кор 12, 15–16; 20–23).

Образ тела важен для апостола Павла как несущий интуицию предельной близости, сопричастности, невозможности причинения вреда. «Так должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену, любит самого себя. Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь; потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его» (Ефес 5, 28–30). Показательно, что смысловой оттенок ненасилия совершенно чужд буддийскому пониманию Дхармового Тела, притом что ахимса является важнейшим постулатом буддизма и ее необходимость так же обосновывается через идею универсального тождества всего живущего в Атмане.

То, что Тело Христово является Телом всех верных не иносказательно, а буквально, подтверждает таинство Евхаристии. Пресуществленная Плоть Христова материально присутствует на каждой мессе (обедне) и поедается прихожанами. Тело Христово реализуется здесь так же, как и Тело Превращений, – принимает

[1] *Митрополит Иларион (Алфеев)*. Православие. Том 1: Единство Церкви. Тело Христово. Электронный ресурс: http://www.pravoslavie.by/page_book/edinstvo-cerkvi-telo-hristovo

форму, соответствующую потребностям спасаемых, то есть форму хлеба. Причащение дает сопричастность Телу Христа, Тело же дает жизнь своим членам: «"Ядый Мое Тело и пияй Мою Кровь во Мне пребывает и Аз в нем" изрек Господь» (Ин 6, 56); «Как послал Меня живый Отец, и Я живу Отцем, и ядущий Меня жив будет Мною» (Ин 6, 57).

Свойство быть живым

Очевидно, что Абсолютное Тело должно быть живым телом. Тем не менее «все Будды смотрели на любое живое существо как на себя, но не имели свойства быть живым существом»[1]. Исследуя сущность Абсолютного тела, мы подходим к вопросу об источнике его оживленности.

Тела Будды не являются материальными объектами, это Тела Соответствия. Иными словами, это уровни просветленности сознания: так, Дхармакая есть личность просветленного в тот момент, когда он не отличим от Дхармы-Закона. Отсюда следует, что причина оживленности и одушевленности Дхармового Тела неотличима от причины оживленности и одушевленности мириад сознаний, в которых оно разворачивается как космический принцип.

Согласно индийской философии, существо или тело делает живым не биологическая закономерность, а совокупность жизненных энергий, локализованных в разных частях тела. Эти энергии обобщенно называются праной (санскр. prāṇa – дыхание). Но если говорить собственно о причине оживленности тела, то следует говорить не о его пране или витальных функциях, а о причине его возникновения в телесной форме, то есть о причине рождения в колесе сансары. Субъект перерождений в индийской традиции именуется дживой (санскр. jīva, букв. – живое существо), индивидуальной душой. Но джива, согласно буддизму, в существе своем есть Атман, она осознает себя как отдельную, самостоятельную индивидуальность лишь в результате замутненности сознания, сопровождающейся эффектом «примысливания себя». Если джива есть пространственно-временная транспозиция Атмана, а не отдельная, постоянная сущность, следовательно, источник жизни – Атман, описываемый в «Ригведе» как жизненная сила, воплощенная во всех существах. Однако Атман «не локализуем»: если согласно Упанишадам Атман, будучи вечным, неизменным высшим субъектом, есть то, что действительно ре-

[1] Трактат о пробуждении веры в Махаяну. С. 82.

ально в карме, сансаре и мокше, то в системе буддизма с его концепцией анатта или анатмавады нет единства и тождества агента перерождений, есть лишь единство конгломерата дхарм[1].

Как отмечает В.Г. Лысенко, применительно ко всей индийской философии неправомерно утверждение «Атман делает тело живым»; Атман есть источник того единства, которое делает возможным одушевленность и жизнь. Атман – это глубинный внутренний принцип целостности, соединяющий все начала, функции и способности[2]. В данном случае реализуется суперадditивная логика «целое больше частей». Если понимать Атман как «универсального медиума», то есть как принцип связи всех функций и частей организма, он предстает своеобразным аналогом Тела Христова, чья плоть скрепляет мир.

Что касается Тела Церкви, то его жизнь есть живость всех членов ее, всех верующих людей. Эта жизнь исходит из Триединого Бога, проводником же ее является Тело Христа, претерпевшего смерть и воскресшего. Биологический источник жизни так же никакой роли здесь не играет, он противопоставлен источнику жизни духовной: «Итак, братия, мы не должники плоти, чтобы жить по плоти; ибо если живете по плоти, то умрете, а если духом умерщвляете дела плотские, то живы будете» (Рим 8, 12–13). Чтобы приобщиться вечной жизни, нужно приобщиться Телу Христову, в том числе и его смерти: «Ибо, хотя Он и распят в немощи, но жив силою Божиею; и мы также, хотя немощны в Нем, но будем живы с Ним силою Божиею в вас» (2 Кор 13,4). Таким образом, в Теле Церкви противопоставлены два жизненных начала – биологическое и духовное. Исчерпав земной, материальный уровень жизни, христиане ожидают нового уровня жизни вечной в телах нетленных, то есть жизни другого, неорганического порядка.

Парадокс телесности

Применительно к именованию Абсолютного Тела сам выбор термина «тело» вызывает вопрос. И христианство, и буддизм для указания на трансцендентное единство высшего уровня не

[1] *Лысенко В.Г.* Анатмавада, Анаттавада // Философия буддизма: Энциклопедия. М., 2011. С. 100.

[2] *Лысенко В.Г.* Что делает тело живым? Тело и одушевляющий принцип в индийской мысли. Аудиозапись доклада // Международная конференция «"Живое тело" в истории философии». 19–20 мая 2015 г. http://iph.ras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2015/audio/DS240261_19_05.mp3.

нуждаются, казалось бы, в физиологическом и органическом аспекте. Смысл понятия «тело» в этом контексте представляется парадоксальным. Абсолютное Тело настойчиво определяется как не-тело; подчеркивается незначительность, ущербность, несопоставимость физического тела человека в сравнении с Телом Церкви или Закона. Рупакая как прижизненная оболочка Татхагаты не рассматривается в большинстве направлений буддизма как одно из его Тел, доступная же восприятию человеческими органами чувств Нирманакая не является физическим телом – это тело Магически Созданное, Иллюзорное. «Наше физическое тело – лишь временный постоялый двор, и мы не можем быть уверены, что вернемся туда»[1], «Водворяясь в теле, мы устранены от Господа» (2 Кор 5,6), «Плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления» (1 Кор 15, 47–51).

Как будто термин «тело» выбран специально, чтобы подчеркнуть невозможность Абсолюту быть телом; христианское и буддийское учения об Абсолютном Теле разворачиваются в русле модализирующей логики А≠А. Примерами этой логики изобилуют буддийские тексты: «Так Приходящий проповедовал о мирах как о не-мирах. Это и называют мирами»[2]. По аналогии мы можем сказать, что Абсолютное Тело не есть тело, в этом и заключается его телесность.

Однако изъятие из идеи Абсолютного Тела смысла физиологической телесности приводит к утрате его сущностных качеств. Не случайно христиане ожидают тела нетленные: спаситель «уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, которою Он действует и покоряет Себе все» (Флп. 3, 20–21). Физиологическое тело является частью Тела Абсолютного и трамплином к нему. Согласно шестому патриарху Хуэйнэну, нашим физическим телом (рупакаей) мы находим опору в абсолютно чистом теле Закона Будды; нашим физическим телом мы находим опору в абсолютно самодостаточном теле блаженства Будды; нашим физическим телом мы находим опору в преображенном теле Будды мириад изменений[3].

Обладание физическим телом, согласно учению чань, гарантирует человеку возможность достичь Трикайи, и рупакая здесь выполняет роль проводника, медиума. Еще более очевидна роль

[1] Сутра Помоста Шестого Патриарха. С. 393.

[2] Ваджраччхедика Праджня-Парамита сутра // Избранные сутры китайского буддизма. СПб., 2000. С. 49.

[3] Сутра Помоста Шестого Патриарха. С. 393.

Тела Христова как посредника: «...теперь во Христе Иисусе вы, бывшие некогда далеко, стали близки Кровию Христовою. Ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем» (Ефес 2, 13–16). Плоть Христова соединяет Собою и в Себе всех людей, все народы и истины, Она так же соединяет мир горний и дольний.

Абсолютное Тело разворачивается сразу в двух режимах бытия – органическом и духовном, «материальном» и «идеальном», этим и объясняется его обозначение как Тела, а не как, к примеру, Объекта.

Органическая телесность

Физиологический аспект телесности одного из Лиц Бога очень важен для христианского учения. Его невозможно устранить без потери смысла христианства в целом, поскольку вместе с ним редуцируются и человеческая природа Иисуса, и Его крестные страдания, и Жертва, и искупление грехов мира. Существенность органической телесности подтверждается значением святых мощей для христиан. И напротив, буддийская культура, располагающая большим количеством нетленных тел архатов, достигших просветления, не испытывает ярко выраженной потребности поклоняться им, носить при себе, усматривать в них источник благого воздействия и т.п. Роль живого, и потому умирающего Божественного Тела огромна в христианстве и ничтожна в буддизме, с этим связаны христианское требование сохранения целостности тел умерших и запрет на их кремирование.

Различие в понимании телесности демонстрирует представление о жертвенности подвижников двух учений. Бодхисатвы приносят свою жертву, «задерживаясь» в колесе сансары ради помощи другим живущим и для блага всех существ, но пребывают они при этом в Нирманакае и Самбхогакае. Христианские же святые свободно, из любви к людям и миру возлагают на себя тяжелый посмертный крест и пребывают в мире как нетленные мощи[1].

[1] См.: *Карсавин Л.П.* Цит. соч. С. 143.

Мы видим, что водораздел в понимании телесности проложен принципом связи духа и тела. Дух и душа каждого человека в христианском понимании продолжают пребывать в останках тела – эта идея послужила основанием для проекта Николая Фёдорова о воскрешении отцов. То есть связь органических частиц и сознания в христианском космосе неразрывна. Поэтому тот, кто достиг определенной ступени святости, воспринимает чужие страдания как свои собственные: если все, что было личностью, не перестает быть ею, существенно и то, что произошло с ее частицами. Симфоническая личность страдает в телах других существ, частью которых являются элементы ее тела[1], – этот тезис Карсавина на первый взгляд звучит совсем по-буддийски. Казалось бы, в этом вопросе два учения совпадают, ведь и Будда «глядит глазами всех живых существ». Будда является концентрацией сочувствия к страданиям всего живущего. Его вселенское сострадание, объективировавшись, существует как Авалокитешвара – бесконечно реинкарнирующий бодхисатва сострадания, воплощенное сострадание всех Будд.

Но метафизическая причина сострадания в буддизме иная, нежели в христианстве, так же как иную логику имеет здесь принцип тотального присутствия Абсолютного начала. Для буддиста, как и для атеиста, нет ничего ужаснее, чем мысль о теле, которое в виде останков, или распавшись на частицы, продолжает ощущать, страдать и мыслить. Путь освобождения в буддизме лежит через преодоление иллюзии о том, что я – это мое тело; связь сознания с телом, эта кармическая пуповина, рассматривается как результат замутненности сознания. Христианское сострадание берет начало в сопереживании физическим мучениям Христа (что вдохновляет в предельной форме на подвиги мученичества) и затем распространяется на сострадание другим людям как членам одного Тела. Будда же сострадает всему живущему лишь потому, что он сам в прямом смысле и есть все живущее. Это буквальное, нумерическое тождество фиксируется древнейшими ведическими формулами: Tattwamasi («Ты то есмь» или «То ты еси» Chkhand. Up. VI.8.7) и Etadvai Tat («Это – то», Katkha Up., II.I.9).

Идея сострадания открывает глубокое различие в христианском и буддийском принципах совпадения Многого в Одном. Логика тождества духа (души, сознания) и тела в буддизме и христианстве так же различна. Сердцевину этого различия усмотреть не сложно: в буддийском универсуме существует лишь

[1] *Карсавин Л.П.* О личности. С. 142.

один субъект, одно сознание, реализующееся на разных ступенях пробужденности, в христианском же космосе множество душ, каждая из которых уникальна и бессмертна.

Телесность и смертность

Залогом живости любого тела является его смертность и способность страдать. К физическим страданиям в буддизме и христианстве сформировалось диаметрально противоположное отношение: в одной системе они являются признаком непробужденности, в другой – залогом очищения и спасения. Тем не менее постулируется, что и Иисус, и Будда в Нирманакае были доступны страданиям, голоду, болезням, и эта их способность проложила мост от Бога к человеку. Смертность Абсолютного Тела как Трикайи никак не оговаривается в силу бессмысленности этого вопроса. Смертность же Тела Христова имеет ключевое значение. Иисус умер и воскрес во плоти, будучи Богом. Какие последствия это имеет для Абсолютного Тела, то есть церкви Христовой и симфонической личности?

Все члены Тела Церкви так же находятся в состоянии постоянного умирания. Христианин умирает вместе с Христом: «Всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем. Ибо мы живые непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в смертной плоти нашей, так что смерть действует в нас, а жизнь в вас» (2 Кор 4, 10–12).

Таинство крещения есть форма смерти. Крещающийся, становясь частью Тела Христова, умирает вместе с Христом, чтобы воскреснуть в жизнь новую. «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? И так мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения, зная то, что ветхий наш человек распят с Ним» (Рим 6, 3–6). Жизнь во Христе, в Теле Христовом предполагает постоянное умирание, которое есть великий труд.

Процессы этого умирания описаны Л.П. Карсавиным применительно к симфонической личности. Телесность симфонической личности – это ее множественность, духовность же – ее единство. Совершенная личность, будучи ипостасью симфони-

ческой личности, существует как умирающая-воскресающая. Но умереть она должна полностью, до конца саморазъединиться, чтобы, преодолев свою разъединенность, воскреснуть полностью – «сеется тело душевное, восстает тело духовное». Источником ее саморазъединенности является ее пространственность и темпоральность, «рассыпанность» во времени и пространстве. Время и пространство Карсавин определяет как качествования симфонической личности, то есть ее модусы, которые столь же формы ее бытия, сколь и формы созерцания[1]. Здесь мы видим отчетливую параллель буддийской логике тождества. Тела Будды так же есть и формы его бытия, и уровни сознания всех существ, в которых эти тела реализуются, поэтому обобщенно не только Самбхогакаю, но и все три тела Будды можно называть Телами Соответствия. Вторая параллель: индивидуальная личность, подобно дживе, виварте Атмана, есть транспозиция симфонической личности в пространственно-временной мир.

Но кроме пространственно-временных аспектов, составляющие Тело Церкви личности обречены постоянно отчуждать от себя свое содержание (идеи, принципы, психологическую инерцию и т.п.). Содержание личности – всегда ее мертвенное, полуотмершее «я»[2]. Несовершенная личность не может распасться полностью, проложить внутреннюю дистанцию, и умирание у нее не доходит до смерти, а воскресение невозможно, так как не все в ней умерло. Поскольку симфоническая личность воспроизводит цикл смерти и воскресения Христа, ее несовершенным личностям грозит умирание, которое никогда не заканчивается, и воскресение, которого хватает только на то, чтобы умирание продолжалось[3].

В каждой личности живет страх и неготовность дать умереть в себе тому содержанию, которое обречено на смерть. Христианские мученики являются как бы символами такого бесстрашия, открытые смерти вплоть до физической гибели. Нужно принять то, что отъединилось от личности и уже не распознается ею как часть ее, как бы срастись со своей личной мумией. Иначе личность ждет эмпирическая смерть, не прерывающая личного существования, но только создающая в нем «надрыв», несовершенный предел внутри дурной бесконечности умирания.

Описанные процессы происходят беспрестанно в каждой отдельной личности, которая являет собой целое симфоническое

[1] *Карсавин Л.П.* О личности. С. 12.
[2] Там же. С. 89.
[3] Там же. С. 69.

тело мира. Абсолютное Тело Христово находится в постоянном процессе умирания-разложения и воскресения-воссоединения. Таким образом, тело симфонической личности существует в двух формах: как тело смерти – тело душевное, и тело бессмертия – тело духовное. Смерть является средоточием телесности Тела Христова и симфонической личности. Весь христианский космос сосредоточен в вопросе апостола Павла: «Кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим 7, 24).

Недвойственность и голоморфность онтологии Абсолютного Тела

Принципы осуществления Абсолютного Тела парадоксальны: его жизнь не фундирована биологическими или органическими законами, но при этом Абсолютное Тело им подвластно. Жизнь и смерть, пространственность и темпоральность, единство и множественность, единичность и единственность, распад и соединение, тождество и различие – все эти моменты Абсолютных Тел имеют собственную логику. Свет на эту логику проливает связь двух измерений, в которых реализуются Абсолютные Тела; применительно к христианству их уместно назвать измерениями духа и материи, применительно к буддизму – измерениями сознания и того, что ему противопоставлено.

Классические сутры буддизма говорят, что изначально материя и сознание недвойственны. Поскольку материя по своей природе тождественна премудрости, телесная форма, разделенная на отдельные чувственно воспринимаемые формы, и называется Телом Учения[1]. Позиция христианства близка буддийской: если мир есть творение единого Бога, он должен быть недвойственен, следовательно, нет духов, которые в каком-то отношении не были бы людьми, животными, вещами[2].

Трактовать Божественную сущность именно как Тело позволяет этот ключевой момент учения об Абсолютных Телах – положение о том, что материя и дух суть одно̄ и то же. Буддизм прямо постулирует тождество материи и Дхармы, из чего выводится бесконечность разнообразия телесных воспринимаемых форм последней, к которым относятся и Отраженные Тела, и Тела Воздаяния, и все дьхяни- и ади-будды, и наконец весь Уни-

[1] Трактат о пробуждении веры в Махаяну. С. 85.
[2] *Карсавин Л.П.* О личности. С. 156.

версум. Логику этого тождества отчасти проясняет тот факт, что в буддийской онтологии под материей понимается реальность в модусе ее воспринятости. Как мы отмечали выше, материя не мыслится здесь как существующая сама по себе, о ней говорится только как о результате деятельности индрий и скандх, без разделения на субъекта и объект восприятия.

Каким образом Закон, Принцип и Учение могут реализовываться телесно и каковы признаки такой абсолютной телесности – эти вопросы не являлись проблемой или предметом анализа для махаянских мудрецов. Закономерно предположить, что телесность Дхармового Тела (санск. *kaya*, тиб. *sku*) следует понимать именно как его воспринимаемость, как модус доступности восприятию. Будда обладает Телами Нирманакаи и Самбхогакаи только «с этой стороны» сознания. «По эту сторону» сознания, скандхи которого не опустошены, реальность является как многочисленные тела, а «по другую его сторону», где истинная природа бытия тождественна сознанию с пустыми скандхами, реальность является как нерасчленимое Дхармовое Тело. Границу этой двусторонней реальности образует расчленяющее сознание, создающее «лицевую сторону» бытия. С этой лицевой стороны сущее реализуется не только как множественность, но и как телесность: санскритское понятие кайя, напомним, указывает на протяженность, обладающую совокупностью признаков. Подобного рода «двустороннюю» организацию мы обозначаем как голоморфную. Голоморфность объясняет не только феномен телесности Дхармового Тела, но и множество других вопросов, например, каким образом равностная и лишенная свойств истинная реальность наделена всеми видами благих качеств[1].

Голоморфна и симфоническая личность, но ее стороны-измерения образованы уже не границей различия и тождества, а границей телесного и духовного: «Словом “дух” и производными от него мы обозначаем *духовно-телесное* существо, т.е. личность, поскольку мы опознаем его “изнутри”, в порядке самознания и самосознания. Телом, телесною, телесностью мы называем ту же самую духовно-телесную личность в порядке знания, т.е. – поскольку мы противопоставляем ее себе извне, из внешнего мира (т.е. из симфонической личности) и в качестве внешнего мира или его “части”»[2]. Таким образом, личности, составляющие симфоническую личность, наблюдаются «изнутри» них как дух, «снаружи» же как тело.

[1] Трактат о пробуждении веры в Махаяну. С. 80.
[2] *Карсавин Л.П.* О личности. С. 157.

Здесь становится заметным важный принцип, фундирующий онтологии универсального тождества, основанные на принципе «Все во Всем»: реальность устроена в них голоморфно, то есть имеет две стороны – «наружную» и «изнаночную». Реальность разворачивается в двух этих измерениях как два совершенно различных универсума. Эти принципиально отличающиеся порядки бытия не просто сообщаются, но обратимы друг в друга, имеют «точки перехода» как условия транспозиции одной реальности в другую, в конечном счете они тождественны. Этот онтологический принцип отражает термин адвайта-веданты «виварта» (букв. перевертывание). Виварта Брахмана является пространственно-временным миром (Śaṁkara, Bhāṣya on the Vedānta Sūtras, II.1.28)[1]. Чувственно воспринимаемый мир нужно понимать как перевернутый Брахман, в котором все составляющие поменялись местами, все встало с ног на голову. Но при этом пространственно-временной мир – точное зеркальное отражение Брахмана, его копия в инверсии. Осью обращения является, как уже ясно из предыдущего изложения, различающее сознание.

Логика тождества Абсолютных Тел

В завершение нашего исследования обратимся к его главному вопросу – как множество объектов могут быть одним объектом? Как мы убедились, пространственная и временная разъединенность и совпадение материальной и нематериальной природ не являются препятствием для единства и единственности Абсолютных Тел.

Но по-прежнему не ясен принцип пребывания Дхармового Тела во всех живых существах, притом что само оно не только не множественно, но и не является живым и существом. Не менее проблематична логика общей телесности индивидуальных тел в Теле Церкви, являющейся одновременно Телом Христа.

Исходные идеи христианства и буддизма близки: все люди, что существуют в этом мире, внутри своей природы содержат Три Тела Будды[2]; все верные есть члены Тела Христова, его Плоть. Различие здесь только в принципе включения: если телесно-духовные христиане являются частями (членами) Тела

[1] Цит. по: *Радхакришнан С.* Индийская философия. М., 2008. С. 852.

[2] Сутра Помоста Шестого Патриарха. С. 394.

Христова, то тела Будды свернуты «внутри» сознания человека. Если перевести онтологию Абсолютного Тела в рамки дискурса части и целого, становится заметна уникальность этих целостностей. Во-первых, затруднительно определить, что здесь является частью, а что – целым. Всякий момент симфонической, как и индивидуальной личности, – это и есть она сама, всеединая личность Логоса – предельное существо тварного личного бытия. Природа Будды так же неотличима от природы каждого живого существа и пребывает в его сознании в виде трех тел, идентификация с которыми происходит по мере роста просветленности.

Таким образом, организацию Абсолютного тела следует определить как основанную на принципе «часть равна целому». Целостность такого типа не функциональна и не структурна, она состоит не из частей, а из модусов, то есть из форм реализации ее же самой. Каждый модус такого целого не просто организован так же, как все целое, он свертывает в себе целое и способен дополнять себя до целого. К примеру: «...личность не была бы образом и подобием Божьим, если бы она не вмещала в себя бесконечного содержания. Ничто частичное не могло бы вместить в себя этого бесконечного содержания, личность может это потому, что она не есть часть»[1]. Эта логика целого, характерная для философии всеединства, делает понятным известное утверждение Н. Бердяева «не личность есть часть общества, а общество есть часть личности, одно из ее качественных содержаний на путях ее реализации»[2]. Согласно этой логике, личность является частью Тела Церкви, но и Тело Христово есть часть личности, хотя лучше применительно к этому принципу целостности вообще отказаться от термина «часть».

Однако формула «часть = целому» предполагает так же, что «целое ≠ части», тождество модусов их сущности, в отличие от математического тождества, не симметрично. Всякое целое здесь больше себя самого, А одновременно = А и более, чем A^3, в итоге парадоксальное тождество абсолютных тел таково: А=А потому, что А≠А. К примеру, «когда Юн-цзя говорит, что в его "природу проникает всех Будд различных тело Дхармы", он прав, поскольку его природа никоим образом не отличает-

[1] *Бердяевъ Н.* Я и міръ объектов. Опыт философіи одиночества и общенія. Р., 1934. С. 160.

[2] Там же. С. 166.

[3] *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Т. 2. М., 1990. С. 147–148.

ся от природы всех Будд. Однако если бы вы хотели сказать: "Я идентичен дхармовому телу всех Будд", или: "Все дхармовые тела всех Будд – во мне", вы бы ошиблись. Говорить, что вы никогда не отделяетесь от дхармового тела всех Будд, правильно, но вы не можете заявлять, что вы – это тело Дхармы всех Будд»[1].

Какова же формула тождества всего универсума и всех сознаний Дхармовому Телу? Какова логика тождества всех личностей Телу Церкви?

Трикайя не является разными частями чего-либо или разными объектами. Это не пространственное явление, хотя Единое Сознание и называют Вместилищем Дхармового Тела. Проблематичен также вопрос о ее объективности; трикайя – это уровни сознания. На уровне Нирманакаи сознание ведомо индриями и скандхами, находится в плену различения, осознания, восприятия, страдания. На уровне Самбхогакаи глубокое сознание наслаждается накоплением всех видов благих деяний, но еще не свободно от различения. Дхармакая – это субстанция сознания, отделенная от различающей мысли[2]. «Дхармовое Тело Так Приходящего – это только другое имя для собственной природы загрязненного объектами чувственного восприятия и аффектами изначально чистого и незапятнанного сознания»[3]. Трикайю следует понимать как формы самосознания, высшая из которых тождественна космосу, формы, являющиеся одновременно модусами открытости подлинной реальности. Если же рассматривать Трикайю не изнутри сознания, а снаружи – она есть Тела Соответствия, то есть формы «адаптации» Абсолюта к возможностям сообщающимся с ним существ.

Логика развертывания трех тел Будды смыкается с логикой развертывания Троицы в еретических учениях. Так, еретики III в. н.э. монархиане-модалисты, которых также называли савеллианами по имени идеолога течения Савеллия Птолемаидского, провозглашали абсолютную тождественность Бога. Они

[1] *Шэн-янь.* Поэзия просветления. Поэмы древних чаньских мастеров / Пер. с англ., общ.ред. П.Л. Гроховского. СПб.: Дхарма центр, 2000. http://ki-moscow.narod.ru/litra/zen/sheng-yen/sheng-yen_27.htm

[2] Трактат о пробуждении веры в Махаяну. С. 53.

[3] *Сарамати.* Махаянский трактат о том, что в дхармовом мире не существует различий // *Торчинов Е.А.* Переводы текстов китайского буддизма. Статьи. Электронный ресурс: http://www.turyatita.narod.ru/books.html#_Toc351145961. С. 48.

отрицали какую-либо производность Лиц друг из друга и понимали Сына как Отца в буквальном смысле: то божество, что в Ветхом Завете явилось как Отец, в Новом Завете явилось как Сын, и продолжает являться как Дух[1]. Бог модалистов характеризуется как единство не трех лиц, но трех энергий или модусов (тропосов). Ипостаси же они трактовали как способы явленности Бога или формы обнаружения его в мире, имеющие действительное значение только по отношению к миру и только на определенное время[2].

Иными словами, Божественные Лица в понимании модалистов – это формы адаптации Бога к условиям явленности. До грехопадения он являл себя жителям райского сада как Бог Отец и был доступен их восприятию. После грехопадения потребовались пророки и, так как «страшно узреть Бога живаго», для смертных Он открылся в Лице Христа, вочеловечившегося Слова. Наконец, после второго пришествия, когда не будет необходимости в творении и в общении с материальными оболочками людей, Он окончательно явится как Дух Святой. Казалось бы, этой доктрине нельзя отказать в последовательности, более того, савеллиане не разрушают единство и единственность Бога, объявляя его ипостаси своего рода «формами адаптации» к им же созданной реальности. По сути, модусы савеллиан – это та же Трикайя, но разворачивающаяся в христианском космосе.

Подобный взгляд на единство Божественных Лиц не исчез, он характерен для так называемой «Поместной церкви», признанной сектой. Тело Христово – главный концепт этого движения. Этому Телу свойственен постоянный рост, созидание, органические функции и общение. Все люди – это преумножение и воспроизведение Христа, его распространение и преувеличение, организм Триединого Бога. Абсолютно все верующие рассматриваются Богом как один человек, как совокупный расширенный Христос[3].

Представители Поместной церкви – также еретики, и считаются таковыми отнюдь не за крайний натурализм в трактов-

---

[1] *Епископ Сильвестр Малеванский.* Опыт православного догматического богословия. Т. 2. Киев, 1885. С. 331–332.

[2] Monarchians // Catholic Encyclopedia. V.1–15. Robert Appleton Company. N.Y., 1907–1912.http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=8086

[3] *Ли У.* Органическое созидание церкви как Тела Христова, чтобы ей быть организмом приготовленного и раздающего себя триединого Бога: Пер с англ. М., 1993. С. 22, 29.

ке Тела Церкви, а за то, что рассматривают три лица Троицы как три последовательных этапа в процессе осуществления домостроительства Божия. Идеолог поместной церкви Уитнесс Ли толкует Троицу как формы Самбхогакаи: Отец, Сын и Дух – не три Бога, но три стадии одного Бога, для нашего обладания и наслаждения им[1]. Так между тремя телами Будды и еретическим толкованием Троицы обнаруживаются неожиданные соответствия.

Итак, три тела Будды – это уровни восприятия (самовосприятия) Абсолютного начала. Д.Т. Судзуки называет Трикайю Телами Преображения (ср. с христианским Преображением Господним) или Телами Воплощения, частью плана Будды по спасению мира[2]. Но три тела это также степени телесности – от рупакаи к телу превращений, затем к различению совершенств в Самбхогакае и наконец к неразличению объекта и субъекта в Дхармакае. Тела Будды неотличимы от каждой отдельной личности: «...очищенное Тело Закона – и есть твоя изначальная природа, целиком реализованное Тело (Самбхогакая) – и есть твоя мудрость, а пребывающее в бесконечных трансформациях Тело метаморфоз – это твои поступки»[3].

Одновременно три тела есть формы просветленности одного и того же Единого Сознания в его множественности, а также его модусы, оформляемые относительно того измерения реальности, в котором оно разворачивается.

Чем же являются три тела симфонической личности? Внешнее симфоническое тело мира аналогично Дхармовому телу, это тождество всех живущих личностей на уровне их осознания друг другом, «неразличающее сознание». Как все нама-рупы являются формой реализации одного сознания, так же и все духовно-телесные личности есть индивидуация одной и той же высшей личности.

Дальнейшая логика реализации Абсолютных Тел оказывается различной. Самбхогакая и Нирманакая суть степени очищения сознания, ментальные экраны, на которых отображается Тело Закона, или измерения, в которых оно приобретает очертания. Все эти модуляции происходят лишь на уровне Единого Сознания, по ту сторону физического и органическо-

[1] *Ли У.* О триедином Боге – Отце, Сыне и Духе: Пер. с англ. М., 1992. С. 27.

[2] *Судзуки Д.Т.* Ланкаватара-сутра. Предисловие переводчика (1931). Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.daolao.ru/Lankavatara/lanka_full/lanka00.htm.

[3] Сутра Помоста Шестого Патриарха. С. 409.

го измерений действительности. В христианском универсуме собственно-индивидуальное и биологическое тела личности, напротив, являются ступенями индивидуации и конкретизации симфонического тела, его «сгущениями» в пространственно-временном и органическом измерениях. Они возникают по закону превращения Сущего в Бытие. Но возникновение этих тел также подчинено закону противостояния Единого и Многого. Их сгущения есть формы разъединенности, отпадения, обреченные на распад, гибель и разложение ради единства общего симфонического тела. Собственно-индивидуальное и биологическое тела – подверженные делению формы ущербности и этапы самопреодоления на пути к соединению с универсальной личностью. От этих тел неотъемлема органичность и физиологичность.

Казалось бы, тела симфонической личности так же, как и тела Будды, представляют собой формы приближения к совершенному Тождеству вплоть до растворения в нем. Но дистанция между смыслом и логикой развертывания этих тел огромна – это дистанция между сознанием и личностью. Поэтому тело симфонической личности остается «по эту сторону» индивидуальности, конкретности и физиологичности, Трикайя же для этих категорий недосягаема.

Литература

Бердяевъ Н. Я и міръ объектов. Опыт философіи одиночества и общенія. Paris: YMCA Press, 1934.

Ваджраччхедика Праджня-Парамита сутра // Избранные сутры китайского буддизма / Пер. Д.В. Поповцева, К.Ю. Солонина, Е.А. Торчинова. СПб.: Наука, 2000.

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме. М: Ладомир, 2001.

Епископ Сильвестр Малеванский. Опыт православного догматического богословия. Т. 2. Киев: Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1885.

Карсавин Л.П. О личности // *Карсавин Л.П.* Религиозно-философские сочинения. Т. 1 / Сост. и вступ. статья С. С. Хоружего. М.: Ренессанс, 1992.

Ланкаватара сутра. Гл. 3. V, 142 / Пер. и прим. YuKan (2006–2008). Электронный ресурс. http://www.daolao.ru/Lankavatara/lanka_full/lanka03.htm

Ли У. О триедином Боге – Отце, Сыне и Духе: Пер. с англ. М., 1992.

Ли У. Органическое созидание церкви как Тела Христова, чтобы ей быть организмом приготовленного и раздающего себя триединого Бога: Пер. с англ. М.: Живой поток, 1993.

Лысенко В.Г. Анатмавада, Анаттавада // Философия буддизма: Энциклопедия / Ин-т философии РАН. Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2011.

Лысенко В.Г. Что делает тело живым? Тело и одушевляющий принцип в индийской мысли. Аудиозапись доклада // Международная конференция «"Живое тело" в истории философии». 19–20 мая 2015 г. http://iph.ras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2015/audio/DS240261_19_05.mp3.

Маслов А.А. Встреча с мудростью, или Поклоны глупца // Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае. М.: Издательство Духовной Литературы «Сфера», 2000.

Митрополит Иларион (Алфеев). Православие. Том 1: Единство Церкви. Тело Христово. Электронный ресурс: http://www.pravoslavie.by/page_book/edinstvo-cerkvi-telo-hristovo

Мялль Л.Э. Ади-Будда // Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 25.

Пилкингтон Б. Философия троллей. Мудрость тысячелетий / Пер. с англ. Д. Ускова. Худ. Б. Пилкингтон. М.: РИПОЛ классик, 2013.

Популярный словарь по буддизму и близким к нему учениям / Авт.-сост.: Голуб Л.Ю., Другова О.Ю., Голуб П.Ю. http://ariom.ru/wiki/Kajjja#slovar_golubdrugovagolub

Радхакришнан С. Индийская философия. М.: Академический проект; Альма Матер, 2008.

Розенберг О.О. Труды по буддизму. АН СССР. Ин-т востоковедения. М.: Наука, 1991.

Сарамати. Махаянский трактат о том, что в дхармовом мире не существует различий // *Торчинов Е.А.* Переводы текстов китайского буддизма. Статьи. Электронный ресурс: http://www.turyatita.narod.ru/books.html#_Toc351145961.

Святитель Иоанн Шанхайский. Церковь – Тело Христово. Электронный ресурс. Режим доступа http://rpczmoskva.org.ru/propovedi/svyatitel-ioann-shanxajskij-cerkov-telo-xristovo.html.

Соловьёв В. Собрание сочинений. Т. 1. (1873–1880) / Под. ред. и с прим. С.Л. Соловьёва, Э.Л. Радлова. Издание второе. СПб.: Просвещение, 1911.

Судзуки Д.Т. Ланкаватара-сутра. Предисловие переводчика (1931). Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.daolao.ru/Lankavatara/lanka_full/lanka00.htm.

Сутра Помоста Шестого Патриарха // Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае / Сост., пер., иссл. и комм. А.А. Маслова. М.: Издательство Духовной Литературы «Сфера», 2000. С. 396.

Торчинов Е.А. Буддизм: Карманный словарь. СПб.: Амфора, 2002.

Торчинов Е.А. Переводы текстов китайского буддизма. Статьи. Электронный ресурс: http://www.turyatita.narod.ru/books.html#_Toc351145961. С. 125–126.

Трактат о пробуждении веры в Махаяну / Пер. Е.А. Торчинова // Философия китайского буддизма. СПб.: Азбука-классика, 2007.

Философия китайского буддизма. СПб.: Азбука-классика, 2007

Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Т. 2. М.: Правда, 1990.

Шохин В.К. Трикайя // Интернет-версия издания: Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Стёпин. 2-е изд., испр. и допол. М.: Мысль, 2010. Электронный ресурс: http://iph.ras.ru/elib/3068.html.

Шэн-янь. Поэзия просветления. Поэмы древних чаньских мастеров / Пер. с англ., общ. ред. П.Л. Гроховского. СПб.: Дхарма центр, 2000. http://ki-moscow.narod.ru/litra/zen/sheng-yen/sheng-yen_27.htm

Monarchians // Catholic Encyclopedia. V.1–15. Robert Appleton Company. N.Y., 1907–1912.http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=8086

Suzuki D. T. Studies in the Lankavatara Sutra, Munshiram Manoharlal Publishers. New Delhi, 1998 (1st ed. 1930).

А.А. Чикин

«Тело», «плоть» или иное? К археологии слова

Исследуя проблему телесности в феноменологии, мы имеем дело с фактом непонятности некоторых терминов для русского и любого другого не-немецкого, сталкиваемся с тем, что на интерпретацию Гуссерля, предложенную Мерло-Понти, влияет языковой барьер и для француза мысли получат другие акценты, а на нашу интерпретацию Гуссерля уже влияет французская традиция концептуализации «живого тела» как «тела-плоти». Философия Мерло-Понти содержит идеи к археологии слова, которые могли бы помочь распутать это языковое хитросплетение. Не в последнюю очередь эти идеи проявляются в том, как он говорит о «живом теле», в поздней философии даже предлагая вариант chair – плоть. Еще в «Феноменологии восприятия» он пишет: «...языки... суть хранилище и отложение актов речи, в которых несформулированный смысл находит возможность передать себя вовне, но также приобретает существование для себя и по-настоящему творится как смысл»[1]. Гуссерль, как его читает и комментирует Деррида, раскрывает идеальные объекты как традиционные и говорит о возможности реактивации изначального смысла, покрытого седиментацией исторических смыслов, но не находящегося в «topos ouranios» и нисходящего вниз, а просто выделяющегося своей необычностью, новизной (Erstmaligkeit) и характером неопределенности[2]. Вводя в философский обиход Leib или chair, феноменология хотела отказаться от традиционного языка «телесности». Мы же до сих пор привязаны к нему.

Говоря о телесности у Гуссерля, мы не можем обойтись без немецкого Leib, которое примерно может быть переведено на русский язык как «живое тело». Однако Гуссерлю оказывается не под силу «оживить» тело, то есть показать Leib как постепенно

[1] *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 254.

[2] *Derrida J.* Introduction to «The Origin of Geometry». Lincoln; London, 1989. P. 48.

конституируемый объект нашего восприятия. Проект его второй книги «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» наталкивается на этот феномен как на «удивительно несовершенно конституированную вещь» («ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding»)[1]. Ему остается лишь констатировать парадоксальность «живого тела» как места локализации восприятий[2], точки перехода между природой и духом[3], физико-эстезиологического единства[4], нулевой точки ориентирования[5].

Показательны трудности французских философов, пытавшихся выразить подмеченное немецким Leib через «собственное тело», «субъективное тело», «действующее тело» и позже «плоть»[6]. С другой стороны, Гуссерль, как показывает изучение наследия, кажется, был в замешательстве с выбором термина: сложно разобраться, что же в его работах это слово означает[7]. Поэтому нельзя говорить, что немецкий язык обладает здесь таким уж большим преимуществом. Но имеем ли мы вообще право говорить здесь о «теле» или «плоти», способных бросить нас в область старых дуализмов? Эти слова обладают такой нагруженностью, что очень сложно разглядеть за всеми наслоениями смыслов загадочность того феномена, к которому они отсылают. Каким-либо образом словесно обозначить тело – не спасительное решение. Ниже мы будем говорить об этимологических поисках и поймём, что в них мы приходим к пересечению различных прочих понятий, находящихся в постоянном изменении и наложении друг на друга. Возможно, ни один язык не будет обладать преимуществом и все они должны быть привлечены к делу выражения «живого тела».

Задумываясь о теме живого тела, мы невольно представляем, что она связана с лингвистической проблемой отношения

---

[1] *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Den Haag, 1952. S. 159.

[2] Ibid. S. 151.

[3] Ibid. S. 286.

[4] Ibid. S. 155.

[5] Ibid. S. 158.

[6] См.: *Waldenfels B.* Das leibliche Selbst. Frankfurt am Main: Surkamp, 2000. S. 15f; *Depraz N.* La traduction de *Leib:* une crux phaenomenologica // Études phénoménologiques. 1997. No. 26. P. 91–109, а также статью последней в: *Cassin B. (dir.)* Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles. P., 2004. P. 705–710.

[7] См.: *Meyer-Drawe K.* Der Leib – «ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding» // *Jamme C., Pöggeler O.* (Hgs.) Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls. Frankfurt am Main, 1989. S. 291–306.

концепции, значения к действительному его воплощению. Вильгельм фон Гумбольдт говорил о языке как характеризующем и создающем мышление, благодаря чему оно в случае каждого конкретного языка особым образом проникает в суть вещей, и о форме языка как зеркале народного миросозерцания; Сепир и Уорф предложили гипотезу лингвистической относительности, согласно которой структура языка определяет образ познания мира; польская лингвистка Анна Вежбицкая, с одной стороны, делает попытки построения естественного семантического метаязыка (ставя перед собой задачу в духе алфавита человеческих мыслей Лейбница) и с другой – говорит о возможности понимания культур путем анализа их «ключевых слов»[1]. Как можно открыть другую картину, если используемые нами и чужие термины будут, как говорит Деррида, инфицировать наш язык и ту картину, которую мы пытаемся построить с его помощью? И в целом, как из состояния нахождения в одном языковом мире перейти в мир универсального языка, если он вообще существует? Но в феноменологии невозможно, чтобы какая-то универсальная концепция находила себе своеобразное выражение в разных языках, как не может феноменология говорить о воплощении некоего универсального сознания в разных телах. И обратно: проблема живого тела – это не проблема воплощения, и феноменология будет иначе вести речь о выражении смысла.

Мерло-Понти, который вслед за Максом Шелером рассматривает выражение как то, в чем еще не различена «внутренняя», «психическая», и «внешняя», «физическая» сторона, также выступает против интеллектуализма в представлении языка как оболочки мысли и ассоцианизма как представления о связи мышления об объекте с «созвездием»[2] уже виденных его образов, обозначенных словом. Поэтому мы не можем отнести Мерло-Понти к представленному ряду мыслителей, и иначе чем через лингвистический релятивизм должны понять его слова: «Преобладание гласных в одном языке, согласных в другом, словосочетания и синтаксис воспроизводят, должно быть, не произвольные конвенции для выражения одной и той же мысли, но

[1] Помимо слов, указывающих на лакуны в области объектов культуры, она обращает внимание на слова с культурноспецифическими значениями и утверждает, что последние, несомненно, отражают и формируют образ мысли определенного общества. см.: *Wierzbicka A.* Understanding Cultures through their Key Words. N.Y., 1997. P. 5.

[2] *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. С. 39.

различные способы, какими тело славит мир и в конечном счете живет им»[1]. Наша археология должна подбирать слова так, чтобы воссоздать ситуацию, когда эти слова будут у нас «на языке», вызвать неполноту мысли.

Как лингвистика Соссюра, философия Мерло-Понти различает речь и язык. Но определяя речь как эмоциональную, близкую к жесту компоненту, философ подчеркивает, что мы можем разбираться в чужих языках и мирах, но единственный мир, который может быть нам полностью доступен, это тот мир, который мы усвоили «естественным» образом, через конкретное. Именно через конкретное и можно достигнуть универсальности. Понять, что «тело славит мир», можно принятием терминов эмоционально воспринятого языка. Мерло-Понти говорит: «Если и существует какая-то универсальная мысль, то ее можно достичь, повторив усилие по выражению и сообщению в том виде, в каком оно было опробовано каким-то языком, переняв все двусмысленности, все смысловые сдвиги, из которых соткана его языковая традиция и которые как раз и служат мерой ее выразительной силы»[2]. Нельзя при этом думать, что чистота универсальной мысли выражается в определенном логосе. Чистота нашего понимания требует смелости быть собой, находить собственный взгляд и не чураться их, потому что в конечном счете я буду бесконечно приближаться к пониманию другой культуры, а моя культура обязательно доверится и раскроется мне. Но произойдет это через речь, которая приблизит меня к тем спонтанным различениям, которые происходят в моем живом теле.

«Живое тело». Для современного человека, в силу развития биологического знания, это словосочетание не выглядит оксюмороном. С одной стороны, он привык к естественно-историческому различению живой и неживой природы, таким противопоставлениям, как организм и организация, организм и механизм. Живое тело – это, разумеется, тело человека, животного, растения, – организма в целом, живое тело – тело не мертвое, не труп, тело, не сконструированное инженером и не абстрагированное физиком. Но когда-то магистральной линией осознания телесности было причисление ее к членимому, множественному, изменчивому и преходящему – всему тому, что противоположно потустороннему и бессмертному, то есть живому.

Греки называли тело σῶμα. В диалоге «Кратил» Платон ставит вопрос существования правильного, т.е. определен-

[1] *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. С. 244.
[2] Там же.

ного от природы, имени и говорит, что восстановление того имени, которое соответствует идее, позволит определить его род, причину порождения. Привилегированное положение в решении этого вопроса занимает ψυχή, душа, потому что она – дыхание, и как слово, и как то, что оживляет тело, она, можно сказать, сама себе знак, потому что демонстрирует сама себя, и по той же причине не есть знак. Она – действие. Тело помогает действию. Согласно орфическо-пифагорейской традиции, на которую ссылается Платон, тело – это хранилище или спасилище, которое является одновременно оплотом души в жизни, спасает (σῴζω) ее, и ее темницей до смерти, что выражает дуализм истинной и притворной природы, развитый Платоном позже, например, в мифе о пещере: тени на ее стенах являются только знаками истинной жизни. По словам Платона, с одной стороны, тело помогает «обозначать то, что ей нужно выразить», с другой, – подобно «могильной плите, скрывающей душу»[1]. Тело – это знак, и как знак на могиле оно погребает под собой душу, когда ее воля выражена; поэтому в седьмом письме Платон говорит: «...всякий имеющий разум, не всегда осмелится выразить словами то, что явилось плодом его размышления»[2]. Такое понимание тела предполагает выход из собственного тела, отстранение от своей жизненной ситуации, то, что Ганс Блюменберг описывает как «кораблекрушение со зрителем»[3] и считает «исходным философским опытом»[4].

В своем толковании слова σῶμα Платон примыкает к древней италийской религиозной философии, что может служить прекрасным примером для той критики этимологии, которую развернул Деррида. Говоря о единстве природы, пользуясь идеей души самоявленной, причем неразрывно с телом, первым ее знаком, Платон как религиозное убеждение в правильности слова Другого протаскивает в свою филосо-

[1] *Платон.* Кратил. 400с. // *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 634.

[2] *Платон.* Письма, VII // Там же. Т. 3. Ч. 2. М., 1990 С. 494.

[3] Спасшийся в кораблекрушении не может быть зрителем своего кораблекрушения в момент кораблекрушения (ему мешает в этом его тело), но должен быть этим зрителем, потому что иначе не может быть спасшимся. Эту ситуацию можно связать со словами Мерло-Понти: «...свое тело я сам не наблюдаю: чтобы этого достичь, мне потребовалось бы второе тело, которое само не было бы доступно наблюдению». См.: *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. С. 129.

[4] *Blumenberg H.* Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher. Frankfurt, 1979. S. 15.

фию орфический дуализм рождения и перерождения. Слово вообще и тело в частности для Платона также оказывается помогающим душе и отравляющим ее (как небезызвестный φάρμακον, разобранный Деррида в одной из статей для журнала «Tel Quel»[1]). Платоновская этимология не видит или скрывает, что родство знаков может не вести к истинному знаку (равному тому, что он обозначает, как в ψυχή обозначается дыхание) и выбрано случайным с точки зрения языка образом.

Вопрос этимологии остро встал для французских интеллектуалов после Второй мировой войны, в связи с критикой употребления немецкого языка, немецких терминов. Это коснулось самого Деррида, который предлагал толковать Tel Quel как сочетание греческого telos и немецкого Quelle, это коснулось и других. Не знаю, была ли подобная критика в адрес Мерло-Понти, но могу предположить, что да, поскольку он в своих работах обильно цитирует немецких авторов, пользуется немецкой философией для критики французской интеллектуалистической традиции. Многие французские мыслители, например Ален Бадью или Морис Бланшо, опираясь на статью Жана Полана «Ален, или Доказательство этимологией», критиковали как чуждую Франции традицию этимологизирования, олицетворение которой видели в Хайдеггере. Полан сомневался в способности этимологии, восстанавливая гипотетическое изначальное значение, обосновывать нынешнее, ввиду того, что сами слова, которые она для этого использует, должны, если исходить из ее собственных предпосылок, обладать историей[2]. Деррида полностью с этим согласен, но видит в этимологии возможность показать, что если нет никакой правильности слова, то нет никакой соперничающей, чужой, якобы притворной, но претендующей на всеобщность, тотализирующей религиозной традиции. Эти традиции можно найти в любом языке.

Поразительно, но греки, похоже, были в том же замешательстве, что и Гуссерль перед «ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding». Тело было загадочным для греков – родителей нашей образованности. Обратив взгляд на их философию, мы найдем уже несколько точек зрения на то, что есть тело (и есть ли оно), увидим, что греческое σῶμα употребляется философа-

[1] *Derrida J.* La Pharmacie de Platon // TelQuel 32:3–48, 1968.

[2] См. *Paulhan J.* Alain, ou la preuve par l'étymologie // *Paulhan J.* OEuvres complètes. P., 1966–1970. III. P. 261–303.

ми в различных значениях, а иногда, там где речь идет о теле, не употребляется вовсе[1]. В диалоге «Софист» Платон описывает «гигантомахию» двух позиций в споре о бытии, одна из которых основана на бытии тел, которые мы ощущаем осязанием, а вторая – считает это бытие становящимся, а потому мнимым и утверждает существование бестелесного, а именно идей, в качестве бытия истинного[2]. Как Ян Паточка описывает эту ситуацию, с одной стороны, всё – «мозаика, сложенная из душевных и телесных атомов», тогда тело и мир едины, и дело души, например, язык, воспринимается, потому что телесно. С другой стороны, «только на основе речи я могу договориться с другими и собой»[3], поэтому истинна организация тел в мире согласно разумному принципу, его управляемость личностным замыслом, возможность представления всего. Аристотель, согласно Паточке, при этом пытается найти средний путь. Он обращает внимание на феномен жизни и потому предлагает εἶδος как «то, что живет в природе», ψυχή как «совокупность жизненных функций» и λόγος как извлекаемый из действия «строй, который сам не исполнен»[4]. Главным для Аристотеля является наблюдаемое живое тело и выражаемое словом действие, *то, что делает тело живым*.

Обратившись к этимологическим словарям, мы увидим, что греческие слова, обозначающие тело, обозначают его как минимум в двух основных значениях: в значении собственности и в значении сущности. Для греческого σῶμα предложено несколько гипотетических этимологий[5], из которых особо интересными нам видятся следующие. Первая возводит σῶμα к протоиндоевропейскому корню *tu̯ōḫmn̥ со значениями «отросток», «нарост» или «вздутие»[6]. Можно предположить, что древний человек, не исключено, что по аналогии с собственным телом, воспринимал мир как единое, которому принадлежат отростки, члены, которые и есть отдельные тела. Они

[1] *Kaulbach F.* Leib, Körper // *Ritter J., Gründer K.* (Hgs.) Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd 5. Darmstadt, 1980. S. 173-185.

[2] См.: *Платон.* Софист // *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 313 и далее.

[3] *Patočka J.* Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha, 1995. S. 12.

[4] Ibid. S. 13.

[5] *Frisk H.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1960. S. 842; *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd III. 3. Bern; München, 1976. S. 1080. О корнях tēu-, təu-, teu̯ə-, tu̯ō-, tŭ-

[6] Примечательно, что к той же протоиндоевропейской основе при желании можно возвести и этимологию русского «тело».

слеплены со всем по всеобщим законам (вспомним «эволюционную» теорию италийского философа Эмпедокла). Как отмечает А.Ф. Лосев, Гомер не выделял тело из физического мира или природы, в его поэзии оно «смыкается со всей мировой материей»[1]. Отчуждение тела от всего, связь тела с жизнью отдельного человека оформляется в классической греческой трагедии. Здесь понятие «тело» эволюционирует от тела «целостного в жизни и смерти»[2] к телу «внутреннему и составляющему сущность человека»[3], противопоставленному внешнему и случайному имени. Если раньше всё для грека было зависимо, то в классический период все становится независимо, как становится независимо и тело. Тело перестает быть зависимым отростком, становится чем-то самим по себе (Диоген жалеет, что не может утолить голод, потерев брюхо). Этой этимологии соответствует жест театральный: тело есть, потому что оно представляет и представимо.

Вторая этимология, сравнивая σῶμα с латинским totus, восходящим к тем же протоиндоевропейским корням, обращает внимание на тело как нечто целое, как единицу существования[4]. И это то, какой σῶμα, а позднее в латинском переводе corpus входит в нашу культуру. *Corpus* как термин был унаследован от латинского немецким и французским языками. Примечательно, что само слово *corpus* восходит к протоиндоевропейскому корню krep-1, kr̥p-[5], обозначающему «образ» и «тело», к которому относится и древневерхненемецкое (h)rëf – «тело», «живот», «чрево». Более того, этимологию русского «чрево» также склонны выводить из протоиндоевропейского kr̥p-[6]. За этой этимологией можно увидеть жест поедания: тело есть, потому что оно поглощает и может быть поглощено. За ней стоит отмеченная Сартром в эссе «Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность» пищеварительность реалистической философии: сознание представляется как проглатывающее все вещи мира, чтобы они стали его частью и

[1] *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. 8. Ч. 2. М., 2000. С. 645.
[2] Там же. С. 647.
[3] Там же. С. 648.
[4] Эту версию искусно использует отец Павел Флоренский в «Столпе и утверждении истины» (*Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 264).
[5] *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd 2. S. 620.
[6] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 4 (Т – Ящур). М., 1986. С. 337.

всегда были в нем и с ним. Согласно французскому философу, феноменология указывает на познание как прорыв сознания к не-самости. Она открывает таким образом ту истину, что так метко сформулирована Гансом Блюменбергом: «...сознание – это орган непроглатывания мира без отказа от обладания и наслаждения им»[1].

Однако, вернее сказать, что тело – не трансцендентальное ядро, и предположить, что рядом с ним как таковым всегда есть нечто телесное, но ускользающее от принятия значения. «Неготовое, неподготовленное действие», «третий аспект», «ни то, ни другое»[2]. Это схематическое действие тела. В органических терминах – это телесность как движение между отделением частей от тела и повторным воплощением, что мы можем наблюдать в рождении ребенка: он постепенно отчуждается от матери, с одной стороны, и изначально является ей чем-то чуждым, перевоплощающимся Человеком – с другой. Если отвлечься от биологии, то этот аспект проявляется везде в процессе творения, построения «жизни» (когда человеку надо буквально «перестроиться»[3] – новая работа, смена часового пояса и т.п.), поэтому правомерно связывать поиски смысла «тела» с поисками смысла «жизни» и «творчества», а этимологию σῶμα, возможно, возводить к греческому ζωήν. Именно на этот аспект, как мы считаем, обращает внимание феноменология Гуссерля, развивая понятие Leib.

Считается, что появление у германского слова *lip* (жизнь), от которого произойдёт современное Leib, значения «тело» происходит в эпоху средневерхненемецкого – с 1050 по 1350 г. Не исключено, что следует искать причину этому в истории медицины, как следует искать там появления в немецком языке заимствования *Körper*, заменившего германское слово

[1] *Blumenberg H.* Die Sorge geht über den Fluß. Frankfurt am Main, 1987. S. 22.

[2] Здесь также может быть найден третий жест: тело есть, потому что оно рождено и порождает.

[3] В греческом есть и другое слово, относящееся именно к живому телу, телу человеческому, реже телу животного. Это δέμας, которое означает конституцию человека, его стан как телосложение и тело в целом (может быть мертвым – νεκρὸν), а также (крайнюю) плоть – мужской половой член; выступая как предлог или наречие, δέμας указывает на подобие. *Pape W.* Handwörterbuch der griechischen Sprache. Bd I. Braunschweig, 1914. S. 544–545. См. также: *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. Том I. М., 1958. С. 351.

(англ. *body*[1] – тело, староверхненемецкое *botah*, к которому восходит современное нем. *Bottich* – бочка).

С позднего Средневековья при дворах немецких князей служат два вида врачей: лечившие раны «хирурги» (chirurgus от греч. χείρ рука и ἔργον работа, т.е. врач, работающий руками) и отвечавшие за внутренние болезни «липарцты» (liparzet, также именовавшиеся physicus или pucharzt/baucharzt, т.е. врачеватели чрева)[2]. Это противопоставление видится нам очень важным не столько потому, что оно является свидетельством некоего противостояния в отношениях к человеческой природе, которое можно проследить вплоть до нашего времени[3], сколько потому, что оно может помочь в разъяснении немецкого слова Leib.

В отличие от хирурга, функции которого выполнял и брадобрей, липарцт был человеком, обладавшим академическим образованием, которого интересовал источник внешних проявлений жизни, таких как движение живота при дыхании или вздутия живота при проблемах с внутренними органами. Он занимался здоровьем внутренних органов, сосредоточенных преимущественно в брюшной полости, о чем говорит другое его имя, и, врачуя живот человека, врачевал его жизнь. Работа его должна была требовать постоянного наблюдения тела, присутствия при человеке и навыка толкования внешних проявлений внутренних процессов. Как нам представляется, при этом средневековый врач мог ориентироваться на античные представления о связи характеров с соотношением соков (жидкостей) в человеческом организме. Описанные выше отношения живота, тела и жизни сохранились в немецком языке и закрепились в значениях слова Leib.

Здесь мы хотим вспомнить устаревшее русское слово «живот», как его определяет Даль: «жизнь человека и животного; что есть в твари живое, оживляющее плоть, образующее земную жизнь. Собир. Все живое, все, что живет, дышит»[4]. В русском «живот» мы имеем дело с практически прямым аналогом

[1] С которым тоже не всё так просто, как могло бы казаться. Приобретает значение латинского corpus и начинает противопоставляться душе с XIII века. См.: http://www.etymonline.com/index.php?term=body

[2] *Bünz E. Leibärzte* // Höfe und Residenzen im spätmittelalterlichen Reich. Bilder und Begriffe. Ostfildern, 2005. S. 156.

[3] См.: *Eckart W.* Geschichte der Medizin. Berlin; Heidelberg, 1990.

[4] *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т.1 (А-З). СПб.; М., 1903. С. 1341.

той точки зрения, что, во-первых, немецкое Leib относится к философскому и теологическому дискурсу, что санкционирует наш перевод хотя бы отчасти, поскольку наше слово не будет выбиваться из оригинального регистра, и, во-вторых, Leib, хотя и не имеет значения «жизнь» в современном немецком, все же происходит от lip и до определенного времени сохраняло с ним непосредственную связь, свидетельством чего служит наличие до сих пор таких слов, как Leibrente – пожизненная рента[1]. Выходит, Leib до конца не утратило значения жизни.

«Живот» могло и может иметь значение тела. В современном русском языке сохраняются два устаревших значения слова «живот». Первое из них – «жизнь». Такие выражения, как «не щадя живота» и «класть (положить) живот», могут быть буквально истолкованы как относящиеся к человеческому телу, потому что они означают жертву жизни, возложение на алтарь определенного дела всех сил, которыми живое существо обладает. Процессы, к которым приведенные выражения могут относиться, первично неотрывны от тела, и в каждом конкретном случае можно представить отказ от заботы об отмеченном телесностью настоящем. Второе значение слова «живот» – «домашнее животное», что очевидно может быть интерпретировано как указание на тело животного, его живое тело, в котором оно предстает не как «скот».

Слово «живот» – общеславянское, восходит к протоиндоевропейскому $g^{w}ei̯h_3$ и реконструируемому существительному $*g^{w}ī̯ǫtā$[2], образованному от прилагательного прибавлением флексии -t-, встречающейся в глагольных формах индоевропейских языков. Так в уже не являющемся реконструкцией старославянском тъ будет, в частности, флексией третьего лица настоящего времени глагола. Природа этой флексии трудно объяснима, но правдоподобным может быть предположение, что она возникла из указательного местоимения, в котором обозначаемый буквой «ъ» гласный заднего ряда среднего подъема [ɤ] не редуцировался, а перешел в [о.]

[1] *Kluge F.* Etymologisches Wörterbuch d. deutschen Sprache. Berlin; New York, 2002. S. 530, 566.

[2] От которого происходят также греч. βιοτος, и лат. vīta; см.: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 2 (Е – Муж). С. 52. и *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd 2. S. 447.

Тогда «живот» – это «то, что живет» или «то, что живое»[1]. В свою очередь, это «то» может маркировать всеобщность (генерализировать свое сопровождаемое) или индивидуальность (обозначать свое сопровождаемое) и давать нам в русском те значения, о которых мы говорили выше при рассмотрении греческих слов.

По меткому замечанию Гёте, «кто не знает чужих языков, не знает ничего о своем»[2]. Если посмотреть на историю человечества, то язык трудно себе представить находящимся в полной изоляции, потому что большинство наших обществ поддерживало отношения с другими обществами. Поэтому вполне очевидна мысль о том, что собственная идентичность (в том числе национальная или индивидуальная, но относится это, конечно, к идентичности в целом) рождается в сравнении ее с другими идентичностями. Схожие мысли высказывает Мерло-Понти, рассуждая о социальной этнологии в эссе «От Мосса к Леви-Строссу». Идея в том, что в нашем социальном бытии заложена возможность Другого. Мы можем познать иное, научившись иным языкам, путешествуя, видя других, и тем же самым стать собой, потому что опыт общения с другими культурами, да и опыт общения с другими в целом – это «постоянная проверка себя другим и другого собой»[3], которая позволяет выйти к тому состоянию неопределенности, той принципиальной неопределенности, которой характеризуется объект познания – культура или язык. В ней есть наше, то, что есть общего между разными культурами и языками, и иное, отличительный признак конкретной культуры или конкретного языка, но непонятно, насколько свое есть свое. И понять это нам помогает столкновение с другим. При таком столкновении мы пытаемся «научиться чужому взгляду на то, что принадлежит нам, и нашему взгля-

---

[1] Вернувшись к реконструкции протоиндоевропейского, мы увидим взаимозаменяемость этих слов в силу теории, напрямую связывающей форму глагола и прилагательного и говорящей о глаголе как о «высокоархаическом деноминативном образовании с нулевым суффиксом» См.: *Meier-Brugger M.* Indogermanische Sprachwissenschaft. Berlin; New York, 2002. S. 168f. Цит. по: *Gąsiorowski P.* The meaning of life: PIE. *g^{w}iH$_{3}$u̯- // Indogermanische Forschungen 2007, 112. S. 39–46. S. 39.

[2] *Goethe J.W. von.* Maximen und Reflexionen aus «Kunst und Altertum» // Goethes *Werke:* Berliner Ausgabe. Bd. 18. Berlin, 1960. S. 491.

[3] *Merleau-Ponty M.* De Mauss à Lévi-Strauss // *Merleau-Ponty M.* Éloge de la philosophie et autres essais. P., 1960. P. 157.

ду на то, что было нам чужим»[1]. Сказанное справедливо и в отношении ситуаций столкновения с другими языками в рамках одного языка, например, если мы пытаемся понять язык философии, а также если мы пытаемся понять некий предмет. Предложенное Мерло-Понти в полной мере можно считать истинно феноменологическим, если вспомнить, что Гуссерль говорит о восприятии предмета как всегда находящегося в горизонте другой данности и неопределенности[2].

Попытка терминологического определения заключается не в том, чтобы выразить концепцию языковыми средствами, а в том, чтобы прийти к этой концепции: путем дифференциации, в суждении об одном через другое, то есть в прокладывании некоего пути к простому, который сам может не быть простым. Мы апеллируем к путеводному характеру определения, к заданию направления, что является достаточным оправданием любого усложнения, при котором из нашего объектива и объектива того, кому будет предложено определение, могут пропасть некоторые важные детали. Итак, главное, чего может добиться определение, – это открыть дорогу движению ума исследователя и того, к кому он обращается. Отсюда мы можем заключить, что понимание нами написанного Гуссерлем требует от нас, чтобы мы предложили собственный термин. И мы можем предложить такой термин, как Мерло-Понти в поздних работах предложил термин «chair», что, как мы надеемся, даст нам необходимый контраст для освещения позиций рассматриваемых философов как самих по себе, так и в сравнении, а главное, контраст в собственном языке, который снова удивит нас и укажет на загадку там, где, казалось бы, наблюдается состояние равновесия. И здесь мы следуем Мерло-Понти, для которого общий языковой мир (как продолжение мира жестов) составлен из седиментов интерсубъективной практики[3], руководствуемся следующей его мыслью:

---

[1] *Merleau-Ponty M.* De Mauss à Lévi-Strauss // *Merleau-Ponty M.* Éloge de la philosophie et autres essais. P. 157.

[2] *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Den Haag, 1976. S. 91.

[3] «Спонтанные акты, посредством которых человек формирует свою жизнь, образуют отложения вне его и ведут там анонимное существование вещей». *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. С. 444. Здесь Мерло-Понти говорит о своего рода Объективном Духе, подобном гегелевскому. Он понимает, что характерно для французской школы, феноменологию в том числе как «Феноменологию духа».

«Языковой и интерсубъектный мир не удивляет нас, мы не отличаем его от самого мира и мы размышляем именно внутри уже проговоренного и говорящего мира. Мы утрачиваем осознание того, что в выражении и общении приходится на случайность – у ребенка, который учится говорить, у писателя, который впервые размышляет о чем-то, у всех тех, наконец, кто превращает в речь особого рода тишину»[1].

Слово «живот» вряд ли будет сегодня серьезно воспринято философией. Но оно нужно нам хотя бы потому, что находится в нашем языке, притом вне «проговоренного мира», и, следовательно, легко может всколыхнуть нечто в речи. Оно не настолько покрыто смысловыми седиментами, как слово «тело», и способно продемонстрировать понятие *Leib* в его гуссерлевской Erstmaligkeit (новизне). Кроме того, мы воспользовались этимологией не для того, чтобы сказать что-то определенное о телесности, но для того, чтобы, как Деррида, расшатав существующую традицию, прийти к той тишине, о которой говорил Мерло-Понти. В конце концов, феномен живого тела настолько загадочен, что для понимания его лучше бы нам было отказаться вообще от любых слов и просто быть тем, что только пытается здесь высказаться, к примеру, в спорте или иной, традиционно воспринимаемой как «физическая», деятельности, где верно, что тело чувствуется не только когда человек болен или слаб, но в первую очередь в моменты полной силы и, если говорить дуалистически, согласия души и тела, в моменты полноты жизни.

Литература

Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1 (А–З). СПб.; М., 1903.

Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. Т. 1. М., 1958.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 8. Ч. 2. М.: АСТ/ФОЛИО, 2000.

Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999.

Платон. Кратил. 400с. // *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990.

Платон. Письма, VII // Там же. Т. 3. Ч. 2. М.: Мысль, 1994.

Платон. Софист // Там же. Т. 2. М.: Мысль, 1993.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 4 (Т – Ящур). М., 1986.

Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М., 1914.

Blumenberg H. Die Sorge geht über den Fluß. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

[1] *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. С. 239–240.

Blumenberg H. Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

Bünz E. Leibärzte // Höfe und Residenzen im spätmittelalterlichen Reich. Bilder und Begriffe. Ostfildern, 2005.

Depraz N. La traduction de *Leib*: une crux phaenomenologica // Études phénoménologiques. 1997. № 26. P. 91–109.

Depraz N. Leib // Cassin B. (dir.) Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles. P.: Seuil, 2004. P. 705–710.

Derrida J. Introduction to «The Origin of Geometry». Lincoln; London: University of Nebraska Press, 1989.

Derrida J. La Pharmacie de Platon // TelQuel 32:3–48, 1968.

Eckart W. Geschichte der Medizin. Berlin; Heidelberg: Springer, 1990.

Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1960.

Gąsiorowski P. The meaning of life: PIE. *$g^{w}ih_{3}u̯$- // Indogermanische Forschungen. 2007, 112. S. 39–46.

Goethe J.W. von. Maximen und Reflexionen aus «Kunst und Altertum» // Goethes Werke: Berliner Ausgabe. Bd 18. Berlin, 1960.

Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Den Haag, 1976.

Husserl E. Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Den Haag, 1952.

Kaulbach F. Leib, Körper // Ritter J., Günter K. (Hgs.) Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd 5. Darmstadt, 1980. S. 173–185.

Kluge F. Etymologisches Wörterbuch d. deutschen Sprache. Berlin; New York, 2002.

Meier-Brugger M. Indogermanische Sprachwissenschaft. Berlin; New York, 2002.

Merleau-Ponty M. De Mauss à Lévi-Strauss // Merleau-Ponty M. Éloge de la philosophie et autres essais. P., 1960.

Meyer-Drawe K. Der Leib – «ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding» // Jamme C., Pöggeler O. (Hgs.) Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. S. 291–306.

Pape W. Handwörterbuch der griechischen Sprache. Band I. Braunschweig, 1914.

Patočka J. Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha, 1995.

Paulhan J. Alain, ou la preuve par l'étymologie // *Paulhan J.* Oeuvres complètes. P.: Le Cercle du livre précieux, 1966–1970. III. P. 261–303.

Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Band 2. Bern; München, 1959.

Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Band 3. Bern; München, 1976.

Sagoff M. Nature and Human Nature // *Baillie H.W., Casey T.K.* (Eds.) Is Human Nature Obsolete? Genetics, Bioengineering, and the Future of the Human Condition. Cambridge, MA, 2004. P. 67–98.

Waldenfels B. Das leibliche Selbst. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

Wierzbicka A. Understanding Cultures through their Key Words. N. Y., 1997.

Приложение

Томас Комптон Карлтон

О теле и духе

Предисловие

Томас Комптон Карлтон (Thomas Compton Carleton, S.J.) – католический философ и теолог XVII в. Родился в 1591 г. (по другим данным – в 1592 г.) в состоятельной семье английских католиков, в Кембриджшире. В 1617 г. вступил в орден иезуитов (Общество Иисуса); учился во Франции (Сент-Омер, потом Льеж), а затем в Испании, в английском колледже Вальядолида. Автор двух монументальных трудов, весьма известных, влиятельных и широко цитировавшихся в кругу университетских философов и теологов второй половины XVII – первой половины XVIII в.: «Всеобщей философии»[1] и двухтомного «Богословского курса»[2]. Умер в Льеже в 1666 г.

Подобно абсолютному большинству философов, принадлежавших к течению посттридентской схоластики и трудившихся в университетах католической Европы XVII в., от Португалии и Нового Света до Праги, Варшавы, Вильнюса и Киева, Комптон Карлтон почти неизвестен историкам философии, не говоря уже о широкой публике. Посвященные ему публи-

[1] Philosophia universa, Antverpiae, typ. Jacob Meursius, 1649; существуют более поздние (1664, 1697), а также частичные издания.

[2] Cursus theologicus, tomus prior ea brevitate conscriptus, quam tot, tantaque rerum amplitudo et varietas patitur, quas prima pars et prima secundae Divi Thomae complectuntur, quaestiones insuper ad mores, et praxim spectantes quae peculiarem cum scholasticis habent connexionem declarantur, Liège, 1659; Cursus theologicus tomus posterior patitur quas secundae et tertiae pars divi Thomae complectitur, quaestiones insuper ad mores et praxim spectantes maxime circa Sacramenta accurate declarantur, Liège, 1662 (указаны первые издания; кроме того, каждый том издавался еще по два раза в Антверпене – соответственно в 1684, 1710 и в 1689, 1710).

кации крайне скудны[1], упоминания о нем в обзорных монографиях редки и большей частью поверхностны, переводов на современные языки не существует. Между тем философский курс Комптона Карлтона принадлежит к числу наиболее замечательных и философски богатых произведений своей эпохи, созданных в рамках по-прежнему живой и продуктивной схоластической традиции. Это также один из немногих схоластических трактатов, в которых присутствует прямая полемика с Декартом, в частности, в учении о теле и духе, которое отстаивает английский иезуит.

Вопрос о том, что такое тело (и, по контрасту, что такое дух) рассматривается Комптоном Карлтоном в рамках науки о душе, которая составляет высшую часть аристотелевской физики. Но физика, как и любая наука в той системе знания, которая служила основой университета XVII в., существовала в виду высшей науки – теологии. Между тем декартовское учение о теле как протяженной субстанции вступало в явное противоречие с христианской доктриной евхаристического тела Христа, что делало это учение неприемлемым для теологии. Спор с Декартом вдохновлен у Комптона Карлтона именно стремлением отстоять рациональную приемлемость

[1] Почти полный список существующих публикаций таков: *Monchamp G.* Histoire du cartésianisme en Belgique. Bruxelles: F.Hayez, 1886. P. 170–187; *Sommervogel C.* Bibliothèque de la Compagnie de Jésus II. Paris; Bruxelles, 1891. P. 1354–1355; *Jansen F.* Eucharistiques (Accidents) // Dictionnaire de théologie catholique V. P.: Letouzey et Ané, 1913). P. 1429–1430; *McCormick J.F.* A Jesuit Contemporary of Descartes // The Modern Schoolman 14, 1937. P. 79–82; *Caruso E.* Pedro Hurtado de Mendoza e la rinascita del nominalismo nella scolastica del Seicento. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1979. P. 93; *Holt G.* St. Omers and Bruges Colleges, 1593–1773. A Biographical Dictionary // Catholic Record Society Publications (Record Series). Vol. 69. 1979. P. 58; *Doyle J. P.* Thomas Compton Carleton S.J.: On Words Signifying More than their Speakers or Makers Know or Intend // The Modern Schoolman 66, 1988. P. 1–28; *Spruit L.* Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge. Vol. II. Leiden; New York; Köln, 1995. P. 447–448; *Doyle, J.P.* Another God, Goat-Stags, Men-Lion. A Seventeenth-Century Debate about Impossible Objects // The Review of Metaphysics 48, 1995. P. 771–808; *Armogathe J.-R.* L'explication physique de l'eucharistie: à la croisée de la physique et de la théologie // La filosofia e le sue storie / Ed. Maria Cristina Fornari, Fabio Sulpizio. Lecce, 1998. P. 35–36; *Knebel S.K.* Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000. Кроме того, Томас Комптон Карлтон упоминается в некоторых работах, посвященных посттридентской схоластике и вышедших в свет на русском языке в последние несколько лет.

представлений о евхаристическом теле, непротяженно присутствующем на алтаре в виде хлеба и вина. Для этого Комптону нужно опровергнуть главный тезис Декарта, согласно которому сущность тела заключается в протяженности. Комптон решает эту задачу, вводя более широкое понятие тела, нежели у Декарта: критерием телесности у него выступает количество или отношение к количеству. Что же касается трехмерного тела, оно составляет лишь одну разновидность тела (*corpus*) в широком смысле, а именно *moles*. Этот термин мы переводим как «объемная масса». *Moles* – это такая разновидность *corpus*, которой свойственны три измерения плюс плотность; к ней относится все то, что называют телами в обыденном языке. Но сущность телесности заключается не в трехмерной протяженности, а только в количественности. Это тем более верно потому, что понятие протяженности в определенном смысле может прилагаться и к духу. Обоснованию этих тезисов и посвящен фрагмент курса «Всеобщей философии», публикуемый ниже.

Перевод с латинского языка выполнен по тексту: *Compton Carleton, Thomas.* Philosophia universa. Antverpiae, 1649. De anima, disp. VII. P. 486–491.

Г.В. Вдовина

Томас Комптон Карлтон

О теле и духе

I. [*Обсуждение тела и духа следует объединить.*][1] Прежде чем начать обсуждать разумную душу и доказывать ее духовность, следует выяснить, что такое дух. А чтобы лучше это сделать, необходимо также исследовать, что такое тело, каковы его природа и свойства: ведь таким образом выяснится и природа духа, который противоположен телу.

II. [*Рене Декарт в Разм. 2 «О первой философии», 4, усматривает сущность тела в актуальной протяженности.*] Но прежде всего следует отбросить утверждение одного современного философа, который говорит, что природа и понятие тела состоят в актуальной протяженности, то есть в том, что вещь обладает протяженностью *в длину, ширину и глубину*.

Такого утверждения не может придерживаться ни один ортодоксальный христианин, поскольку оно опровергается теологами как ошибочное с точки зрения веры. Причина этого ясна: ведь в пресвятой Евхаристии присутствует истинное и реальное Тело Христово, и, однако, оно не имеет актуальной протяженности по *длине, ширине и глубине*, хотя всецело пребывает не только во всей освященной гостии, но и в каждой из ее частей. Следовательно, не подлежит сомнению, что не в этом заключается понятие тела. Если бы указанный автор принял это во внимание, он не впал бы в подобное заблуждение. Вот как важно для правильного философствования быть искушенным в богословских делах.

---

[1] В квадратных скобках переведены примечания на полях книги. *Здесь и далее примечания переводчика.*

Раздел I

Различные мнения о понятии тела и духа

I. [*Первое мнение полагает, что понятие тела состоит в зависимости от материи.*]

Итак, я отвергаю это как противоречащее началам веры. Первое мнение утверждает, что понятие телесности заключается в зависимости от материи как от субъекта[1], а понятие духовности – в независимости от нее в этом аспекте. Последнее добавляют потому, что, по их словам, нечто может зависеть от материи и другим способом. Так, духовное единство, которое некоторые усматривают между душой и телом, зависит от материи как от термина; и умопостигаемые интенциональные формы (*species intelligibiles*)[2] зависят от материальных фантазм[3] как от производящих причин, но, тем не менее, духовны.

II. [*Против: возможно простое тело, которое не зависит от материи.*]

Первый довод против: это не распространяется на простое тело. Более того, небо фактически тоже представляет собой простое тело, как мы с большой вероятностью утверждали в кн. «О небе», дист[инкция] 3. Следовательно, понятие тела, вообще говоря, не заключается в зависимости от материи: ведь небо, вероятно, есть тело, однако не зависит от материи. Точно так же и понятие ду-

---

[1] Здесь субъект (*subiectum*), как и вообще в схоластике до самого конца непрерывной традиции, сохраняет аристотелевское значение «подлежащего», или субстрата. В переводе употребляются оба русских слова (субъект, субстрат) как синонимы. Соответственно, прилагательное «субъективный» (*subiectivus*) подразумевает не субъективность в ее новоевропейском понимании, а реальное бытие в качестве субъекта каких-либо свойств (субстанция) или в качестве свойства, укорененного в каком-либо субъекте (акциденция).

[2] *Species intelligibilis* – реальная когнитивная (или интенциональная – *cognitiva, intentionalis*) форма познаваемой вещи, которая активирует интеллект и доопределяет его акт до конкретной репрезентации, обеспечивая таким образом соответствие между внешней материальной вещью и ее понятием. Отличалась схоластами от столь же реальной, но природной (*naturalis*) формы, оформляющей материальный субстрат. Далее Комптон Карлтон упоминает другую разновидность интенциональных форм, а именно интенциональные формы в чувственной способности (*species sensibiles*), благодаря которым производится чувственный образ вещи – фантазма.

[3] *Phantasma* – целостный чувственный образ вещи, который производится воображением и служит одной из причин образования *species intelligibilis*.

ховности не состоит в независимости от материи: ведь это тело, вероятно, не зависит от материи, но тем не менее не есть нечто духовное. Второй довод против: сотворение некоторой материальной и телесной акциденции – например, белизны, или тепла, или количества – телесно, однако не зависит от материи субъективно, как от субстрата: ни *ut quod*, ни *ut quo*[1]; но дело обстоит прямо наоборот; следовательно... А об этом сотворении речь пойдет дальше[2].

III. [*Второе мнение: понятие тела состоит в чувственной воспринимаемости.*] Второе мнение, других философов, состоит в том, что материальность заключается в чувственной воспринимаемости, или в способности приводить в движение то или иное чувство; духовность же, напротив, заключается в некоем более утонченном способе существования, который никоим образом не воспринимается чувствами.

[*Против: многое нечувственное является телесным.*] Довод против: все субстанции и многие акциденции не воспринимаются никаким чувством, но, тем не менее материальны, или телесны; следовательно. Бóльшая посылка доказывается, и прежде всего она очевидна в отношении субстанций. То же самое обнаруживается и в акциденциях: так, акты чувств и сами чувственные интенциональные формы (*species*) не воспринимаются никаким чувством и поэтому являются чувственными лишь активно, то есть по своей природе призваны производить чувствования; и таким же образом к этому призвана душа. То же самое касается множества прочих скрытых качеств, как в живых существах, в коих они образуют их акцидентальную организацию, так и в небе, звездах и планетах, через которые они производят разнообразные следствия в лоне земли. А если ты скажешь, что хотя они не могут восприниматься никаким чувством фактически, однако могло бы существовать чувство, воспринимающее их все, то это же самое некоторые говорят о духах: дескать, возможно чувство, которое воспринимало бы духовные сущие.

---

[1] *Ut quod, ut quo* – пара понятий, получившая распространение в схоластической философии и восходящая к Боэцию. *Ut quod* (букв. «как что») – рассмотрение некоторого сущего или его аспекта «самого по себе»; *ut quo* (букв. «как то, через что») – рассмотрение сущего или его аспекта как причины или средства достижения чего-то другого.

[2] См. разд. VI, п. IV.

IV. [*Третье мнение: понятие тела состоит в непроницаемости.*] Третье мнение утверждает, что понятие тела состоит в непроницаемости, а понятие духа, напротив, – в проницаемости. [*Против: многие телесные вещи проницаемы друг для друга.*] Однако это утверждение, взятое в таком широком смысле, вряд ли устоит против критики: ведь многие акциденции – например, все первичные качества, а также свет, цвета и само количество – взаимно проницаемы с материей и прочими материальными и телесными вещами. Далее, материя и форма по природе пронизывают друг друга; следовательно, вообще говоря, формальная сущность телесности не может заключаться в непроницаемости в широком смысле, как бы ни обстояло дело с непроницаемостью в ином понимании, о чем ниже.

V. [*Ты скажешь: понятие тела стоит в непроницаемости для другой вещи того же вида.*] Ты скажешь: не всякая проницаемость противоборствует понятию тела, но проницаемость по отношению к другой вещи того же вида: так, материя и форма не принадлежат к одному виду, как не принадлежат тепло и сухость и прочие подобные акциденции. Следовательно, несмотря на такую проницаемость, они могут быть материальными. А вот духовные вещи взаимопроницаемы с другими вещами того же вида: например, одна душа или один ангел с другими, хотя две материи или два количества не могут быть проницаемыми друг для друга. Отсюда следует, что понятие телесности заключается в непроницаемости по отношению к другой вещи того же вида, а понятие духовности – в проницаемости по отношению к другой вещи того же вида. Так утверждает отец Арриага[1], дисп. I «О душе», разд. 4, подраздел 6, и другие.

VI. [*Против: степени однородного взаимопроницаемы.*] Первый довод против: степени качества взаимопроницаемы. И хотя некоторые из них могут и должны быть названы разнородными и, следовательно, некоторым образом различными по виду, как было показано нами в комментарии на трактат Аристотеля «О возникновении и уничтожении», и, стало быть, применительно к ним это возражение не имеет силы, однако это не будет столь же верным применительно ко всем качествам. Поэтому в дисп. 10 «О возникновении и уничтоже-

[1] Родриго де Арриага (1592–1667) – один из крупнейших схоластических философов XVII в., однокурсник Комптона Карлтона по учебе в Вальядолиде.

нии», разд. 2, пар. 6 и 7, я показал, что некоторые качества состоят из однородных степеней. Что, во всяком случае, несомненно верно, когда речь идет о человеке, вопреки многим из этих авторов, которые утверждают, что степени интенсивности во всех качествах вообще однородны и принадлежат к одному виду. [*То же касается двух ви́дений похожих объектов.*] Кроме того, два ви́дения двух похожих объектов могут одновременно существовать и взаимно проникать друг в друга в одном и том же глазу.

VII. [*Две формы огня могут, будучи взяты сами по себе, проникать друг в друга.*]

Далее, хотя два качества или две материальные формы не могут проникать друг в друга, это происходит, однако, не по причине самих форм: ведь если отделить их от материи и количества, они естественным образом проникнут друг в друга, подобно тому, как цвет представляется отделенным от субстрата, чтобы оказаться различимым в евхаристических веществах. Чудо заключается в том, что они отделяются от субстратов и количеств и сохраняются в отделенном виде; но нет чуда в том, что по отделении они проникают друг в друга. Следовательно, будучи взяты сами по себе, эти формы взаимопроницаемы, как и акциденции.

Раздел II

Понятие телесности не заключается в делимости на составные части, а понятие духовности – в неделимости

I. [*Четвертое мнение утверждает, что суть телесности заключается в делимости на составные части (divisibilitas integralis).*] Четвертое мнение принадлежит отцу Васкесу[1], Комментарий на первую часть «Суммы теологии», дист. 188, разд. 7, пар. 30; Гранадо[2], на первую часть «Суммы теологии», тракт. 9, дист. 3, разд. 3; Уртадо[3], дисп. 2 «О душе», разд. 3, особенно подразд. 4 в новом издании[4], и прочим. По их словам, понятие тела заключается в том, что вещь обладает некоторыми протяженными составными частями, а понятие духа, напротив, – в отсутствии таких частей. Доводы в защиту этого мнения будут приведены в следующем разделе.

II. [*Против: нет оснований к тому, чтобы множественность частей препятствовала духовному характеру вещи.*] Первый довод против этого мнения: нет оснований к тому, чтобы некоторая духовная вещь не могла заключать в себе различные составные части; следовательно, понятие духовности состоит не в отрицании составных частей. Ты скажешь: они противоречат ее простоте. Против: простоте той или иной вещи различие частей в интенсивности противоречит не меньше, чем различие в протяженности; но духовные вещи способны обладать частями разной интенсивности, в том числе согласно авторам этого мнения. Ведь говорят же они, что естественные хабитусы[5] возрастают и ослабевают; и дары благодати, сверхъестественные хаби-

[1] Габриэль Васкес (1549–1604) – испанский философ и теолог, один из самых блестящих интеллектуалов раннего периода истории Общества Иисуса, получивший почетный титул «испанского Августина».

[2] *Diego Granado.* Commentarii in primam partem Summae Theologicae S. Thomae, Sevilla, 1623.

[3] Педро Уртадо де Мендоса (1579–1641) – выдающийся философ и теолог-иезуит, учитель Родриго де Арриага.

[4] Имеется в виду издание философского курса Уртадо 1624 г. (первое издание вышло в 1617 г.).

[5] *Habitus* – приобретенная способность, навык, обеспечивающий автоматическое выполнение той или иной операции. Чаще всего приписывалось воле, иногда также интеллекту. В теологии различались хабитусы естественные и сверхъестественные, то есть вложенные как дары благодати.

тусы и акты, согласно общему учению авторов, тоже возрастают от степени к степени, и, следовательно, множественность частей не препятствует простоте духовной вещи.

III. [*Показано, что различие протяженных частей не более противоречит духу, чем интенсивных.*]

Ты скажешь: интенсификация качества совершается в одной и той же части субъекта и поэтому в силу самого своего понятия подразумевает совершенство, а стало быть, не противоречит совершенству духовной вещи; экстенсивное увеличение протяженности, напротив, подразумевает несовершенство, и потому надлежит вовсе исключить его в духовной вещи. Первый довод против: многие духовные вещи несовершеннее многих материальных вещей; следовательно, нет причин, по которым они не допускали бы делимости, коль скоро она свойственна этим другим, гораздо более совершенным вещам. Второй довод против: протяженность есть некое совершенство, хотя и не такое, как интенсивность: ведь бóльшая вещь, протяженная благодаря различным присоединенным к ней частям, обладает после такого присоединения большей силой, чем раньше. Но если протяженность представляет собой совершенство, то нет причин, по которым она была бы несовместима с духом.

IV. [*Несовершенство не в большей мере связано с протяженностью, чем с интенсивностью.*]

Ты скажешь: протяженность подразумевает нужду и несовершенство. Против: то же справедливо и в отношении интенсивности, только первая направлена на новую часть пространства или субстрата, а вторая – на ту же самую. Далее, в Боге имеется предикат, который в каком-то смысле соответствует протяженности тварных вещей, а именно безмерность, благодаря которой Бог присутствует во всем пространстве и некоторым образом распространяется по нему; но в Боге нет предиката, соответствующего частям интенсивности. Ты скажешь: Бог распространяется не частями, не так, как небо и материальные вещи, ибо это противоречило бы простоте духа. Против: ведь тогда всецелое понятие духа состояло бы, как я уже сказал, в этом разнообразии и реальном различии частей, которые, согласно такому мнению, препятствуют простоте духа. Но части интенсивности реально различаются не в меньшей степени, нежели части экстенсивной протяженности; следовательно, если вторые препятствуют простоте духа, то и первые; следовательно, и т.д.

V. [*Соединение составных частей в отношении времени не препятствует духу; следовательно, то же и в отношении места.*] Второй довод против этого мнения: соединение составных частей в отношении времени не в меньшей степени подразумевает несовершенство, то есть несовершенный способ существования, нежели соединение составных частей в отношении места. Но может иметься нечто духовное, состоящее из разных составных частей с точки зрения временно́й длительности; следовательно, и с точки зрения протяженности по месту. Бо́льшая посылка представляется очевидной. В самом деле, если несовершенство заключается в самом различии частей, то части, соответствующие разным частям как времени, так и места, равно различны: ведь протяженность равно присутствует как в том, так и в другом, и в частях времени даже больше несовершенства, ибо они менее совершенно сочленяются между собой.

VI. [*Протяженность в отношении места сама по себе производит объемную массу (moles) не более, чем производит ее протяженность в отношении времени.*] Ты скажешь: одна лишь протяженность частей во времени не производит объемной массы, а потому не противоречит духу. Первый довод против: одна лишь протяженность по месту тоже не производит объемной массы: ведь объемная масса, согласно общему понятию всех людей, подразумевает непроницаемость; стало быть, скорее именно в ней, а не в неделимости следует усматривать формальную сущность тела. Второй довод против: если объемная масса выражает лишь делимость частей по трем измерениям, то есть в отношении длины, ширины и глубины, то производить объемную массу означало бы то же самое, что обладать частями, которые делимы указанным образом. Следовательно, производить объемную массу и обладать частями, которые указанным образом делимы, было бы одним и тем же. Следовательно, в таком ответе предвосхищается основание, ибо он означал бы, что духовная вещь не может иметь частей, потому что тогда она производила бы объемную массу. Однако тогда, согласно этому мнению, как с точки зрения реальности, так и с точки зрения понятия обладать частями и производить объемную массу было бы одним и тем же. И поэтому, следовательно, сторонники этого мнения, рассуждая формально, говорят, что духовная вещь потому не может иметь частей, что она не может иметь частей.

VII. [*Ангел мог бы двигаться по линии в силу делимости местоположения.*]

Третий довод против: если духовной вещи препятствует только объемная масса, или трехмерность, то почему не может существовать духовная вещь, обладающая лишь одним или двумя измерениями? Например, если ангел, утвержденный в точке или на линии, двигается по линии или поверхности, удерживая прежнюю точку или линию пространства, то почему такое местоположение (*ubicatio*) не может быть делимым сообразно различным частям? Ведь оно не производит объемной массы. Вот почему такое решение не столь весомо, как кажется некоторым. Но о местоположении ангелов многое будет сказано ниже.

VIII. [*Показано, что духовная вещь может обладать различными последовательными частями.*]

Теперь рассмотрим меньшую посылку первого силлогизма, сформулированного в аргументе, а именно то утверждение, что возможна духовная вещь, обладающая различными частями соответственно разным частям времени. Ибо, прежде всего, многие авторы этого мнения признают длительность, отличную от длящейся вещи. Так как длительность есть сущностное соответствие различным частям воображаемого времени, она по необходимости должна обладать различными последовательными и текучими частями, а значит, состоять из них как целое. И, однако, согласно нашим противникам, она духовна; следовательно, духовная вещь как последовательность может быть образована, как целое, из различных протяженных частей. Тогда почему не может быть образована из них постоянная вещь? Во-вторых, наши противники признают, что возможен преходящий, то есть текучий, свет славы, имеющий вид последовательности.

IX. [*Как материальная интенциональная форма состоит из различных частей в глазу, так и умопостигаемая интенциональная форма в интеллекте.*]

В-третьих, то же мнение опровергается так: когда некий объект предстает перед глазами последовательно – например, когда некто наблюдает восход солнца или луны, или текущий поток, – то их зрительная интенциональная форма последовательно производится в глазу, и акт фантазмы производится в способности воображения. Но точно так же их умопостигаемая интенциональная форма последовательно будет производиться в интеллекте, и точно так же акт схватывания, хотя они духовны. В са-

мом деле, как последовательно являет себя новая часть объекта, так последовательно производится и новая часть акта, его представляющего, – как в глазу, так и в интеллекте и в воображении, если только кто-нибудь не скажет, что в каждый отдельный момент уничтожается акт целиком и целиком возникает новый акт, либо в интеллекте одновременно существуют бесконечные акты и все интенциональные формы, а не один цельный акт или форма, слитая из них всех. Но это было бы сказано впустую и не позволило бы избежать предвосхищения основания: ведь для этого нельзя было бы указать другой причины, кроме той, что духовная вещь не может иметь различные протяженные части, а ведь именно об этом и спрашивается. Также нельзя объяснить, почему не может равным образом существовать как интенциональная форма, слитая из всех форм, так и смесь множества разрозненных интенциональных форм, хотя слитность добавляет некоторую завершенность.

X. [*Ты скажешь: эти новые части интенциональной формы интенсивны, не протяженны (экстенсивны).*]
Можно было бы ответить, что эти новые части умопостигаемой интенциональной формы и акта интеллекта суть интенсивные части, потому что они принимаются в ту же часть субъекта. Первый довод против: если этого достаточно для интенсивности, то вообще не может быть никакой экстенсивной части интенциональной формы – ни в интеллекте или в душе, ни зрительной формы в глазу. Ведь все части по необходимости принимаются в один и тот же субъект, и нет никакой части глаза, которая не принимала бы от отдельных частей объекта часть зрительной интенциональной формы. Второй довод против: новая интенсивная часть интенциональной формы имеет совсем другое назначение и служит для того, чтобы яснее видеть абсолютно тот же самый объект или ту же его часть, а не для того, чтобы представлять новые части объекта. Ведь в таком смысле зрение или мышление являются лишь более протяженными, не более интенсивными: кто увидит луну или одну ее половину после того, как она целиком поднялась над горизонтом, тот увидит ее не более интенсивно, чем пока она показывалась [из-за горизонта] лишь наполовину. Отсюда третий довод против: вторая половина и последняя четверть ви́дения или мышления точно соответствует второй половине или последней четверти объекта, и только им; следовательно, она делает видение или мышление не более интенсивными, а только более протяженными.

Раздел III

Дальнейшее опровержение мнения, согласно которому понятие тела заключается в делимости целого на составные части

I. [*Ангел в последовательном движении производит духовное местоположение, делимое экстенсивно.*]

В-четвертых, вышеназванное мнение опровергается так: по общему мнению, ангел движется последовательно и непрерывно; следовательно, он должен иметь непрерывный и последовательный конечный термин движения, ибо движение есть не что иное, как продуцирование местоположения (*ubicatio*), а оно служит его термином; следовательно, это местоположение должно иметь различные части, соответствующие различным частям пространства и движения. Однако местоположение ангела, согласно нашим противникам, духовно; следовательно, нечто духовное может иметь различные протяженные составные части.

II. [*Ты скажешь: эти части всего лишь текучи.*]

Ты скажешь, что эти части текучи и всего лишь следуют одна за другой, и обладание такими частями нисколько не противоречит природе духа. Первый довод против: неясно, почему духовной вещи могут скорее быть свойственны текучие и последовательные части, нежели постоянные: ведь первые не менее суть составные и протяженные части, чем вторые, как мы сказали выше. [*Показано, что они постоянны.*] Второй довод против: предположим, что ангел стоит в средней части гимнасия и последовательно вытягивается на другую среднюю часть, сохраняя при этом местоположение в предыдущей. В таком случае части этого приобретенного местоположения будет последовательно пребывать таким образом, что сохраняются и образуют единое постоянное местоположение. Следовательно, по меньшей мере в данном случае это местоположение, о котором все наши противники учат как о духовном, будет иметь разные протяженные части.

III. [*Местоположение, которое приобретает ангел, не может быть неделимым.*]

Ты скажешь: такое местоположение не будет делимым, но будет неделимым, распространенным по всему пространству. Первый довод против: этого никоим образом нельзя утверждать о местоположении, приобретенном в результате движения: ведь

оно, соответствуя все новым и новым частям пространства, не может быть абсолютно одним и тем же. Второй довод против: в дисп. 13 «Физики», разд. 5 и 6, я показал, что такое местоположение или соответствующее неделимое единство противоречит делимому пространству или субъекту, существующему делимо.

IV. [*Если местоположение души неделимо, отсюда следует, что душа опережающе занимает некоторое пространство, а тело следует за ней.*]

Третий довод против: если это местоположение неделимо, то, следовательно, при движении человека душа опережает тело, занимая некоторое пространство. В самом деле, авторы этого мнения говорят, что ничто неделимое не может производиться во времени. Следовательно, так как местоположение тела делимо и производится во времени, а местоположение души неделимо и всегда производится мгновенно, оказывается, что когда душа движется и занимает новое место, тело еще не движется, и наоборот. Стало быть, в момент А, например, душа присутствует в пространстве А, где еще не присутствует тело; следовательно, душа опережает тело, и таким образом в некотором пространстве она будет пребывать вне тела; и ангел, интуитивно видящий человека, будет видеть душу в некотором малом пространстве не соединенной с телом. Если с этим согласиться, то каким образом душа могла бы там познавать вещи интуитивно, коль скоро в этом пространстве она не связана с телом и никоим образом не зависит от него?

V. [*То же самое касается любого мнения о питании человека.*]

В-четвертых, похожий довод приводится относительно духовного единства, который выдвигает отец Уртадо применительно к человеку. Это единство, как представляется, надлежит с необходимостью признать делимым и имеющим различные протяженные части. В самом деле, когда человек питается, душа вытягивается и соединяется с новой частью материи; но это не может происходить через то же самое единство, которым она прежде соединялась с другими частями: ведь тогда она изменилась бы по сущности. Следовательно, это должно быть новое единство, хотя бы отчасти.

VI. [*Когда человек питается, приобретенное в это время единство должно быть делимым.*]

Ты скажешь: после того как прежнее единство утрачено, возникает новое целостное единство, коим душа соединяется и с прежними, и с заново приобретенными частями. Против: ког-

да человек питается, предшествующее единство не может утратиться в тот же миг, когда тело принимает новую часть материи; следовательно. Антецедент доказывается: питание есть витальное действие; следовательно, оно должно соединяться с душой до того, как произведет акт питания; следовательно, в этот реальный момент не может утратиться это единство и возникнуть новое. В самом деле, если бы в тот, предыдущий момент душа не соединялась с этим действием и, следовательно, в тот предыдущий момент человек не был бы живым, то есть не был бы витальным началом, то не было бы и питания, которое, как я сказал, есть витальное действие: ведь витальное действие может производиться только витальным началом.

VII. [*Одного соединения, согласно этому мнению, для питания недостаточно.*]

Ты скажешь: в тот предыдущий момент душа соединяется с телом другим материальным и телесным соединением, которого достаточно для питания. Против: согласно авторам этого мнения, живое существо, или витальное начало, конституируется не одним соединением[1]. Но питание есть витальное действие; следовательно, оно должно производиться началом, имеющим двойное соединение; следовательно, второе соединение не может измениться в указанный момент: ведь в этот предыдущий момент, когда действие питания производит второе соединение, оно имело бы лишь одно соединение, поскольку это второе не может предшествовать самому себе.

VIII. [*Ты скажешь: св. Августин и св. Фома усматривали формальную сущность тела в делимости.*]

Ты скажешь, во-первых, вслед за отцом Уртадо в приведенном выше месте: св. Фома и св. Августин утверждали, что формальная сущность тела состоит в делимости, или собранности из составных частей, и на этом основании доказывали, что Бог не является телом. Но было бы удивительно, если бы эти святые Учители

[1] Видимо, Комптон Карлтон имеет здесь в виду учение, согласно которому живое существо конституируется, во-первых, соединением души и тела (жизнь «в первом акте»), а во-вторых, соединением этой составной субстанции с витальными потенциями (питания, чувствования, мышления и т.д.) (жизнь «во втором акте»). Отличительной характеристикой именно живых (витальных) потенций является их способность служить началом имманентных актов (таких актов, которые завершаются внутри самой потенции или, по крайней мере, самого живого существа, не выходя за его пределы).

утверждали, что нет вообще ничего телесного, что не имело бы составных частей: ведь очевидно, и сам отец Уртадо вместе с другими авторами этого мнения признает, что св. Фома считал души животных неделимыми. Тем не менее никто до сих пор не называл их духовными, но все, и сам св. Фома, повсюду утверждают, что они материальны, так как зависят от этой нашей материи и рождаются из ее потенции. Тому же самому вполне ясно учит во многих местах св. Августин. Следовательно, вообще говоря, они не считают, что все, что лишено частей, духовно. Они лишь отрицают, что Бог существует наподобие материальных вещей, явленных земным очам. Стало быть, авторитеты авторов этого мнения свидетельствуют не против нас, но скорее в нашу пользу, что очевидно.

IX. [*Ложно утверждается, будто фактически все телесные вещи делимы, а духовные неделимы.*]
Ты скажешь, во-вторых: все фактически существующие телесные вещи делимы на протяженные части и, наоборот, все духовные вещи неделимы; следовательно, напрасно утверждается, что возможно некое неделимое телесное и некое делимое духовное сущее. Отвечаю: антецедент сомнителен. В самом деле, откуда известно, что местоположение ангела и духовное соединение, которое полагают эти авторы между душой и телом, не имеют частей? Ведь непрерывное движение ангелов, когда они протягиваются на новое пространство, и питание человека гораздо лучше объясняются, если признать местоположение и соединение делимыми на протяженные части. Далее, точки неделимы, и, однако, телесны. Далее, формы совершенных животных неделимы, согласно св. Августину и св. Фоме, которые в этом отчасти следуют мнению Аристотеля; однако все они, как я сказал, всегда называют эти формы материальными. Следовательно, не все фактически существующие телесные вещи делимы, а бестелесные, или духовные, вещи неделимы.

X. [*Неверно заключать от существующего к возможному.*]
Далее, даже если принять антецедент, отрицается консеквент: так, многие хотя и не говорят ничего о фактическом наличии тела, не составленного из материи и формы, однако признают возможность простого тела. Далее, многие утверждают, что возможна тварь, которая творит, и что нечто перманентное может существовать вечно, и множество подобных вещей; и многое из этого признают даже те, кто всему этому возражает. Следовательно, от существующего неверно заключать к возможному.

Раздел IV.
Истинное суждение о понятиях тела и духа

I. [*Тело физическое и математическое.*]
Во-первых, следует заметить, что тело делится философами на физическое и математическое. Физическое тело есть либо нечто состоящее из материи и формы вкупе с количеством: например, лошадь, лев, огонь, вода, полено; либо нечто простое, или обладающее полнотой само по себе и не состоящее из материи и формы: так, в книге «О небе», дист. 3, мы сказали, что, вероятнее всего, именно таково в действительности небо. Физическим телом называют также материю и материальную форму. Математическое тело есть чистое количество, и называется оно математическим телом потому, что математики рассматривают в абстракции от материи только ее, взятую в ее измерениях и фигурах, – например, круги, треугольники и т.д., которые они с определенными целями составляют в воображении из линий и поверхностей.

II. [*Не все телесное есть тело.*]
Во-вторых, следует заметить, что не все *телесное* является *телом*, как не все *духовное* – *духом*, но имя тела и духа дается лишь главному в обоих родах. Итак, математическим телом, вообще говоря, называется нечто трехмерное, то есть обладающее длиной, шириной и глубиной. В физической же науке телом называют либо простое тело, о котором шла речь выше, либо некий полный композит, либо, в крайнем случае, его части. А все прочее, относящееся к названному, именуется *телесным*, а не *телами*.

III. [*Одно дело – дух, и другое – духовная вещь.*]
Духом тоже все считают духовную вещь, которая субсистирует[1] сама по себе: Бога, ангелов и разумную душу; остальное же называется не *духом* просто и абсолютно, а *духовными вещами*. Ибо акты интеллекта и воли, умопостигаемые интенциональные формы, местоположения ангелов, единство души и тела

[1] Субсистировать (*subsistere*) означает в терминологии латинской схоластики обладать таким способом бытия, который присущ субстанциям: они пребывают сами по себе, не в чем-то ином – «субсистируют», в отличие от акциденций, которые «прицепляются» к иному (к субстанции), или «укореняются» в ней (*inhaerere*).

в человеке хотя и духовны, но называются не духом, а духовными. Однако мы здесь не будем столь строго придерживаться такого значения термина «тело»: ведь хотя наиболее совершенное тело является субстанциально либо простым телом, либо композитом из материи и формы, но в понятии тела, формально, количество или еще что-нибудь может быть телом. Этому не препятствует, что одно и то же количество, взятое в разных значениях, будет то математическим, то физическим телом. Исходя из этого,

IV. [*Телесная вещь, вообще говоря, есть либо количество, либо нечто связанное с количеством.*]

Следует сказать: понятие тела, или телесной вещи как отличной от духа, состоит в том, что она представляет собой либо количество, либо нечто физически связанное с количеством, так что без него по природе не может существовать. Объясняется это тем, что такое понятие подобает всем телесным вещам, и только им, как явствует из индуктивного рассуждения. Во-первых, оно подобает материи и материальной форме; далее, телу как полной субстанции (*corpus completum*), как простому, так и композиту; далее, всем дополняющим его акциденциям, таким как белизна, чернота и прочие цвета, а также свет, первичные качества и т.д. Далее, оно подобает всем тем модусам, которые нацелены на субстанциальное и акцидентальное конституирование и целостность тел в их полноте. Поэтому нет такой материальной вещи, которой не были бы присущи такая естественная зависимость и физическая связь с количеством.

Раздел V.

Возражение против нашего тезиса о теле и духе

I. [*Довод от неочевидности, приведенный в рассуждении; опровергается сходный довод от неочевидности в рассуждении.*]
Ты возразишь, во-первых: из рассуждения не очевидно, почему не может быть неделимого единства, укорененного в душе как в субъекте и завершающегося в теле, так, чтобы это единство целиком пребывало в целом, и целиком – в любой из его частей? Именно такое единство фактически полагают отец Уртадо и отец Васкес; но оно было бы духовным, ибо неделимая вещь, выведенная из потенции духовного субстрата, духовна; следовательно. Возвращаю аргумент: из рассуждения не очевидно, почему не может быть единства или неделимой формы, выведенной из потенции делимого субъекта, каковым фактически, по словам св. Августина и св. Фомы, являются души животных. Но такое единство и форма были бы телесными и материальными, ибо выведенными из потенции материи и количественно определенного субъекта; следовательно, понятие духовной вещи состоит не в неделимости. А если ты скажешь, что такая форма и единство духовны, то я точно так же скажу, что это единство телесно: ведь как реальная зависимость от материи и количества не препятствует здесь понятию духа, так неделимость и выведение из духовного субстрата не препятствуют там понятию тела. Кроме того, в дист. 13 «Физики», разд. 5 и 6, я показал, что такое единство подразумевается.

II. [*Как в нашем суждении, так и в любом другом указывается не одно понятие телесной вещи.*]
Ты возразишь, во-вторых: нужно указать какое-то одно понятие, в котором совпадали бы материя, количество и материальные акциденции; но нет другого такого понятия, кроме делимости на составные части; следовательно. Меньшая посылка доказывается: согласно нашему суждению, понятие тела должно одному подобать первично, а именно количеству, а другому – лишь вторично и подчиненным образом по отношению к первому. Против: даже в противоположном суждении понятие тела не будет одним и тем же для всех тел. В самом деле, понятие, которое указывают наши противники, есть понятие *делимости*, то есть обладания составными частями. Но точка не имеет частей и не делится на части, но неделима; следовательно, нет единого понятия, которое подобало бы всем телесным вещам, даже по мнению наших противников.

III. [*Суждение, полагающее сущность тела в делимости, не указывает единого понятия тела.*]

Ты скажешь: формальная сущность тела, или телесной вещи, заключается в том, что оно состоит из частей и точек. Против: точка не состоит из частей и точек, и, однако, она есть нечто телесное. Ты скажешь, что точка, во всяком случае, подчиняется конституированию некоторой вещи из частей и точек, а этого достаточно для понятия телесной вещи. Против: следовательно, понятие тела не едино, как утверждают наши противники, но должно пониматься разделительно (*sub disiunctione*), а именно: тело есть то, что либо состоит из частей, либо подчинено конституированию чего-либо состоящего из частей. И они фактически признают это: ведь самое частое утверждение у них гласит, что тело есть все то, что имеет части – либо *как то, что*, либо *как то, через что*[1]. Стало быть, в этом вопросе имеется одинаковое затруднение в обоих суждениях. Следовательно, понятие, согласно которому тело обладает частями *как то, что* и *как то, через что*, то есть делимо на части или подчинено конституированию чего-либо, что делимо указанным образом, не имеет никаких преимуществ перед понятием, согласно которому тело есть *количество, или нечто подчиненное количеству*, или подчиненное чему-либо, что подчинено количеству.

IV. [*Понятие тела не заключается в подчинении конституированию единого целого.*]

Ты ответишь, что от всех телесных вещей может быть абстрагировано единое понятие, а именно понятие сущностной подчиненности конституированию единого целого. Но это понятие подобает как точкам, так и соответствующим частям, поскольку и они выражают сущностную подчиненность точкам, без которых никоим образом не могут существовать, как, в свою очередь, и те без них. Первый довод против: до сих пор никто не определял понятие тела таким образом. Второй довод против: возможно, что как имеется континуальная точка, которая требует частей с двух сторон, и завершающая точка, которая требует их лишь с одной стороны, так может иметься и некая абсолютная точка, не требующая никаких частей, которую признают и многие из наших противников и которую, как представляется, нельзя отрицать ни в реальном движении, ни в реальном времени.

[1] См. прим. 1 на с. 255.

V. [*Оказалось бы, что сами композиты – не тела.*]
Третий и главный довод против: следовательно, сами композиты, такие, как человек, лошадь, лев и т.д., – не тела, так как не подчинены сущностно конституированию тела. Ведь то, что является телом, не подчинено сущностно конституированию тела: так, человек не подчинен сущностно конституированию другого человека, а лошадь – конституированию другой лошади; более того, они противоречат такому понятию. Стало быть, наши противники должны образовать разделительное понятие тела, а именно: телесной вещью будет то, что либо делимо, то есть является телом, либо подчинено конституированию тела.

VI. [*Достаточно указать некоторое разделительное понятие телесной вещи.*]
На приведенный довод, следовательно, я отвечаю, во-первых: нет несообразности в том, чтобы понятие тела, взятое максимально широко, как отличное от понятия духа и тождественное понятию телесного, первично подобало бы одному, а вторично – другому. Во-вторых, я утверждаю: можно указать некоторое единое, как минимум, разделительное понятие, которое соответствующим образом, то есть дизъюнктивно, подобало бы всем нижестоящим сущим. В самом деле, любое телесное сущее есть либо количество, либо сопряжено с количеством. [*Указывается единое понятие тела.*] В-третьих, я утверждаю: можно указать единое понятие в абсолютном смысле, а именно бытийную зависимость от количества. То, что это понятие подходит всем прочим телесным вещам, не подлежит сомнению; а что оно подобает самому количеству (в чем состоит затруднение), я покажу следующим образом. Нет ни одной части количества, которая не была бы количеством, ибо нет ни одной части количества, будь то локоть, пальм[1] и т.д., которая не заключала бы в себе две половины или четыре четвертых части, от которых зависела бы, ибо целое с необходимостью зависит от своих частей.

VII. [*Несовершенство тела лучше всего объясняется зависимостью от количества.*]
Ты возразишь, в-третьих: следует указать некоторую характеристику, объясняющую несовершенство, которое выражается в понятии тела и исключается в духе; но такое несовершенство не может быть не чем иным, кроме как составленностью из частей; сле-

[1] От лат *palmus* (ладонь) – древнеримская мера длины, сохранившаяся в употреблении (с разными численными значениями) в различных европейских странах вплоть до XIX в.

довательно. Отрицаю меньшую посылку: прежде всего потому, что составленность из частей [*compositio integralis*] не является таким несовершенством, ибо присуща, как было показано, и некоторым духовным вещам в отношении как протяженных, так и интенсивных частей. Далее, можно указать другую характеристику, в которой заключается такое несовершенство, а именно зависимость от количества или сопряженность с ним, так что без него естественным образом тело существовать не может. Действительно, само по себе количество являет в своем понятии больше несовершенства (ибо представляет собой некую плотность), чем обладание различными частями: ведь именно будучи подведено под такое понятие, количество конституирует объемную массу (*molem*), которая по природе означает нечто плотное, а не тонкое, в отличие от духа.

VIII. [*Ты скажешь: действие, коим благодать повиновения выводилась бы из камня, зависело бы от количества, и, однако, оно духовно.*]
Ты возразишь, в-четвертых: порождающее действие, коим, согласно вероятному мнению о потенции повиновения, благодать выводилась бы из потенции камня или другого материального субстрата (*subiectum*), духовно; следовательно, нечто духовное может обладать необходимой сопряженностью с материальной вещью и количеством. [*Отвечаю: это действие материально.*] Отвечаю: такое действие материально и телесно. То, что материальное действие способно производить духовную вещь, не более удивительно, чем то, что акцидентальное действие (каковым авторы противного мнения считают сотворение ангелов и прочие действия, направленные на субстанции) производит субстанцию, или то, что модальное действие способно производить полную вещь.

IX. Ты возразишь: следовательно, и естественное действие способно произвести сверхъестественный термин. Отрицаю вывод: он не более следует из того, что материальное действие способно произвести духовную вещь, чем из того, что акцидентальное действие, или то, чем в субстанции производится акциденция, способно произвести субстанцию, или модальное действие – полную вещь, и т. п. Суть неподобия заключается в том, что, поскольку действие есть осуществление и как бы приложение сил деятеля, постольку из произведения сверхъестественного термина естественным действием следовало бы, что естественный деятель прилагает чисто естественные силы к термину, который превышает эти его естественные силы.

Раздел VI

Прочие возражения против нашего суждения о теле и духе

I. [*Возражение: акты интеллекта и воли в земной жизни зависят от материи и, однако, духовны.*]

Ты возразишь, в-пятых: многие духовные операции – например, мышление и воление – требуют в земной жизни сопряженности с материей, ибо при выполнении вынуждены обращаться к фантазмам, то есть зависимы от них как от возбуждающих стимулов. [*Любой акт интеллекта может быть извлечен независимо от количества.*] Отвечаю: ни один акт интеллекта или воли не зависит в земной жизни от материи или количества настолько, чтобы он не мог естественным образом существовать без них. В самом деле, как сама душа способна естественным образом существовать в отделенном (от материи) виде, так и все ее интенциональные формы и духовные хабитусы, которые она по природе несет в себе, ибо они не подвержены разрушению, как говорит св. Фома в «Сумме теологии», часть I, вопр. 9, арт. 6. Поэтому там же св. Учитель утверждает, что отделенная душа выполняет те же самые операции, какие она выполняла в теле. [*Призыв Каэтана.*] По этой причине Каэтан в комментарии на этот артикул серьезно призывает всех к изучению наук, ибо их плоды сохраняются и после смерти, навечно.

II. [*Фантазма содействует продуцированию умопостигаемой интенциональной формы лишь в качестве интенциональной, а не производящей причины.*]

Ты возразишь, в-шестых: по крайней мере, то действие, которым фантазма производит напечатлеваемые в интеллекте интенциональные формы, может существовать лишь в зависимости от самой фантазмы, а значит, в зависимости от материи и количества, от коих зависит фантазма как материальное чувство. И тем не менее это действие духовно, так как адекватно выводится из духовного субстрата, а именно души. Следовательно, не все, что зависит от количества и не может по природе существовать без него, будет материальным и телесным. Отвечаю: согласно вероятному мнению многих (о чем, однако, после), фантазма содействует продуцированию умопостигаемой интенциональной формы не в качестве производящей причины, а лишь интенционально, то есть возбуждая интеллект и как бы предоставляя повод (*occasio*) к продуцированию этой интенциональной формы.

III. [*Интуитивное ви́дение, коим душа видит себя соединенной с телом, духовно.*]
Ты возразишь, в-седьмых: акт интеллекта, коим душа Блаженнейшей Девы на небесах интуитивно видит себя соединенной с телом, духовен, и, однако, внутренне сопряжен с количеством; следовательно, неверно объяснять природу телесной вещи через такое сопряжение. Ответить несложно: это сопряжение не является физическим, и даже не является в собственном смысле и по своему роду внутренним, но внешним и объективным, а такое сопряжение не подразумевает внутренней зависимости. Поэтому если бы некая душа находилась в двух максимально далеких друг от друга местах сферы Эмпирея и была бы соединена с телом лишь в одном месте, то в том месте, где она не соединена, она могла бы обладать численно тем же самым актом, коим интуитивно видит себя соединенной с телом, а значит, и с количеством. Следовательно, этот акт не требует внутренней сопряженности с количеством, так как по природе может существовать без внутреннего соединения с ним. Кроме того, если бы душа в момент A произвела акт, коим она интуитивно видит себя соединенной с телом, а в момент B отделилась бы от тела и тело уничтожилось бы вместе с количеством, то она могла бы длить этот акт и сказать: в момент A я была соединена с телом. Следовательно, это сопряжение – не внутреннее, а объективное и внешнее, коль скоро акт по природе способен существовать даже тогда, когда не существует ни количества, ни тела.

IV. [*Возражение: творение белизны было духовным.*]
Ты возразишь, в-восьмых: творение белизны материально, и, однако, не зависит от количества и не сопряжено ни с ним, ни с материей: ведь творение есть независимость от субстрата; поэтому оно не требует, чтобы его термин был внутренне заключен в субстрате[1]. Отвечаю [во-первых]: творение делает термин независимым не от оформляемого субстрата (*subiectum informationis*), а лишь от поддерживающего субстрата (*sustentationis*). [*Отвечаю: белизна материальна и связана с количеством.*] Поэтому хотя тварная белизна и не зависит от субстрата материально, однако по природе ей требуется его оформлять, то есть внутренне пребывать (*inesse*) в нем, так как она представляет собой акциденцию, следовательно, весьма несовершенную вещь. Стало быть, как материя, хотя она и творится, всегда нуждается в обладании

[1] Речь идет о том, что белизна и прочие акциденции изначально творятся *ex nihilo*.

некоей формой, так и акциденции, и материальные формы всегда по природе нуждаются в том, чтобы быть внутренне заключенными в субъекте, хотя они и сотворены.

V. [*Различие между разумной душой и тварной акциденцией с точки зрения зависимости от субстрата.*]
А вот разумная душа не требует необходимой сопряженности с материей, или оформляемым субстратом. Ибо хотя она, будучи формой, и есть нечто неполное, она, тем не менее, не столь тесно связана со своим субъектом, как акциденция (*бытие которой есть бытие-в*[1]), и по своей природе представляет собой *подлинно сущее* (*entis ens*), а ее назначение – быть неким украшением и дополнением субстанции. С другой же стороны, многие операции души независимы от тела; в силу этого душа по природе способна существовать без него, тем более что такие операции сами по себе благороднее тех, которые она осуществляет в теле.

VI. [*Творение белизны могло бы быть названо духовным.*]
Во-вторых, отвечаю: если бы это творение сделало белизну настолько независимой от любой сопряженности с материей и количеством, что она по природе могла бы существовать без них, то оно было бы духовным. Однако нет ничего удивительного в том, что из древних этого не утверждал никто: ведь этот вопрос начали тщательно обсуждать только сейчас. Итак, следует полагать, что у каждого – свои начала, и их следует придерживаться, и каждому сводить всё к принятой им норме.

VII. [*Некоторые вещи не духовны и не телесны в собственном смысле, но средние по отношению к обоим разрядам.*]
Далее, допустим, что Бог сотворил белизну актом неделимого творения. Если бы такое творение было телесным, то некоторая неделимая вещь была бы телесной; если духовным, то нечто материальное, или телесное, могло бы производиться духовным действием. Если, наконец, сказали бы, что такое неделимое творение белизны не является в собственном смысле ни духовным, ни телесным, но принадлежит к некоему третьему разряду, то я скажу то же самое о ее делимом творении в нашем тезисе, а именно: она принадлежит к третьему разряду и ряду, то есть не имеет собственной и непосредственной сопряженности с количеством, но обладает лишь отдаленной и несобственной сопря-

[1] *Cuius esse est inesse*: ср. *Thomas Aquinas*. Summa Theologiae I, q. 28 a. 2 co: «...accidentis enim esse est inesse».

женностью, поскольку та непосредственно свойственна такому сущему, которое по природе не может существовать без количества. И к этому разряду могут быть сведены многие вещи, о которых ведется спор, телесны они или духовны.

VIII. [*Каким образом местоположение тела Христова в Евхаристии телесно.*]

Ты возразишь, в-девятых: местоположение тела Христова в Евхаристии материально и телесно, и, однако, не является непроницаемым, ибо само по себе не требует сопряжения с количеством евхаристических веществ; следовательно. Отвечаю, во-первых: многие утверждают, что это местоположение (*ubicatio*) духовно или, по крайней мере, принадлежит к тому третьему разряду, о котором я сказал выше. Далее, предположим, что, таким образом, тело Христово пребывает в Евхаристии через неделимое местоположение, по крайней мере, тварное. Отрицать его сверхъестественную возможность у наших противников нет оснований, коль скоро они признают естественную возможность такого местоположения в человеке, в соединении между душой и телом. Я спрашиваю: будет ли такое местоположение духовным или телесным? Исходя из своих принципов, они с необходимостью должны будут ответить, что оно духовно или, по меньшей мере, занимает промежуточное положение между двумя разрядами. Почему бы тогда и нам не сказать то же самое, опираясь на наши принципы?

IX. [*Местоположение тела Христова выражает связь с количеством.*]

Отвечаю, во-вторых: я полагаю сущность телесности не в непроницаемости, а в связи с количеством. Стало быть, коль скоро местоположение есть либо модус самого количества, либо, по меньшей мере, модус того, что по природе сопряжено с количеством, то есть материи, постулирующей количество, сакраментальное местоположение тела Христова некоторым образом выражает связь с количеством и, следовательно, будет телесным независимо от того, является ли оно модусом или абсолютным качеством.

X. [*Дар (dos) тонкости телесен.*]

Ты возразишь, в-десятых: дар тонкости в телах блаженных телесен, однако не делает это тело непроницаемым, скорее наоборот, поскольку благодаря этому дару тела́ блаженных проница-

емы для любых вещей, самых твердых; следовательно. Отвечаю так же, как и на предыдущее возражение: мы полагаем сущность тела не в непроницаемости, а в зависимости от количества и в сопряженности с ним; но дар тонкости обладает такой зависимостью и сопряженностью с количеством; следовательно, он телесен.

XI. [*Отличен ли дар тонкости от тел блаженных.*] Во-вторых, отвечаю вслед за отцом Суаресом, т. 1 комментария на третью часть «Суммы теологии», дист. 48, разд. 5: дар тонкости не есть некое качество, отличное от самих тел блаженных. В самом деле, качество, придающее двум телам способность проникать друг в друга и пребывать в одном и том же месте, представляется возможным не более, чем качество, которое придавало бы теплу и холоду способность одновременно пребывать в одном и том же субъекте в интенсивных ступенях.

XII. [*В чем состоит дар тонкости.*] Итак, дар тонкости в телах блаженных есть внешнее сотрудничество Бога с потенцией повиновения со стороны самих тел, коим Бог желает содействовать им, дабы они пронизывали небо, землю, стихии и т.п. Это явствует из следующего: все теологи утверждают, вслед за св. Фомой, что одно славное тело не может быть проницаемым для другого славного тела, как не может одна его часть быть проницаемой для другой. Вероятно, это свидетельствует о том, что такая тонкость заключается не в каком-то качестве, а исключительно в воле Божьей (вкупе с потенцией повиновения со стороны самих тел), коей Бог волит, чтобы с одними телами тела блаженных обладали взаимной проницаемостью, а с другими нет. Многое можно высказать против нашего тезиса, но доводы эти нетрудно опровергнуть, опираясь на приведенные основания.

Перевод с латинского языка Г.В. Вдовиной

Summary

Exploring the problem of corporeality in historical and philosophical perspectives, from antiquity to the present, the contributors reveal the richness of its aspects and the variety of solutions offered by thinkers of the East and the West. Parallels may be found between the understanding of embodiment in the antique, early medieval and modern philosophy, allowing one to read the relevant theory as part of a long, living tradition, containing considerable heuristic potential. The complex relationship of the soul and the body; the dualism and the search to overcome it; the opposition of the body and the flesh; the phenomenal body and the body of the absolute – these are some of the questions covered in this publication. Appended is the translation of *The Body and the Spirit* by Thomas Compton Carleton, a Catholic philosopher and theologian of the seventeenth century.

Сведения об авторах

Петров Валерий Валентинович – доктор философских наук, зав. сектором Института философии РАН

Лысенко Виктория Георгиевна – доктор философских наук, зав. сектором Института философии РАН

Уманская Татьяна Алексеевна – научный редактор журнала «Вопросы философии»

Мацевич-Духан Ирина Янушевна – кандидат философских наук, зав. кафедрой Белорусской государственной академии искусств

Харитонова Алёна Михайловна – кандидат философских наук, научный сотрудник РГГУ

Блауберг Ирина Игоревна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

Визгин Виктор Павлович – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН

Торопова Анастасия Александровна – аспирантка Волгоградского государственного университета

Карелова Любовь Борисовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

Фатенков Алексей Николаевич – доктор философских наук, зав. кафедрой философской антропологии факультета социальных наук Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского

Чиров Максим Владимирович – аспирант кафедры философской антропологии факультета социальных наук Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского

Мёдова Анастасия Анатольевна – кандидат философских наук, доцент Сибирского государственного технологического университета

Чикин Александр Александрович – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН

Вдовина Галина Владимировна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

Август Гай Юлий Цезарь Октавиан 77
Августин Блаженный Аврелий 73, 74, 265, 266, 269
Авиценна (Ибн Сина) 5
Агамбен Джорджо 144
Акимова Людмила Ивановна 78, 95
Александр Афродисийский 15, 16
Алексеев Николай Николаевич 206
Амвросий Медиоланский 73
Аристотель (Aristoteles, Aristotle) 15, 19, 30, 76, 77, 79–95, 102, 105, 107, 241
Арнобий 73
Аррениус Сванте Август 134
Арриага Родриго де 256, 258
Арто Антонен 191, 204
Афинагор Афинский 74
Ашвагхоша 208
Ашкеров Андрей Юрьевич 147, 148, 160

Бадью (Badiou) Ален 87, 95, 240
Барт Ролан 83, 204
Бартез Поль-Жозеф 107
Батай Жорж 148, 186, 192, 204
Бахтин Михаил Михайлович 189, 204
Беккет Сэмюэл 200–202, 204
Бергсон Анри 18–20, 41, 106–121, 122, 125, 142, 143, 160, 165, 166
Бердяев Николай Александрович 140, 228, 233
Беркли Джордж 201
Бернанос Жорж 184, 204
Бескова Дарья Александровна 112, 121
Бескова Ирина Александровна 112, 121
Бибихин Владимир Вениаминович 66, 75
Билфингер Георг Бернгард 98
Бирюков Дмитрий Сергеевич 13, 41
Биша Мари Франсуа Ксавье 107, 196
Бланшо Морис 240
Блауберг Ирина Игоревна 107, 121
Блюменберг (Blumenberg) Ганс 239, 243, 248, 249
Бодрийяр Жан 202–204
Боэций Аниций Манлий Северин 255
Бреннер (Brenner) Андреас 7, 9
Бретон Андре 189
Бурдье Пьер 148

Вайсс (Weiss) Гейл 9
Вальденфельс (Waldenfels) Бернхард 5, 236, 249
Васильев Вадим Валерьевич 103, 105
Васкес Габриэль 258, 269
Васубандху 60, 64, 210, 211, 233
Вежбицкая (Wierzbicka) Анна 237, 249
Велтон Донн 9
Вигерлинг (Wiegerling) Клаус 9
Визгин Виктор Павлович 122, 142
Винкельман (Winckelmann) Иоганн Иоахим 89, 95
Вольф (Wolff) Христиан 97–100, 105
Вьомашива 54

Гален (Galenus) Клавдий 6, 30
Галлахер (Gallagher) Шон 9
Гваттари Феликс 144
Гвин (Gwyn) Ричард 9

Гегель Георг Вильгельм Фридрих 28, 41
Гедун Дуб 209
Гёльдерлин Иоганн Христиан Фридрих 180, 181, 204
Гераклит Эфесский (Heraclitus) 14, 19
Гёте (Goethe) Иоганн Вольфганг 187, 204, 246, 249
Гиппократ 50
Гомер 14, 242
Гранадо (Granado) Диего 258
Григорий Нисский (Gregorius Nyssenus) 31
Гумбольдт Вильгельм фон 237
Гуссерль (Husserl) Эдмунд 6–8, 96, 125, 143, 163, 168, 235, 236, 243, 247, 249
Гюисманс Жорис Карл 202–204

Даль Владимир Иванович 244, 248
Дарвин Чарлз Роберт 182, 204
Дворецкий Иосиф Хананович 243, 248
Деги Мишель 148
Декарт Рене 43, 98, 100, 101, 105–107, 109, 198, 201, 202, 251–253
Делёз Жиль 112, 121, 144, 195, 196, 204
Депраз (Depraz) Натали 9, 236, 249
Деррида (Derrida) Жак 148, 150, 235, 237, 239, 240, 248, 249
Джеймс (Джемс) Уильям 120
Диоген Синопский 242
Догэн Эйхэй 162
Дольто Франсуаза 179, 180, 204
Дунаев Алексей Георгиевич 26
Дунс Скот *см.* Иоанн Дунс Скот
Дюпрель Карл 29, 30, 41

Евсевий Кесарийский (Евсевий Памфил, Eusebius Pamphili) 25, 42

Жане Пьер Мария Феликс 120
Жижек Славой 193

Зеевальд Юрген 9

Иероним (Hieronymus) Блаженный 23, 24
Иларион (Г.В.Алфеев) 217, 233
Иоанн Дунс Скот 103
Иоанн Скотт Эриугена 19, 27, 38, 40, 41
Иоанн Филопон 15
Иоанн Шанхайский (М.Б. Максимович) 207, 234
Ириней Лионский 38, 74
Итикава Хироси 162, 169–176

Кампер Дитмар 179, 204
Кант Иммануил 6, 107, 140, 150
Карсавин Лев Платонович 206, 214, 221–226, 233
Каэтан Фома (Томмазо де Вио) 273
Керн Стивен 9
Клейст Генрих фон 78, 95
Климент Александрийский (Clemens Alexandrinus) 24, 74
Клоссовски (Клоссовский) Пьер 192, 204
Князева Елена Николаевна 112, 121
Кожев Александр (А.В. Кожевников) 28, 41
Комптон Карлтон (Compton Carleton) Томас 250–252, 254, 256, 265, 278
Кондильяк Этьен Бонно де 107
Коуплэнд (Coupland) Джастин 9
Кротов Артем Александрович 107, 121
Крыштоп Людмила Эдуардовна 102, 105
Кукай 161
Кундера Милан 199, 205

Кэрролл (Carroll) Льюис 12, 13, 41, 42
Кюхенхофф (Küchenhoff) Иоахим 9

Лакан Жак Мари Эмиль 179, 183, 205
Лактанций Луций Цецилий Фирмиан 73
Лашелье (Lachelier) Жюль Эспри Никола 27
Лебедев Андрей Валентинович 24
Лейбниц Готфрид Вильгельм 13, 29, 35, 41, 97, 98, 100, 102, 103, 105, 107, 109, 136, 237
Ли Уитнесс (Ли Чаншоу) 230, 231, 233
Лосев Алексей Федорович 86, 95, 242, 248
Лукомский Леонид Юрьевич 23
Лысенко Виктория Георгиевна 48, 53, 57, 63, 64, 219, 233

Мазин Виктор Аронович 177, 205
Майер Георг Фридрих 103
Макарий (Macarius) Египетский (Симеон Месопотамский) 25, 26
Мак-Дугалл (MacDougall) Дункан 61
Маклюэн Герберт Маршалл 155, 156, 160
Мандельштам Осип Эмильевич 11
Марий Викторин 18
Маркиш Симон Перецович 14
Маркузе Герберт 158
Марсель (Marcel) Габриэль 8, 122–132, 134–142
Марьон (Марион) Жан-Люк 188, 190, 205
Маслов Алексей Александрович 212, 233
Махакассапа (Махакашьяпа, Кашьяпа) 61
Мен де Биран Мари Франсуа Пьер Гонтье 107, 108, 110, 112, 116
Мерло-Понти (Merleau-Ponty) Морис 6, 8, 27, 38–42, 96, 106, 107, 114, 115, 121, 138, 139, 143, 148, 165–168, 172, 235, 237–240, 246–249
Мефодий Патарский (Олимпийский) 15
Михель Дмитрий Викторович 144–147, 160
Мольер (Жан Батист Поклен) 129
Мосс Марсель 155, 160
Мотояма Хироси 168
Мунье Эммануэль 129
Мялль Линнарт Эдуардович 213, 233

Нагарджуна 207
Назьо Жан-Давид 180, 204
Нанси (Nancy) Жан-Люк 144–157, 159, 160
Нижинская (Пульски) Ромола 92
Никиш Эрнст 200
Николаева Валентина Васильевна 9
Никсон Ричард Милхауз 155
Нисида Китаро 175
Нитирэн 162
Ницше Фридрих 11, 18, 20, 21, 32–37, 41, 143, 160, 181, 185, 195, 196, 205

О'Нейл Джон 9
Овидий (Ovidius), Публий Овидий Назон 22
Ориген (Origenes) 15, 23, 73

Паар Джек Харолд 155
Павел, апостол 70, 72, 216, 217, 225
Парменид 30, 92, 189
Паскаль Блез 107
Паточка (Patočka) Ян 241, 249

Пегацки (Pegatzky) Штефан 6, 9
Пенфилд Уайлдер Грейвс 166
Перельман (Perelman) Хаим 88, 89, 95
Петров Валерий Валентинович 15, 18, 26, 31, 33, 38, 41, 42
Петровская Елена Владимировна 147–149, 151
Пилкингтон Брайан 209, 233
Платон (Plato) 14, 16–18, 20, 21, 24, 33, 110, 143, 147, 149, 238–241, 249
Плотин 19, 39, 68, 107
Плутарх (Plutarch) 14, 15
Плюгге Герберт 9
Подорога Валерий Александрович 144, 160
Полан (Paulhan) Жан 240, 249
Политцер Жорж 113
Порфирий (Porphyrius) 24, 25, 39, 40, 42, 67, 75
Посидоний 69
Прашастапада 53, 54, 64
Прокл Константинопольский (Proclus Constantinopolitanus) 26, 40
Протагор из Абдер 14, 17–19
Пруст Марсель 118, 119, 121

Равессон (Ravaisson) Феликс 107, 108, 110, 116–118, 121
Радхакришнан Сарвепалли 227, 233
Ранер Карл 38
Рахула 58
Рену (Renou) Луи 44, 64
Рибо Теодюль 117, 120
Рикёр (Ricoeur) Поль 88–91, 95, 110, 118, 119, 121
Розенберг Оттон Оттонович (Юлиус Карл Оттон) 210, 216, 234
Рубец Мария Владимировна 172, 173
Руссо Жан Жак 102

Савеллий Птолемаидский 229
Сарамати (Цзянь-хуэй) 207, 216, 229, 234
Сартр Жан Поль 242
Седакова Ольга Александровна 66, 75
Селин Луи Фердинанд 190, 192, 203, 205
Сепир Эдвард 237
Сиддхартха Гаутама (Будда) 20, 58
Сильвестр (С.В.Малеванский) 230, 233
Симпликий Киликийский 15
Скотт Расселл 9
Смирнов Борис Леонидович 22
Сократ 67
Соловьев Владимир Сергеевич 17, 35, 42, 214, 234
Соссюр Фердинанд де 238
Спиноза Бенедикт 109
Сталь (Staal) Фриц Йохан Фредерик 46, 64
Стивенсон (Stevenson) Роберт 29, 30, 42
Судзуки (Suzuki) Дайсэцу Тэйтаро 208, 212, 231, 234
Сыркин Александр Яковлевич 22, 44, 49

Тавризян Гаянэ Михайловна 127
Тахо-Годи Аза Алибековна 86, 95
Тациан (Татиан) 74
Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс 23, 73, 194, 202, 205
Тимерсма Доуве 9
Тищенко Павел Дмитриевич 9
Томазий Христиан 102
Торопова Анастасия Александровна 207
Торчинов Евгений Алексеевич 207, 208, 210, 212, 229, 234
Тринле Тхае Дордже 209
Трубецкой Николай Сергеевич 206
Тютчев Фёдор Иванович 133, 142

Уайльд Оскар 202, 205
Уитмен (Whitman) Уолт 31–33, 42
Унамуно Мигель де 184, 205
Унцер (Unzer) Иоганн Август 103–105
Уорф Бенджамен Ли 237
Ургьен Тринле Дордже 209
Уртадо де Мендоса Педро 258, 266, 269

Фальк (Falque) Эмманюэль 38, 42
Фасмер Макс 242, 245, 248
Фатенков Алексей Николаевич 200, 205
Фёдоров Николай Фёдорович 222
Филон Александрийский 73
Флоренский Павел Александрович 199, 205, 228, 234, 242, 248
Фома Аквинский (Thomas Aquinas) 265, 266, 269, 273, 277
Форгримлер Герберт 38
Фрейд Зигмунд 120
Фуко (Foucault) Мишель Поль 85, 95, 144, 148, 152, 154, 156–158, 160

Хабер (Haber) Хони Ферн 9
Хайдеггер Мартин 125, 142, 148, 152, 160, 163, 188, 205
Харитонова Алёна Михайловна 6
Хрисипп 14
Хуэйнэн (Хуэй-нэн, Хой-нэн) 220

Шанкара (Ади Шанкара, Шанкарачарья) (Śaṁkara) 47, 51, 227
Шелер Макс 96, 237
Шеллинг Фридрих 6, 107
Шервинский Сергей Васильевич 22
Шильдер Пауль 9
Шопенгауэр Артур 6, 16, 17, 28, 31, 32, 35, 42, 143, 160
Шохин Владимир Кириллович 215, 234
Шпальдинг Иоганн Иоахим 102
Шридхара 53, 54
Шэн-янь (Шэн Янь) 229, 234

Эйсай 162
Экман Пол 182, 204, 205
Эмпедокл из Агригента 14, 242
Эпиктет 69
Эпихарм (Epicharmus) 13, 14
Эриугена *см.* Иоанн Скотт Эриугена

Юаса Ясуо (Yuasa Yasuo) 162–169, 175, 176
Юнг Карл Густав 120
Юнгер Эрнст 180, 205
Юстин (Иустин) 74

Ямвлих (Iamblichus) 23, 27
Янкелевич (Jankelevitch) Владимир 117, 121

Albrecht Michael 98
Anscombe Gertrude Elizabeth Margaret 15, 42
Aristoteles, Aristotle *см.* Аристотель
Armogathe Jean-Robert 251
Athenaeus Naucratitus 24

Badiou A. *см.* Бадью А.
Baillie Harold W. 249
Blumenberg H. *см.* Блюменберг Г.
Bollée Willem Boudewijn 61, 64
Brenner A. *см.* Бреннер А.
Bressan Paola 36, 42
Buchenau Stefanie 98, 105
Bünz Enno 244, 249

Carboncini Sonia 98, 105
Carroll L. *см.* Кэрролл Л.
Caruso Ester 251
Casey Timothy K. 249
Cassin Barbara 236
Cazeneuve Jean 107, 121

Clauberg Karl 100, 105
Clemens Alexandrinus *см.* Климент Александрийский
Coenen Christopher 7
Compton Carleton Th. *см.* Комптон Карлтон Т.
Constas Nicholas 42
Corr Charles 98, 105
Coupland J. *см.* Коуплэнд Дж.
Courcelle Pierre 74

Depraz N. *см.* Депраз Н.
Derrida J. *см.* Деррида Ж.
Diogenes Laertius 14
Doyle John Patrick 251
Dubislav Walter 100, 105

Eckart Wolfgang 244, 249
Epicharmus *см.* Эпихарм
Euler Werner 98, 105
Eusebius Pamphili *см.* Евсевий Кесарийский

Fabian Gerd 98, 105
Falque E. *см.* Фальк Э.
Foucault M. *см.* Фуко М.
Frisk Hjalmar 241, 249

Galenus *см.* Гален Клавдий
Gallagher Sh. *см.* Галлахер Ш.
Gammel Stefan 7
Gąsiorowski Piotr 246, 249
Gillan Garth J. 138, 142
Goethe J.W. *см.* Гёте И.В.
Goubet Jean-François 98, 105
Granado D. *см.* Гранадо Д.
Gregorius Nyssenus *см.* Григорий Нисский
Gründer Karlfried 241
Gwyn Richard *см.* Гвин Р.

Haber H.F. *см.* Хабер Х.Ф.
Hallett Christopher H. 77, 95
Hee-Jin Han 107, 121
Henry Michel 10
Heraclitus *см.* Гераклит
Hieronymus *см.* Иероним Блаженный
Holt Geoffrey 251
Husserl E. *см.* Гуссерль Э.
Hutchens Benjamin C. 154, 160

Iamblichus *см.* Ямвлих

Jamme Christoph 236
Jankelevitch V. *см.* Янкелевич В.
Jansen F. 251
Jeske Michel 6

Kaulbach Friedrich 241, 249
Kluge Friedrich 245, 249
Knebel Sven K. 251
Koßler Matthias 6
Kramer Peter 36, 42
Küchenhoff J. *см.* Кюхенхофф И.

Lloyd Antony Charles 15, 42

Macarius *см.* Макарий Египетский
Marcel G. *см.* Марсель Г.
McCormick John Francis 251
Meier-Brugger Michael 236, 246, 249
Merleau-Ponty M. *см.* Мерло-Понти М.
Metzinger Thomas 37, 42
Meyer-Drawe Käte 236, 249
Minio-Paluello Laurentius 79
Monchamp Georges 251

Nancy J.-L. *см.* Нанси Ж.-Л.

Olympiodorus 22
Origenes *см.* Ориген
Ovidius *см.* Овидий

Pape Wilhelm 243, 249
Patočka J. *см.* Паточка Я
Paulhan J. *см.* Полан Ж.
Pegatzky S. *см.* Пегацки Ш.

Perelman Ch. *см.* Перельман Х.
Petit Annie 116, 121
Plato *см.* Платон
Plutarch *см.* Плутарх
Pöggeler Otto 236
Pokorny Julius 241, 242, 245, 249
Porphyrius *см.* Порфирий
Proclus Constantinopolitanus *см.* Прокл Константинопольский

Rashed Marwan 15, 42
Ravaisson F. *см.* Равессон Ф.
Reinhard Heil 7
Renou L. *см.* Рену Л.
Ricoeur P. *см.* Рикёр П.
Ritter Joachim 241
Rudolph Oliver-Pierre 98, 105

Sagoff Mark 249
Śaṁkara (Shankara) *см.* Шанкара
Schipperges Heinrich 5
Schneiders Werner 98, 105
Sommervogel Carlos 251
Spruit Leen 251
Staal F. *см.* Сталь Ф.
Stevenson R. *см.* Стивенсон Р.
Sutter Alex 101, 105
Suzuki D.T. *см.* Судзуки Д.Т.

Thomas Aquinas *см.* Фома Аквинский

Unzer J. A. *см.* Унцер И.А.

Waldenfels B. *см.* Вальденфельс Б.
Watkins Eric 98, 105
Watts Peter 37, 42
Weiss G. *см.* Вайсс Г.
Whitman W. *см.* Уитмен У
Wiegerling K. *см.* Вигерлинг К.
Wierzbicka A. *см.* Вежбицкая А.
Winckelmann J.J. *см.* Винкельман И.И.
Wolff Chr. *см.* Вольф Хр.
Woyke Andreas 7

Yuasa Yasuo *см.* Юаса Ясуо

Zedler Johann Heinrich 100, 105

Содержание

Предисловие *(А.А. Чикин)* 5

В.В. Петров
Индивид и его телесность в истории европейской философии 11

В.Г. Лысенко
Что делает тело живым – взгляд из Индии 43

Т.А. Уманская
Дуализм тела и души как парадокс христианской антропологии 65

И.Я. Мацевич-Духан
Μανία предицируемого тела в логике Аристотеля 76

А.М. Харитонова
Понимание человеческого тела
в немецкоязычной философии XVIII в. 96

И.И. Блауберг
Проблема «сознание – тело» в концепции А. Бергсона 106

В.П. Визгин
Феноменология тела в «Метафизическом дневнике»
Габриэля Марселя 122

А.А. Торопова
Субъект конструирования телесности
в философской концепции Ж.-Л. Нанси 143

Л.Б. Карелова
Концепции «живого тела» в современной японской феноменологии
(на материале работ Юасы Ясуо и Итикавы Хироси) 161

А.Н. Фатенков, М.В. Чиров
Концептуальные грани телесности:
искус диалогической реконструкции 177

А.А. Мёдова
Телесность Абсолютного Тела 206

А.А. Чикин
Тело, плоть или иное? К археологии слова 235

Приложение. *Томас Комптон Карлтон.* О теле и духе
(перевод и предисловие Г.В. Вдовиной) 250

Summary 278

Сведения об авторах 279

Указатель имен. *Составитель Балашова Е.Н.* 280

Научное издание

Тема «живого тела» в истории философии

Материалы научной конференции
(Институт философии РАН, май 2015 г.)

Макет и дизайн обложки Я.В. Быстрова
Корректор М.П. Крыжановская

По издательским вопросам обращаться:
«Центр гуманитарных инициатив»
e-mail: unikniga@yandex.ru. Руководитель центра Соснов П.В.

Разничные продажи: сеть магазинов «Читай город»
https://www.chitai-gorod.ru

Рассылка по России:
Национальный книжный дистрибьютор КНИЖНЫЙ КЛУБ 36,6
http://www.club366.ru
Интернет-магазин Лабиринт.ру: http://www.labirint.ru/

Подписано к печати 24.10.2016. Формат 60x90 1/16. Заказ № 1214.
Усл. печ. л. 18.9.
Тираж 500 экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного оригинал-макета
в Публичном акционерном обществе «Т8 Издательские Технологии»
109316, Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5.
Тел.: 8 (495) 221-89-80

Humanitas

Исследуя проблему телесности в историко-философском ракурсе, от древности до современности, авторы сборника раскрывают богатство ее аспектов и многообразие решений, предлагавшихся мыслителями Запада и Востока. Сложные взаимоотношения душевного и телесного; дуализм и поиски его преодоления; оппозиция тела и плоти; феноменальное тело и тело абсолютное – таковы лишь некоторые вопросы, освещаемые в данном издании.

17 Чел Читай-город РЧ
10.12.2016 ООО "ГРАМОТА"
Тема живого тела в истории философии М
териалы научной конференции {Humanitas}
9785987126486 ВК:
Номер 4400268
Код 2566938
ТБК 11-821
Цена 521 руб.