

Человеческая телесность: постмодернизм перед лицом русской философии

Александров Владимир Борисович

Северо-Западный институт управления — филиал РАНХиГС (Санкт-Петербург)
Профессор кафедры философии и культурологии
Доктор философских наук, профессор
vladboralex@mail.ru

РЕФЕРАТ

В статье анализируются взгляды русских мыслителей, представителей философии всеединства, по вопросу о природе человеческой телесности. В отличие от классической христианской традиции, противопоставлявшей тело, как источник греха, духу, русские философы обосновывают принцип духовно-телесного единства, необходимость освобождения тела от статуса исключительного носителя греховности, которая является в первую очередь болезнью духа.

Анализ взглядов русских мыслителей показал, что они видят тело как своего рода субстанцию влечений и страстей, свойственных человеку, и не учитывают неоднородности и внутренней противоречивости человеческой телесности. Эти черты обретают свое специфическое выражение в рамках конкретной культуры, в соответствии со свойственным этой культуре телесным канонам.

Взгляды русских мыслителей противоположны установкам постмодернизма, в соответствии с которыми тело выступает как сфера игрового существования и эксперимента, как некоторая знаковая конструкция, отвечающая групповым, конвенционально заданным значениям. Из идей русских философов следует, что телесность представляет собой условие полноты человеческого бытия, находящееся в глубокой связи со сферой духа. Русская философия ориентирует на творческий поиск тех форм развития и духовного наполнения телесности, которые бы соответствовали духу культуры и целям возвышения человеческой личности.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

телесность, духовность, философия всеединства, постмодернизм

Aleksandrov V. B.

Human Corporality: Postmodernism in the Face of the Russian Philosophy

Aleksandrov Vladimir Borisovich

North-West Institute of Management — branch of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Saint-Petersburg, Russian Federation)
Professor of Chair of Philosophy and Cultural Science
Doctor of Science (Philosophy), Professor
vladboralex@mail.ru

ABSTRACT

In article views of the Russian thinkers, representatives of philosophy of unity, on the nature of a human corporality are analyzed. Unlike the classical Christian tradition opposing a body as a sin source, to spirit, the Russian philosophers prove the principle of spiritual-corporal unity, need of release of a body from the status of the exclusive carrier of sinfulness which is first of all a spirit illness.

The analysis of views of the Russian thinkers showed that they see a body as some kind of substance of the inclinations and passions peculiar to the person, and don't consider heterogeneity and internal discrepancy of a human corporality. These lines find the specific expression within concrete culture, according to a corporal canon peculiar to this culture.

Views of the Russian thinkers are opposite to installations of a postmodernism according to which the body acts as the sphere of game existence and experiment, as some iconic design answering group, conventionally defined values. Follows from ideas of the Russian philosophers

that the corporality represents the condition of completeness of human life, which is in deep communication with the sphere of spirit. The Russian philosophy focuses on creative search of those forms of development and spiritual filling of a corporality which would correspond to spirit of culture and the purposes of an eminence of the human person.

KEYWORDS

corporality, spirituality, philosophy of unity, postmodernism

На протяжении веков тема телесного бытия составляла одну из непреходящих позиций, в рамках которой происходило ценностно-смысловое самоопределение человека. Нельзя, конечно, отрицать того, что в определенные эпохи и в определенных мировоззренческих построениях эта тема отходила на второй план, что менялись оценки и понимание места телесности в человеческой природе, но сама тема не умирала, как не умирало ощущение человеком собственной раздвоенности между двумя мирами — миром природы и миром духа.

В настоящее время отношение человека к своему телу существенно меняется: появляются новые виды телесных практик и формы культивирования телесности, порожденные новыми социальными реалиями, развитием науки и трансформациями в сфере мировоззрения, формирующими смыслы, обуславливающие пути самоопределения личности. Возрастающий интерес к человеческой телесности закрепляется и в той системе ценностей, которая навязывается человеку средствами массовой коммуникации — в образах теле- и киногероев, практиках изменения пола, татуировке, разного рода перформансах, связанных с нанесением увечий, конструированию собственного тела и пр.

Эта ситуация нашла свое отражение в философии постмодернизма, распространившей критику любых форм признания универсальных ценностей и на человеческое тело, что в частности нашло свое отражение в известной категории постмодернизма «тело без органов», которое обычно рассматривается в виде свободного от организма носителя некоторого спектра возможностей, могущих реализовываться вне нормативно заданных канонов. Как организм оно начинает выступать лишь на границах собственного бытия в ситуациях критических или патологических.

Постмодернистское отношение к телесности осуществляется в связи с общей позицией, свойственной неклассической философии, обращающей внимание на конкретные жизненные истоки происходящего в духовной жизни человека. Эта установка принципиально отличает ее от рационалистической культуры, несущей традиции картезианства. Данная культура, с одной стороны, практически игнорирует тему конкретного жизненного опыта при размышлении о природе сознания и познания, а с другой, предлагает рассматривать тело как самостоятельное начало в человеке, не связанное с его духовной жизнью. Так, по словам известных отечественных авторов, классическая философия, отразившая эту культурную тенденцию, «тяготеет к образу «чистого» и «универсального сознания», преследуя цель десубъективизации внутреннего опыта, обнажения его общезначимого, воспроизводимого, разумно контролируемого содержания, которое именно вследствие этого считалось объективным» [4, с. 137]. Изменение ментальной установки, произошедшее в неклассической философии, указанные выше авторы характеризуют следующим образом. «Мандарины духа вдруг натолкнулись на плотность собственного тела — тела социального и культурного существования интеллигенции, на тот факт, что их сознание в действительности не привилегированное место пребывания «проблем как таковых»..., а весьма своенравная призма, разбивающая и преломляющая отображение в зависимости от особой природы и положения этого тела» [4, с. 163]. Конкретизируя эту эмоциональную характеристику, хотелось бы сказать, что речь должна идти не только о «мандаринах духа», но о человеке вообще как субъекте новой культуры.

При этом несколько двусмысленную формулу о «теле социального и культурного существования интеллигенции» представляется возможным преобразовать в более определенное суждение о все более остром ощущении человеком этой культуры собственной телесности, через которую происходит его вписывание в социальную и культурную реальность. В этой ситуации человек начинает размышлять о себе не как об абстрактном субъекте в духе классической философии, но как о существе, свободно полагающем себя в хаотическом потоке внешних импульсов, движимом своими желаниями, собственным ценностным миром, позволяющем себе отвергать каноны, выражающие универсальную природу человеческого духа. В культуре постмодернизма данная тенденция находит свое развитие и осмысление как принципиально значимая для определения смысловых основ человеческого бытия.

Одним из условий формирования позиции по отношению к постмодернистскому видению человека, и в частности его телесности, является постановка его перед лицом христианской традиции, которая имеет многовековую историю размышлений о природе телесности и ее значении в жизни человека. В различные культурные эпохи мыслители, говорившие от имени этой традиции, высвечивали те или иные аспекты данной темы, коренящиеся в ней проблемные моменты, предлагали ее интерпретации, которые так или иначе определялись духом времени.

Глубокое переосмысление, во многом соответствующее историческому опыту русской культуры, эта традиция получила в трудах отечественных религиозных мыслителей и, в частности, тех, которые, так или иначе, разделяли идеи философии всеединства. Именно эта философия содержит в себе серьезный эвристический потенциал для соотнесения христианского понимания данной проблематики с изменяющимся культурным контекстом.

Традиционная для христианства точка зрения на природу телесности, сохранявшаяся на протяжении многих веков, и заключающаяся в подчеркивании трехчастной природы человека, начинается с послания апостола Павла к фессалоникийцам, где было сказано: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» [1 Фес., 5, 23.]. Это видение человека как имеющего в своей природе три части — тело, душу и дух — получило свое развитие в произведениях мыслителей эпохи патристики в направлении трактовки человеческой телесности как главного источника человеческой греховности и противопоставлении ее духу. Наиболее отчетливо данная мысль прозвучала в произведениях Оригена. Выдающийся мыслитель эпохи Возрождения Э. Роттердамский более чем через тысячу лет после Оригена выразил его точку зрения как сохранившую свою правильность на протяжении веков следующим образом: «Тело, или плоть, низшая часть, на которой из-за первородного греха старикан-змей начертал закон греха; она призывает нас к постыдному и в качестве побежденных связывает с дьяволом. Затем дух, в котором выражается подобие наше божественной природе, на которой всеблаготворитель Создатель по первообразу своему запечатлел перстом, т. е. Духом своим, вечный закон добродетели. Это скрепляет нас с Богом, делает единым с Ним. С другой стороны, третьей и средней между ними он считает душу, которая способна к чувствам и естественным порывам. Она, словно в каком-нибудь мятежном государстве, не может не примкнуть к одной из двух сторон; ее тянут и туда и сюда; она вольна склониться куда хочет. Если она, отказываясь от плоти, перейдет на сторону духа, то и сама станет духовной, если же откинет сама себя к вожделениям плоти, то и сама вырождается в тело» [8, с. 123]. Главная особенность этой установки — отчетливое противопоставление тела духу. Это противопоставление не означает признания возможности самостоятельного существования тела. Установление его греховности означает и установление границ для выпячивания его проявлений, требование подчинения духу. При этом телесность человека рассма-

тривается здесь не с точки зрения конкретных анатомических или физиологических свойств, а как субстанция свойственных ему влечений, желаний, страстей и пр. Как это ни парадоксально, тело в такой культурной парадигме выступает как своеобразный вариант «тела без органов».

В русской философии указанная тенденция противопоставления тела духу преодолевается и формируется установка на возвышение телесности ее одухотворения. Эта тенденция вытекает из общей установки философии всеединства, выраженной В. С. Соловьевым, следующим образом: «Всякая сознательная действительность человеческая... имеющая целью воплотить всеединый идеал в той или другой сфере, тем самым действительно производит или освобождает реальные духовно-телесные токи, которые постепенно овладевают материальной средою, одухотворяют ее и воплощают в ней те или другие образы всеединства — живые и вечные подобию абсолютной человечности» [5, с. 547]. В свете этой установки русскими мыслителями — представителями философии всеединства — был высказан целый ряд идей, которые задают весьма важный угол зрения для осмысления современных тенденций в отношении к человеческой телесности и их отражению в философии постмодернизма.

Приведенная выше установка русских философов была соотнесена с фундаментальным представлением о том, как понимать «запечатленность» в человеке образа Божьего. По словам одного из крупных представителей русской философии В. Зеньковского, во многом продолжавшего идеи В. С. Соловьева, образ Божий запечатлен во всех сторонах человеческой природы. Соответственно и «истина о «естестве» человека открыта, прежде всего, в учении об образе Божиим в человеке» [3, с. 40]. Развитие учения об одухотворении телесности в философии всеединства связано с представлением о том, что высшей формой всеединства является любовь, которая не сводится к эротическому влечению, а представляет собой духовно наполненное отношение, связанное с идеализацией предмета любви. «Любовь, в смысле эротического пафоса, всегда имеет своим собственным предметом *телесность*; но телесность, достойная любви, т. е. прекрасная и бессмертная, не растет сама собою из земли и не падает готовую с неба, а добывается подвигом духовно-физическим и богочеловеческим» [6, с. 619]. Наполнение телесного бытия духовным смыслом является условием и началом подлинно человеческого бытия [см. 6, с. 619]. При этом духовно-телесное единство применительно к человеку есть проявление и своеобразный слепок мистического, по своей сути, духовно-телесного единства мирового тела. Эту мысль Соловьев поясняет идеей Ньютона о том, что мир существует в чувствилище Бога¹.

Размышление о человеческой телесности неизбежно выводит на тему пола, как наиболее значимую и, можно сказать, в особой степени заостряющую проблему телесного начала. В философии всеединства эта проблема решается в духе принципа андрогинизма, согласно которому образ Божий не заключает в себе начала пола, в силу чего размышление о человеке как воплощении образа Бога предполагает преодоление различия мужского и женского начал. Образ Божий в человеке относится не к отдельному человеку, а единству мужского и женского начал. По словам Соловьева, «образ и подобие Божие, то, что подлежит восстановлению, относится не к половине, не к полу человека, а к целому человеку, т. е. к положительному соединению мужского и женского начала» [6, с. 619].

Соединение мужского и женского начала является продолжением логики мышления в духе философии всеединства, и не касается родового существования

¹ Правда Соловьев «снижает» уровень «мистичности» всеединства, пытаясь найти ему вещественный или «полувещественный» эквивалент. В качестве такового он называет эфир (в терминологии Соловьева вещество невещественное [6, с. 542]).

человека. Это соединение находит для себя самую высшую форму единства, каковой выступает любовь. В этой связи хотелось бы привести слова Бердяева, также активно продвигавшего идею андрогинизма и в итоге пришедшего к выводу, подобному тому, к которому пришел Соловьев. По его словам, андрогинизм представляет собой «священную мистическую идею, в которой заключен смысл понимания человека как образа и подобия Божьего. Человек — андрогин не мужчина, не дробное распавшееся существо, а юноша-дева» [2, с. 419]. Путь к этому мистическому соединению, по Бердяеву, лежит через любовь.

Бердяев противопоставляет понимание любви как формы, одухотворяющей человеческое бытие, теме сохранения человеческого рода. «Любовь, — утверждает он, — не нужна роду человеческому, перспективе его продолжения и устроения». Любовь он противопоставляет семье, которая всегда будет «мирским институтом благоустройства, биологическим и социологическим упорядочением жизни рода» [2, с. 423]. Развивая эту точку зрения, он приходит к заключению, что «семья, как и государство, не духовный феномен, она не в Духе. Тайна брака не раскрыта в христианстве. Церковь, благословляя семейный союз, лишь обезвреживает грех половой жизни» [2, с. 426].

Андрогинизм, согласно русским философам, не следует понимать и в сугубо природном смысле в духе смешения полов в форме гермафродитизма. Противопоставляя свою точку зрения подобной трактовке андрогинизма, Бердяев замечает, что гермафродитизм есть карикатурное подобие мистической идеи андрогинизма, есть лжебытие и уродство [2, с. 418]. Андрогинизм в подлинном смысле есть «богоподобие человека, его сверхприродное восхождение» [2, с. 418].

Главной идеей, наполняющей смыслом учение о возвышении и одухотворении телесности, является представление о том, что этот процесс не может быть ничем иным как углублением связи человека с Богом. Он представляет собой «путь высшей любви, совершенно соединяющий мужское с женским, духовное с телесным». И с самого начала этот путь «есть соединение или взаимодействие божеского с человеческим, или есть процесс *богочеловеческий*» [6, с. 619].

Более осторожное отношение к телесности содержится в произведениях Франка, который пытается соединить традиционное для христианства отношение к телесности с признанием ее как образа Божьего в человеке. Путь его размышлений показывает, что такое «осторожное» отношение к человеческой телесности приводит к существенным противоречиям и непоследовательности в развитии данной темы. С одной стороны, Франк убежден в том, что «достижение «сокровища на небесах» ...осуществимо лишь на пути борьбы с «плотской», «мирской» природой человека и ее преодоления — на пути аскетизма» [7, с. 328]. Последнее положение обуславливается им тем, что «страдание есть в силу имманентной онтологической необходимости единственный путь к блаженству и совершенству» [7, с. 329]. С другой стороны, он не отрицает того, что в человеческом бытии определенное место принадлежит плотской жизни. «Христос нигде не учит, что плотские нужды человека сами по себе суть зло и надо избегать их удовлетворения» [7, с. 331].

Выход из этого противоречия он видит в том, чтобы не сделать удовлетворение этих нужд смыслом собственного существования, «не обременять душу заботами об их удовлетворении». Такое признание весьма далеко отстоит от рассмотренной выше идеи одухотворения телесности, хотя у него можно встретить и высказывания, содержащие призыв к радостному принятию и благословению «всего конкретно-сущего как образа и воплощения абсолютно ценного божественного бытия» [7, с. 331], к которому он относит и человеческую телесность.

Отношение к телу, по Франку, по сути дела не возвышающее, предполагающее, по Соловьеву, духовно-физический подвиг, а сочувственное, в духе слов Франциска Ассизского о сочувствии своему телу «как „брату-ослу“», с которым он ведет

общую жизнь и которого он не хочет слишком истязать и насилловать» [7, с. 333]. Такое понимание тела как «брата-осла» в определенной степени снижает заявленное Франком понимание конкретно-сущего как образа и воплощения абсолютно ценного божественного бытия. Поэтому выдержать последовательно такое «братское отношение к телу» ему до конца не удастся и в целом ряде моментов он отчетливо высказывается о необходимости полноты земной жизни, радости телесного бытия.

В частности, признание значимости земной жизни во всех ее проявлениях отчетливо проявляется в его отношении к практике аскетизма, который не есть самоцель, и, соответственно, самоцелью не является угнетение плоти. Аскетизм должен рассматриваться как условие полноты жизни. Христианский аскетизм есть, по Франку, «не цель, а лишь средство; цель есть, напротив полнота жизни — всяческой жизни — небесной, но и земной» [7, с. 331].

Важный шаг в реабилитации телесности осуществляет Зеньковский, который продолжает линию, намеченную в русской философии. В дополнение к принципу образа Божьего в человеке он в качестве исходного пункта своих рассуждений рассматривает «утверждение примата духовного начала в человеке и учение об иерархической конституции человека» [3, с. 61].

Учение об иерархической конституции связывается им с признанием троичной природы человека, т. е. с различием в человеке трех сторон — духа, души и тела. При этом указанные стороны, как подчеркивает Зеньковский, тесно связаны между собой. Это в частности означает, что «начало духовности в человеке не есть отдельная сфера, не есть некая особая и обособленная жизнь, а есть творческая сила, энтелехийно пронизывающая собой всю жизнь человека (и души, и тела) и определяющая новое «качество» жизни» [3, с. 46]. Причем духовность проникает во все стороны бытия человека, в том числе, и в его телесное бытие. «Начало духовности мыслится нами не как особая надпсихифизическая жизнь, а как основная жизнь в человеке, проводниками которой вовне и является психическая и физическая сфера» [3, с. 46].

Важной особенностью взглядов Зеньковского является новое понимание учения о грехопадении человека. В нем отчетливо просматриваются две основные установки. Первая заключается в существенном снижении значения самого грехопадения человека. «Учение о грехе — это есть дополнительная, но не основная христианская идея о человеке» [3, с. 39]. Другая принципиальная установка, определяющая его отношение к телесности и вытекающая из принципа иерархического устройства человека, заключается в том, что греховность человека заключена не только в его естестве, но она «проникла во все его функции, отчего создалась в человеке в его глубине коренная двойственность». Это означает, что телесность освобождается от статуса источника греховности, которая теперь понимается как «болезнь духа» и «только через дух он (грех — В.А.) сообщается и душе и телу» [3, с. 76]. Зеньковский со всей определенностью утверждает: «Источник греха в духовной сфере нашей. Этим с самого начала отвергаем мы сведение греховности к влиянию тела, к влиянию социальных условий, к наследственности и т.п. факторам» [3, с. 77]. Данное утверждение он поясняет следующим образом: «В силу первородного греха в духе нашем есть изначальная обращенность к злу... «из этого полюса тьмы» исходят темные излучения, пронизывающие весь состав человека, но особенно легко проникающие в сферу пола, в сферу тела вообще» [3, с. 77].

Эта позиция связана с особым и глубоким пониманием греха: «Грех всегда есть явление духовного порядка и по своей онтологии есть попытка «стать» Бесконечностью и тем обойтись без Бога» [3, с. 75]. Тело источник страха конечного. Проблема телесного — это страх конечности, неспособность выйти за границы эмпирического бытия. Но «томление о бесконечном» — это дело духа. И поэтому именно дух может

оказаться носителем греховного начала. «По своему духовному смыслу, по своему возникновению в духовной сфере, грех есть болезнь духа — и только через дух он сообщается и душе и телу» [3, с. 76].

В онтологической неосуществимости попыток духа стать Бесконечностью и лежит источник «вечных мук», могущих быть преодоленными лишь «в смиренном возвращении к Богу, в общении с которым только и насыщается томление о Бесконечности» [3, с. 75–76]. Стремление личности к Богу осуществляется не так, чтобы сбросить с себя свою эмпирию, а так, чтобы ею овладеть и жить в Боге.

Зеньковский отчетливо противопоставляет свою точку зрения классическому христианскому пониманию тела как источника греха. «Православие, — пишет он, — не отвергает «томящей силы», идущей от тела... но возводит эту томящую силу, это давление чувственности на душу к расстройству духовной жизни в нас. Вообще говоря, учение о телесной стороне, о телесной жизни по существу не связано с темой греха. В этом отношении христианское учение о теле решительно расходится с древним взглядом на тело как источник зла и греха в человеке» [3, с. 81–82].

Согласно Зеньковскому существует сложная диалектика различных сторон человеческой природы. С одной стороны, духовность, выступая определяющей стороной человеческой личности, обуславливает многие сугубо телесные проявления. «Начало личности, будучи... по существу чисто духовным, пронизывает собой все в человеке. Походка и тип движений, голос и интонации, почерк и стиль, социальное поведение и социальные чувства, тип реакции, настроения, — все, решительное все становится интимно связанным с началом личности» [3, с. 51].

С другой стороны, если даже признать, что «духу принадлежит основное значение в человеке, то это, не устранив постоянной и неустранимой духовности в человеке, не означает, что дух властвует в жизни человека» [3, с. 47]. Телесность, как и душевное начало в человеке, имеет собственное относительно независимое от духа существование. «Из того, что психика и телесная сфера служат проводником и выражением духовного начала, не следует, конечно, что у них нет своей собственной жизни» [3, с. 47]. Более того, можно говорить о своего рода плененности духа низшими влечениями, которая возможна «в силу целостности человека, в частности, в силу иерархичности его строения, не дающей возможности для духовной стороны оставаться «чистой» при развитии в человеке его чувственной стороны» [3, с. 47].

Зеньковский продолжает и даже усиливает свойственное Франку инструментальное понимание аскетических практик. Он противопоставляет мистическое движение к Богу, с одной стороны, и возвышение духа техникой аскетических упражнений, с другой. «Телесная аскетика получает свой надлежащий смысл как часть религиозного делания; аскетика праведна не как магический путь к росту духовности, а как инструментальный момент в духовной жизни» [3, с. 83]. Смыслом же религиозного делания является смирение перед Богом. Также рассуждает и Бердяев. «Аскетика есть лишь техника религиозного опыта, лишь его формальная методология. Ни один мистик не видел в аскетике содержания и цели религиозной жизни, ибо содержание и цель есть уже мир иной, стяжание божественной жизни» [2, с. 383].

Представление о смысле аскетической практики, по мнению Зеньковского, должно меняться в соответствии с особенностями современной культуры. Можно соглашаться или не соглашаться с его оценкой состояния физического здоровья людей XX в. по сравнению с тем, каким оно было в более ранние времена, но сама логика его мышления, выраженная в приводимых ниже словах, заслуживает внимания. «Если в прежнее время, — пишет он, — время физического здоровья и нервной устойчивости, функция аскетики в духовном возрастании заключалась

в «обуздании тела», то в наше время аскетика получает почти всегда значение укрепления тела, т.е. освобождения его от той аритмии, от того расстройства, какие вносятся чрезвычайной нервностью (особенно сильной в больших городах)» [3, с. 84]. В этой связи Зеньковский высоко оценивает спорт, который хотя и «влечет к себе как чисто телесное наслаждение», но, тем не менее, «имеет огромное оздоравливающее духовное значение...Спорт оказывается, таким образом, интимнейше связан с духовной жизнью в нас» [3, с. 84]

Из рассмотренных размышлений русских философов видно, что человеческая телесность понимается ими не дифференцированно, не как организм (если использовать постмодернистскую фразеологию), не в плане конкретных анатомических или физиологических свойств, а как субстанция собственных ему влечений, желаний, страстей и пр. Между тем телесность сама внутренне противоречива и неоднородна. В ней существуют различные стороны, по-разному готовые к восприятию усилий «духовно-телесного подвига». Выведение на первый план тех или иных из этих сторон может быть конкретизировано через представление о телесном каноне, означающем культурную обусловленность отношения к различным частям тела, выдвижения на первый план тех или иных сторон человеческой телесности.

Известен, например, глубокий анализ М. М. Бахтина отношения к человеческой телесности, существовавшего в народной карнавальной культуре средневековья [см. 1]. Он убедительно обрисовал созданные в этой культуре гротескные образы «материально-телесного низа», всего того, что, так или иначе, связано с физиологическими функциями человеческого организма. Нетрудно догадаться, что для этой культуры тема духовного наполнения телесности не существовала. Между тем в культуре средневековья существовал и другой телесный канон, канон изображения тел святых мучеников, в рамках которого функциональная сторона человеческого тела, связанная с его существованием как природного феномена, практически не изображалась.

В эпоху Нового времени телесный канон меняется. На первый план, согласно Бахтину, выходят те стороны телесности, через которые проявляется индивидуальность и внутренняя жизнь человека. Именно о них, между прочим, и говорит Зеньковский в вышеприведенном отрывке, иллюстрируя мысль о духовном наполнении человеческой телесности.

В культуре тело выступает как некоторая заданная природой граница, внутри которой человек самоопределяется как субъект-носитель социально значимых черт. Он может полагать себя как отрицающего значение телесного бытия или, наоборот, рассматривающего развитие телесности как условие полноты бытия во всех его измерениях, в том числе, духовного и социального. И в том, и в другом случае телесность выступает как форма презентации субъекта в окружающем мире, выступая в качестве некоторого текста, кодирующего внутренний мир человека, в единстве присущих этому миру рационального, ценностного и чувственного начал. Через этот текст находят свое специфическое преломление смыслы культуры, к которой принадлежит данный субъект.

Постмодернизм рассматривает телесное бытие человека как особую сферу игрового существования, сферу эксперимента, отказывая телесности в сущностных связях с культурной традицией, не видя ее как форму кодирования глубинных культурных смыслов и рассматривая только лишь как некоторую знаковую конструкцию, отвечающую групповым конвенционально заданным значениям. Телесность в этой парадигме начинает выступать феноменом нового карнавала, иногда развлекающего, иногда эпатазирующего, иногда преследующего вполне конкретные практические цели.

Русская философия в противовес такому подходу рассматривает телесность как условие полноты человеческого бытия, находящееся в глубокой связи со сферой

духа. Она ориентирует на творческий поиск тех форм духовного наполнения телесности, которые бы соответствовали духу культуры и целям возвышения человеческой личности.

Литература

1. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.
2. Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
3. Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993.
4. Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классическая и современная буржуазная философия (опыт эпистемологического сопоставления). Статья первая. Статья вторая // Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. СПб., 2010.
5. Соловьев В. С. Смысл любви // Соловьев В. С. : Собр. соч. в 2 т. Т. 2. М., 1990.
6. Соловьев В. С. Жизненная драма Платона // Соловьев В. С. : Собр. соч. в 2 т. Т. 2. М., 1990.
7. Франк С. Л. С нами Бог // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992.
8. Роттердамский Э. Оружие христианского воина // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986.

References

1. Bakhtin M. M. *Francois Rabelais's creativity and national culture of the Middle Ages and Renaissance* [Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura srednevekov'ya i Renessansa]. M : 1990. (rus)
2. Berdyaev N. A. *Sense of creativity* [Smysl tvorchestva] // Berdyaev N. A. *Philosophy of freedom. Sense of creativity* [Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva]. M. : 1989. (rus)
3. Zenkovsky V. V. *Education problems in the light of Christian anthropology* [Problemy vospitaniya v svete khristianskoi antropologii]. M/ : 1993. (rus)
4. Mamardashvili M. K., Solovyov E. Yu., Shvyrev V. S. *Classical and modern bourgeois philosophy (experience of epistemological comparison)*. Article first. Article second [Klassicheskaya i sovremennaya burzhuaznaya filosofiya (opyt epistemologicheskogo sopostavleniya). Stat'ya pervaya. Stat'ya vtoraya] // Mamardashvili M. K. *Classical and nonclassical rationality ideals* [Klassicheskii i neklassicheskii idealy ratsional'nosti]. SPb. : 2010. (rus)
5. Solovyov V. S. *Sense f love* [Smysl lyubvi] // Solovyov V. S. *Compositions in two volumes* [Sochineniya v 2 tomakh]. V. 2. M. : 1990. (rus)
6. Solovyov V. S. *Vital drama of Platon* [Zhiznennaya drama Platona] // Solovyov V. S. *Compositions in two volumes* [Sochineniya v 2 tomakh]. V. 2. M. : 1990. (rus)
7. Frank S. L. *God with Us* [S nami Bog] // Franc S. L. *Spiritual bases of society* [Dukhovnye osnovy obshchestva]. M. : 1992. (rus)
8. Erasmus of Rotterdam. *Weapon of the Christian soldier* [Oruzhie khristianskogo voina] // Erasmus of Rotterdam. *Philosophical works* [Filosofskie proizvedeniya]. M. : 1986. (rus)