

Russian Academy of Sciences
Institute of Philosophy

**The Embodiment as
an Epistemological Phenomenon**

Editor *I. Beskova*

Moscow
2009

Российская Академия Наук
Институт философии

Телесность как эпистемологический феномен

Под общей редакцией *И.А. Бесковой*

Москва

2009

УДК 300.36
ББК 15.56
Т 31

Ответственный редактор
доктор филос. наук *И.А. Бескова*

Рецензенты
доктор филос. наук *В.И. Моисеев*
доктор филос. наук *Н.М. Смирнова*

Т 31 **Телесность** как эпистемологический феномен [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.А. Бескова. – М. : ИФРАН, 2009. – 231 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0140-2.

В предлагаемой вниманию читателя коллективной монографии во главу угла ставится проблема телесности как эпистемологического феномена. При этом затрагиваются вопросы, связанные с выявлением телесных детерминант познания, жизни и духовной деятельности человека. Показывается, что он, как существо мира средних размерностей (мезокосма), организует свою картину мира в соответствии с параметрами собственной телесности, что определяет основные направляющие его мыслительной и преобразующей активности. Те же, в свою очередь, оказывают обратное влияние на функционирование телесности, в новом витке задавая специфику познавательной деятельности.

На основе теоретических разработок формулируются практически значимые рекомендации, позволяющие улучшить качество жизни современного человека за счет изменения угла рассмотрения возникающих перед ним проблем в свете нового понимания природы, функций и роли телесности в общих процессах жизнедеятельности человека.

Содержание

Рецензия <i>В.И.Моисеева</i>	7
Рецензия <i>Н.М.Смирновой</i>	9
<i>И.Бескова</i> . Предисловие	10

ЛОГИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТЕЛЕСНОСТИ

<i>И.Бескова</i> . Тело как инструмент познания	14
<i>Е.Князева</i> . Телесная природа сознания.....	31
<i>В.Буданов</i> . Как возможна квантово-синергетическая антропология (синтетические миры телесности)	55
<i>М.Плохова</i> . Квантовый подход к проблеме телесности	71

ТЕЛЕСНОСТЬ В ТРАДИЦИИ

<i>Е.Шульга</i> . Телесность как феномен и элемент менталитета	84
<i>В.Лысенко</i> . «Натурфилософия тела» в Индии: аюрведа, санкхья и вайшешика.....	103
<i>А.Майданов</i> . Взаимосвязь ментального и телесного в архаической культуре	124
<i>М.Рубец</i> . Восприятие тела в китайской традиции	147

ТЕЛЕСНЫЕ ПРАКТИКИ:

КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

<i>И.Герасимова</i> . Трансформации телесности в музыкальных практиках	162
<i>А.Андрющенко, Д.Бескова</i> . Телесность с точки зрения психосоматического континуума «здоровье–болезнь».....	180
<i>Ю.Чебакова</i> . Системный подход к телесной саморегуляции: культурологическая интерпретация	199
<i>Н.Гавриленко</i> . Физический образ «я» и формы его коррекции	211
Об авторах.....	227
Summaries.....	228

Contents

Preface by <i>Irina Beskova</i>	10
---------------------------------------	----

LOGICALLY-METHODOLOGICAL ASPECTS OF EMBODIMENT

<i>Irina Beskova</i> . The Embodiment as a Tool of Knowledge	14
<i>Helena Knyazeva</i> . The Embodied Nature of Consciousness	31
<i>Vladimir Budanov</i> . How the Quantum-Synergetical Anthropology is Possible: the Synthetic Worlds of Corporeality.....	55
<i>Maria Plokhova</i> . The Quantum Approach to the Problem of Embodiment	71

THE EMBODIMENT IN A TRADITION

<i>Helena Shulga</i> . The Embodiment as a Phenomenon and an Element of Mentality.....	84
<i>Victoria Lysenko</i> . «The Natural Philosophy of Body» in India: Ayurveda, Samkhya and Vaisheshika.....	103
<i>Anatoly Majdanov</i> . The Interrelation of Mental and Corporal in Archaic Culture.....	124
<i>Maria Roubetz</i> . The Perception of Body in the Chinese Tradition.....	147

CORPORAL PRACTICES:

CULTURAL AND ANTHROPOLOGIC ANALYSIS

<i>Irina Gerasimova</i> . Transformation of Embodiment in the Musical Practices	162
<i>Alisa Andrjushchenko, Daria Beskova</i> . The Corporeality from the Psychosomatic Continuum «Health – Illness» Point of View	180
<i>Julia Chebakova</i> . The System Approach to Corporal Self-Correction: the Culturological Interpretation.....	199
<i>Anastasia Gavrilenko</i> . A Physical Image of «The Self» and the Forms of its Correction	211
About the Authors	227
Summaries.....	228

Рецензии на книгу «Телесность как эпистемологический феномен»

Проблема телесности для современной философской антропологии и эпистемологии звучит весьма актуально. Долгое время философские исследования находились под своеобразным гипнозом декартовской дуалистической парадигмы, и проблемам телесного – как образу бытия, промежуточному между *res extensa* и *res cogitans*, – уделялось значительно меньше внимания. Это привело к определенному дисбалансу в философской исследовательской практике, проявившемуся в том, что важнейшая проблема соотношения «духа и тела» (*mind-body problem*), как и вообще вопросы феномена человеческой телесности, оказались оттесненными на задний план. Поскольку философские разработки подчас выступают в роли методологического базиса для естественнонаучных дисциплин (в частности, когда последним приходится обращаться к основаниям их собственного знания), науки, более предметно занимающиеся анализом феноменов болезни и здоровья, соотношением нормы и патологии в жизни человека, оказались как бы в методологическом вакууме. Последнее неблагоприятно сказывается на общей динамике исследований уже в самих конкретно-научных дисциплинах. Например, проблема здоровья до сих пор в медицине рассматривается преимущественно в аспекте противопоставления болезни (патоцентрически), в то время как здесь насущно требуется разработка принципов саноцентрической методологии на своей собственной почве, с привлечением новых интегративных методов философии телесности.

Некоторые аспекты дефицита логико-методологических идей и представлений применительно к проблемам телесного восполняет предлагаемая вниманию читателя коллективная монография. Ее авторы поставили перед собой непростую задачу подойти к анализу эпистемологических вопросов, связанных с природой познавательного процесса, с выявлением специфически человеческих возможностей и способностей его организации, основных детерминант этого процесса, – с позиции изучения телесного начала как важнейшей составляющей человеческой природы. В ходе такого исследования были подняты значимые вопросы: о телесной природе сознания, особенностях модификации телесного в музыкальных практиках, о телесности как инструменте познания в самом широком смысле. Представляется ценным, что специальный раздел книги посвящен рассмотрению традиционных представлений о феномене телесности, что составляет хорошую основу для методологического анализа проблематики телесности в эпистемологическом ключе. Особенно интересными для меня были

статьи более прикладного характера, предметно посвященные психологическим и медицинским аспектам, связанным с анализом феномена телесности.

В целом можно сказать, что авторы с поставленной задачей справились, и книга получилась интересной, актуальной и практически значимой. Представленные в ней статьи содержат много новых материалов из разных областей науки: психологии, антропологии, лингвистики, истории и практики культуры (например, имиджевая стилистика в ее соотносительности с образом тела и Я-концепцией в широком смысле), теории и практики клинической психологии.

Зав. кафедрой философии
Московского государственного
медико-стоматологического университета
доктор философских наук, профессор
В.И.Моисеев

Предлагаемая вниманию читателя монография вносит весомый вклад в разработку комплекса проблем неклассической эпистемологии, связанных с осознанием когнитивной и культурно-антропологической ограниченности классически-рационалистической противополоственности разума – телесности. Она не только существенно обогащает теоретико-познавательные представления о «неявном» (*tacit*), инкорпорированном знании (знании «на кончиках пальцев», «на острие взгляда»), но и переосмысливает парадигмальные рамки когнитивной *mind-body* проблемы в русле новейшего «*натуралистического поворота*» в современной философии. Поэтому полученные в монографии результаты обогащают не только современную эпистемологию, но развивают новейшие тенденции современной антропологически ориентированной философии в целом.

Монография хорошо структурирована и представляет собой целостное завершённое исследование. В ее первом разделе эксплицированы методологические предпосылки рассмотрения телесности как на основе эвристически значимых компонентов классической (картезианской) концепции сознания, так и на базе новейших квантово-синергетических подходов.

Теоретическую основательность исследованию придает тонкий сравнительный анализ интерпретации феномена телесности в рамках различных социокультурных парадигм (индийской, китайской, архаической европейской), осуществленный во втором разделе.

Исследование телесности как фундаментальной предпосылки анализа любых форм мыслительной деятельности осуществляется с привлечением богатейшего материала современных когнитивных наук (психологии, антропологии, лингвистики и др.) в третьем разделе. Авторы осуществляют скрупулезный анализ социокультурных практик, в которых укоренены определенные аспекты современного понимания телесности (психотерапии, музыкальной педагогики и т.п.).

Монография представляет огромный научный и жизнепрактический интерес. Выполненная на современном научно-теоретическом уровне с привлечением новейшего материала из области когнитивных наук, она, без сомнения, вызовет живейший интерес у читателя.

Доктор философских наук, профессор,
ведущий научный сотрудник ИФ РАН
Н.М. Смирнова

Предисловие

Предлагаемая вниманию читателя книга условно подразделяется на три раздела. Первый содержит статьи, затрагивающие преимущественно вопросы методологические; второй – связанные с пониманием телесности в некоторых культурных и духовных традициях, лежащих в основе современных представлений о телесном; а в третьем разделе поднимаются прикладные вопросы из того обширного поля возможностей, которое связано со сферой телесного в мире человека.

Проблема телесного долгое время оставалась где-то на заднем плане философских рассуждений. Приоритетным выступал анализ различных аспектов ментального: будь то исследование эмоциональной окрашенности когнитивных актов, многообразных аспектов мыслительной активности (включая содержания и функции сознания, подсознания, бессознательного), духовной составляющей познавательного процесса. При этом телесное в человеке не то чтобы совсем игнорировалось, но как-то неявно предполагалось, что главное – для понимания природы человека в целом и его познавательных возможностей в частности – сосредоточено именно в его голове, в мыслительных способностях, в том, что отличает человека от всех остальных форм живых существ, делая его жизнь неповторимой и позволяя рассматривать его как вершину эволюции живого. Ведь тело есть у всех живых существ, населяющих Землю, а ум, мышление, сознание – только у него. Понятно, что всё, связанное с этой уникальной сферой, в первую очередь волновало исследователей. К тому же задача анализа процесса познания, кажется, куда уж теснее соотнесена именно с областью ментального: где еще и искать истоки и механизмы познавательной интенции, как не в этой сфере?

При таком подходе телесное если и не совсем упускается из виду, – все мы наделены телами и странно было бы, если бы мы не осознавали, что данное обстоятельство небезразлично для процессов восприятия и мышления, – то как-то по большей части выносятся за скобки: мышление и так слишком сложный феномен, чтобы отягощать его изучение учетом динамик телесности. И надо сказать, что такое отношение абсолютно оправданно до тех пор, пока мы рассматриваем телесность как то, что *сопровождает* мышление,

помогает ему, доставляя, например, чувственные данные для переработки информации, *реагирует* на мысль, выступает *средством* ее претворения в реальность жизненных ситуаций и т.п. В этом случае действительно телесными динамиками (до достижения некоторого достаточно высокого уровня точности анализа) можно пренебречь: ведь в конце концов, ни одно исследование не может обходиться без абстрагирования, идеализаций, выделения главного и второстепенного, определяющего и определяемого в предмете рассмотрения. И когда телесность выступает просто как обрамление сферы ментального, она и оказывается первым и главным кандидатом на вынесение за скобки эпистемологического анализа.

Понимание того, что телесное – не просто внешняя сторона ментального, а форма его воплощения в жизнь, в реальность материального мира, переводит эту проблему уже на следующий уровень отношения: *телесность перестает выноситься за скобки*. Начинают звучать голоса, призывающие обратить внимание на то, что она *тоже важна* для понимания сферы мысли: ведь мыслительные процессы протекают в теле, телесно обусловлены, и это обстоятельство нельзя игнорировать, – в противном случае мы получим слишком огрубленные модели мыслительных и познавательных процессов. Примером таких столкновений модельных реконструкций с реальностью живого разума может служить современное состояние разработок в сфере искусственного интеллекта. В настоящее время специалисты научились прекрасно моделировать многие аспекты познавательной деятельности, условно говоря, сосредоточенные «в голове» человека (на самом деле, в сфере сознания). Но такие феномены, как индивидуальное знание субъекта, включающее не только осознаваемые стратегии и содержания, но также и те, которые локализованы в области подсознания и бессознательного или же представляют собой творческие проявления человеческого духа, – все это остается за пределами возможного. В результате так понимаемый и моделируемый естественный интеллект оказывается слишком сильно напоминающим машинное устройство и лишь отдаленно перекликается с подлинной сложностью и многогранностью живого разума.

И только переход на следующий уровень рассмотрения, предполагающий понимание того, что телесное *и есть* ментальное, просто в другой форме проявления, что телесное и ментальное на

неком глубинном уровне – *это одно и то же*, и то, что нам известно как ум и тело, – просто разные формы воплощения некоей целостной общей основы, – только такое понимание подводит нас к осмыслению того, какую же *подлинную* значимость понимание природы телесного имеет в осмыслении и познавательной активности человека, и самой природы его мышления.

Два первых уровня отношения к проблеме телесности напрямую погружают нас в двойственность the mind-body problem (проблемы тела и духа), потому что, придаем ли мы должную значимость исследованию сферы телесного или же остаемся всецело акцентированы на области ментального, мы безнадежно разделили эти составляющие человеческой природы. Даже если постулировать, что ум и тело – это *неразрывно связанные, взаимозависимые, взаимовлияющие* субстанции, мы уже изначально их разорвали, а затем по факту разделенности пытаемся ввести некое объединяющее начало: взаимосвязь, взаимовлияние, взаимообусловливание. Но если вдуматься, несложно заметить, что все подобного рода констатации возможны лишь по отношению к вещам, которые *уже* разделены. Так, с самого начала разделив, за счет введения внешних связей мы затем пытаемся искусственно воссоздать подобие утраченного исходного *внутреннего* единства.

Подлинная целостность в понимании ментального и телесного – а вместе с ней и выход за пределы двойственности в рамках решения the mind-body problem – достигается только в том случае, если принять, что телесное и ментальное – это одно и то же, просто в разных ипостасях предстающее на поверхности восприятия современного человека, сознание которого диссоциировано и потому видит окружающее в соответствии со своей собственной природой: как поделенное на два, как содержащее противоположности и взаимоисключительности, в отношении которых можно затем постулировать сколь угодно тесные взаимосвязи, но это в любом случае будут взаимосвязи двух различных начал.

Материалы, вошедшие в эту книгу, находятся где-то между вторым и третьим этапом в понимании природы телесного. В некоторых аспектах авторам удалось преодолеть внутренне укоренившуюся в них, как в исследователях, воспитанных в нашей традиции, дихотомию телесного и ментального и подойти к пониманию телесного как всего лишь к другой форме репрезентации

ментального. В некоторых случаях все мы оказались на позиции простой констатации того, что учет сферы телесного важен для понимания природы ментального. Но, думается, такова нормальная логика продвижения в исследовании проблемы: для того чтобы перейти на принципиально новый уровень анализа, необходимо прежде всего в себе самом изменить глубинные основы понимания проблемной ситуации, – а это сделать совсем не просто и не во всех случаях (применительно не ко всем ситуациям) удастся. Однако я думаю, что и то обстоятельство, что нам хотя бы в некоторых моментах удалось прикоснуться к подлинной глубине понимания природы телесного, уже может оказаться значимым для читателя. Авторам и самим было интересно работать над этими статьями. Все мы с некоторым удивлением обнаружили, что, когда стали смотреть на свой исследовательский опыт под этим новым углом зрения, открыли много неожиданного, раньше не замечаемого и в должной мере не оцениваемого.

Хочется надеяться, что и для читателя этой книги содержащиеся в ней статьи сыграют роль такого катализатора новых прозрений в себе самом, в понимании своего отношения с миром и с другими людьми.

Ответственный редактор

ЛОГИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТЕЛЕСНОСТИ

И. Бескова

Тело как инструмент познания*

Чтобы рассмотреть проблему телесности человека (в функции инструмента познания) не изолированно, вне связи с другими проявлениями и уровнями жизни, а определяя ее подлинное место в эволюции живого, я предложу вниманию читателя модель, где человеческое существо и его мир будут выступать не начальной и конечной инстанцией творения, а всего лишь ступенью, одним из стратов в более общей картине шагов эволюции. Однако сами эти шаги меня будут интересовать не в горизонтальной плоскости, а в вертикальной. Попытаюсь пояснить, что я имею в виду.

Обычно, говоря об эволюции, подразумевают последовательные изменения, претерпевавшиеся объектом интереса исследователя в разные промежутки времени. Из таких этапов выстраивается лестница, которая сама уже воспринимается как нечто вертикально ориентированное: идущее, так сказать, «снизу вверх» и придающее некую динамику анализу. В результате складывается ощущение, что сформированная таким образом исследовательская модель выводит нас за пределы плоскостного рассмотрения, вводя измерение объема (вертикально ориентированная ось в системе координат).

Я считаю все такие изменения живого, которые имеют место в границах знакомого человеку феноменологического мира, горизонтально ориентированными, не выходящими за пределы плоскости.

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ (07-03-00196а).

Иными словами, все эволюционные цепочки развития живого в рамках того, что мы привычно называем объективной реальностью, я называю горизонтальными, поскольку в них отслеживаются и представлены лишь те изменения, которые объект интереса претерпевает в пределах привычного нам мира, в существовании и базовых параметрах которого мы (как агенты действия этого мира) не сомневаемся, т.к. он дан буквально в наших собственных непосредственных ощущениях.

В качестве же нового измерения (своего рода вертикальной оси системы координат), способного вывести нас за пределы плоскостного анализа, я выберу переменную, которая будет пробегать по мирам. В этом случае мир, соприродный человеку (привычный нам физический мир), будет выступать не как единственно возможный, а как всего лишь один из целого множества других миров. Причем, хочу подчеркнуть, имеется в виду не широко известная идея параллельных миров, которая нас все равно не выведет за пределы плоскости и не добавит нового измерения анализу, поскольку миры в ней оказываются, хоть и множественными, но рядоположенными. Это будет *вертикально ориентированная* иерархия миров, о которой скажу чуть позже.

В предлагаемой модели я буду исходить из того, что человек и привычный ему мир – это всего лишь один из возможных пластов реальности, который оказывается доступен нам в непосредственном усмотрении, только потому что *мы соприродны ему, мы с ним «одной крови»*. Помимо такого рода реальности, существуют и другие ее виды, в том числе, так называемая *изначальная, конечная, глубинная, подлинная* (в разных традициях и разных подходах она имеет разные наименования) реальность, из которой процессы нашего мира иницируются и движениями в которой они в значительной степени определяются и направляются. Я буду считать её реальностью наблюдателя, способного перемещаться в пространстве со скоростью, большей скорости света. Такого наблюдателя я назову Савитар. Тогда реальность человека я буду рассматривать как такую, которая создается Савитаром в процессе его собственной эволюции с целью самопознания. Иными словами, сам человек и его мир (физический мир, соприродный человеку) будут выступать как *миры знания Савитара* (идеальные миры), конструируемые

последним в ходе собственного его развития в целях самопознания и постижения результатов и последствий совершаемых им выборов. Это подобно тому, как мы сами живем и развиваемся, в процессе жизненного цикла совершая многочисленные и разнообразные выборы и проживая их последствия, иногда в своих идеальных мирах (как мысленный эксперимент, как умственное моделирование, как фантазии и грезы – наяву или во сне), иногда как реальные жизненные коллизии.

Подобная модель получается многослойной. Мы имеем, фактически, вместо одного уровня рассмотрения: человек и однопорядковый, соприродный ему физический мир, – по меньшей мере три мира (а на самом деле их число может быть бесконечным, но остановлюсь я только на трех, потому что для моих целей этого достаточно). Это мир наблюдателя, способного перемещаться в пространстве со скоростью, большей скорости света (мир Савитара); мир наблюдателя, где скорости существенно меньше световых (человек и его физический мир); и еще один мир, где наблюдатель способен перемещаться в пространстве со скоростями, большими световых – это еще один идеальный мир, но уже мир знания *человека*. Таким образом, миром подлинной, глубинной реальности я назову мир Савитара. Физический мир, агентом действия в котором выступает человек и все соприродные ему существа, я буду считать миром знания Савитара, конструируемым последним в ходе его собственной эволюции в однопорядковом ему мире в целях самопознания и постижения результатов собственных выборов в его идеальных мирах.

Я думаю, что подобно тому, как человек строит свои идеальные миры в ходе собственной эволюции с целью самопознания и выяснения последствий совершаемых им выборов, так и Савитар строит свои идеальные миры с аналогичной целью. Мир человека в самом широком понимании (как соприродную ему реальность вместе с населяющими ее живыми существами и искусственными творениями, удовлетворяющими базовым характеристикам нашего физического мира) я буду считать одним из идеальных миров Савитара, конструируемых им в той же манере и в тех же целях, в какой и с какими мы создаем наши идеальные миры. В свою очередь человек, как действующее начало своего собственного мира (который для нас – физический, а для Савитара – идеальный), в

процессе жизни – с целью самопознания и эффективного продвижения по ней – создает *свои* идеальные миры: это будут миры *его* знаний, мнений, предположений, фантазий.

В идеальных мирах человека живут и действуют персонажи, некоторые из которых созданы, что называется, «по образу и подобию» самого человека, т.е. представляют собой разные варианты воплощения его я-концепции, я-образа, отделившиеся и получившие право на самостоятельное существование в результате разного рода жизненных коллизий. Для описания их природы и функций удобно использовать понятие «субличностей», в настоящее время широко применяемое в психологии. Такие субличности формируются в результате отщепления некоторой части «я» человека, часто в момент высокого эмоционального и психического напряжения (и это, как ни странно, могут быть как психотравмирующие события, несущие негативный заряд, так и позитивно окрашенные переживания высокого накала, которые человеку тоже непросто выдерживать). Однажды родившаяся субличность продолжает затем жить по своим законам: она развивается, влияя на человека и принимаемые им в жизни решения, определяя его оценки ситуаций и совершаемые им выборы. Где же существует такая субличность? Как раз в идеальных мирах человека.

Действующим агентом идеального мира может оказаться персонаж, который представляет собой не субличность как таковую, а просто образ самого себя, с помощью которого человек проигрывает разные гипотетически возможные варианты последствий некоего выбора, который он готовится совершить. В этом случае субъект как бы моделирует ситуацию: «а что будет, если я сделаю так-то?» – и перед его мысленным взором (т.е. в сфере его идеальных миров) разворачивается цепочка событий, которые, как он предполагает, последуют за данным вариантом его решения в физическом мире. «А что будет, если я поступлю по-другому?», – и вот уже перед его мысленным взором другое разворачивание ситуации. Эти события и эти персонажи – образы «я» человека – живут и действуют не в реальном физическом мире, а в идеальных мирах знания-мнения субъекта. Тем не менее всё, происходящее с ними там, чрезвычайно значимо для жизни человека в физическом мире: именно с помощью такого мыслительного моделирования он многое узнаёт о себе самом, о своих предпочтениях, о своих установ-

ках. С помощью своих многочисленных двойников из собственных идеальных миров он учится узнавать самого себя в различных своих проявлениях, опознавать тот или иной образ как «и это тоже я». Именно такое опознавание-узнавание в духовных традициях рассматривается как важнейший элемент самопознания. И именно неузнавание себя в собственных проявлениях квалифицируется как та базовая причина, которая запускает творение физических миров, которые во многих традициях (буддистской, дзэнской, индуистской) характеризуются как полностью иллюзорные. Вот, например, как об этом говорится в одной из самых интересных традиций тибетского буддизма, традиции Дзогчен: «Когда изначально чистая способность сознания (ригпа) не распознаёт себя в своих проявлениях, начинается творение физических миров»¹.

Даже на примере мыслительной деятельности человека мы можем представить себе, как именно это происходит. Допустим, ему что-то мнится, и он по какой-то причине не воспринимает, не распознаёт мнящееся как иллюзию, а верит в него как в реально совершающееся (это, например, регулярно происходит с нами во сне), т.е. вовлекается в его проживание телесно, всем своим существом. В этот момент начинают создаваться идеальные миры, в которых события и персонажи, нераспознанные как проявления активности собственного сознания, получают импульс к воплощению и самостоятельному, собственному, уже не направляемому человеком развитию. Тогда для существей, населяющих эти идеальные миры, сами миры и всё происходящее в них будет представлять как реально совершающееся, вполне материальное, вещное, вещественное, потому что *персонажи этих миров окажутся однопорядковы такого рода мирам* – они будут с ними «одной крови».

Любая репрезентативная система способна выделить в окружающем и воспроизвести своими средствами только то, что соответствует ее собственной природе. Таким образом, любое когнитивное образование – будь то отщепленный фрагмент «я-образа» человека (его субличность), или же разово создаваемый идеальный коррелят самого себя, возникающий в момент взвешивания перспектив принятия решения, или же персонаж из мира сновиде-

¹ *Конгтрул Джамгон Лодро Тайе. Мириады миров: Буддийская космология в Абхидхарме, Калачакре и Дзогчене. СПб., 2003.*

дений человека, – все они, будучи созданы в идеальных мирах, живя и действуя в них, не будут воспринимать окружающее их пространство как нечто инопорядковое им, потому что и они, и вся среда, в которую они оказываются встроены, созданы единым действием их творца: человека, который с их помощью решает-проигрывает какую-то жизненную ситуацию. Для *такого творца*, что его собственные образы из сферы идеальных миров, что среда, в которую они помещены, – одинаково бесплотны, бестелесны. Но для *самых персонажей* идеальных миров (если мы в ходе мыслительного моделирования допустим, что они, будучи созданы, обретают некоторую форму жизненности, представленности – пусть и в идеальных мирах субъекта) сам факт их оформленности (которая для нас, их творцов, – идеальная, бесплотная форма) будет переживаться как *воплощенность в теле, телесная оформленность*. И все то, что однопорядково им, для них, агентов действия в идеальных мирах субъекта, будет восприниматься–переживаться–ощущаться, как столь же реальное, как и они сами, столь же вещественное и воплощенное. Мы же, глядя на эту гипотетическую ситуацию из нашего мира, не сможем не признать, что в этом есть своя логика, причем совершенно нормальная: события, объекты и персонажи, которые в равной степени *измыслены* нами, иллюзорны, друг для друга будут *в равной же степени* воплощены и реальны, потому что – и это так и есть – они (в статусе порождений нашего сознания) *имеют равную степень* «отелесненности» и реальности. Но только для нас это сфера идеального, иллюзорного, придуманного, вымышленного, а для них – персонажей наших идеальных миров – и они сами, и все, что им однопорядково (т.е. имеет равную с ними степень овеществленности), будет в равной же степени воплощено, реально.

Итак, ключевой момент при определении того, почему ты сам и всё окружающее тебя может восприниматься как реальность, являясь при этом иллюзией, не то, кто ты, так сказать, «на самом деле», а то, *в какой степени ты сам и окружающее тебя соразмерны друг другу*. Ты будешь воспринимать как телесно оформленное, вещное, вещественное все то, что имеет *равную с тобой* степень воплощенности-представленности в мире и *ту же* историю порождения-возникновения. Поэтому ключом к распознаванию того, реальны ли мы сами и все окружающее нас, является отнюдь не

«трогание руками»², потому что если то, что мы трогаем, имеет *ту же* степень проявленности (так сказать, «отелесненности», вещественности), что и мы сами, и ту же историю и логику порождения, то наше переживание ощупываемого принесет лишь информацию о том, что оно *столь же* реально, вещественно, *как и* мы. И это будет верное заключение: тестируемое *действительно* имеет ту же степень реальности, что и мы, что и подтвердят наши органы чувств. Они только не смогут нам ничего сказать о том, какую степень реальности имеем мы сами.

Мерилом реальности для человека выступает он сам: всё, соприродное ему, всё, о чем его органы чувств скажут, что оно имеет *ту же* степень воплощенности, что и он, будет признано реальным. На самом же деле, на основании такого и всех подобных вариантов исследования мы должны были бы сказать следующее: тестируемое имеет ту же степень реальности, что и я сам, оно той же степени отелесненности, вещественности, что и я сам. Но не больше. Мы не имеем основания сделать следующий шаг и сказать: значит, таким образом протестированное имеет реальное, а не иллюзорное существование. Потому что проверяемое на степень вещности-иллюзорности оценивается, исходя из нашей же реальности, и средствами, созданными существом, принадлежащим ей же. Тогда как, чтобы определить степень его собственной реальности, надо иметь точку отсчета *вне* этой системы координат. Поэтому когда мы ограничиваем рассмотрение сферой физического мира и человека, мы лишаем себя возможности найти такую точку отсчета, где бы мир человека выступал не как единственная основа оценки (если мир человека – единственная реальность, то изначально, по определению, всё, принадлежащее ей, имеет ту же степень проявленности). Но вот какова она, эта степень?

Отвечать на этот вопрос можно только в том случае, если в своем рассмотрении (гипотетическом моделировании) мы выйдем за пределы этой сферы анализа и перестанем воспринимать ее как единственную из существующих. Только в этом случае у

² В качестве аргумента люди часто приводят следующее, кажущееся им бесспорным обоснование: если ты не веришь, что нечто является реальным, а не иллюзорным, то можешь потрогать его руками и во всем убедиться сам.

нас появляется шанс правильно понять ее место в иерархии миров. И только в этом случае начинает проступать какая-то логика за буддийским представлением о том, что окружающая человека реальность иллюзорна, несмотря на то, что ее можно потрогать руками, споткнуться об нее, драться и размахивать ею.

Существует короткая дзэнская история. Мастер однажды спросил учеников: «Что представляет собой этот камень?». Один из них сразу ответил с умным видом: «Это иллюзия, которая существует только в моей голове». «Наверное у тебя очень тяжелая голова, если она таскает такие иллюзии», – промолвил мастер.

Что же такое окружающий нас мир? Это иллюзия, – на чем настаивают духовные традиции и о чем говорят заслуживающие всяческого доверия просветленные, или это физическая, плотная, осязаемая реальность, о чем свидетельствует наша собственная телесность, которой не доверять невозможно?

Это и иллюзия, и реальность: все зависит от того, *что* мы выбираем точкой отсчета при ответе на этот вопрос. Если точкой отсчета выступает наша собственная реальность, то всё, однопорядковое нам в окружающем мире, столь же вещественно и реально, как и мы сами. И это иллюзия, если мы выносим точку рассмотрения за пределы плоскости нашего мира. Потому что по сути своей реальность окружающего нас мира является *по отношению к Савитару* такой же, какой реальность *наших* идеальных миров и действующих в них персонажей является *по отношению к нам*, как к её творцам-породителям. Иными словами, идеальной. Для Савитара мы так же иллюзорны, невещественны, как мы сами в статусе героев собственных сновидений для себя как персонажей физического мира. И так же как мы – в роли персонажей собственных сновидений – доверяем всему происходящему с нами во сне как на самом деле совершающемуся, воспринимая его как абсолютную, единственную, подлинную реальность³, так же мы, как персонажи сновидений Савитара, воспринимаем окружающее нас пространство как абсолютно реальное. Однако на самом деле все это – с полным на то основанием – может рассматриваться как

³ Об этом свидетельствуют физиологические реакции в организме во время сна, которые в точности воспроизводят реакции на события, реально совершающиеся с нами в физическом мире.

столь же идеальное, иллюзорное, невещественное, бесплотное, как и герои наших собственных сновидений, и весь антураж последних, по отношению к нам, их творцам из физического мира.

Итак, все зависит от того, где размещен локус самоидентификации субъекта, когда он задается вопросом о степени реальности-иллюзорности себя и окружающего. Если в качестве единственной реальности признается лишь то, что соприродно ему самому (в моем представлении это плоскостной подход, ограничивающийся всего лишь одним уровнем рассмотрения, относительно которого субъект и пытается что-то выяснить, не выходя за его же рамки), то все однопорядковое ему, совершенно справедливо и с полным на то основанием, будет оцениваться как телесно оформленное, вещное, вещественное, материальное, плотное. Об этом сообщит человеку его собственная телесность, как инструмент познания-постижения этого мира. Именно она расскажет нам о том, что всё окружающее нас имеет *ту же* степень реальности, представленности, проявленности в мир, *что и мы сами*. И только в том случае, если мы выносим точку отсчета за пределы нашей плоскости (я называю такой подход объемным) и помещаем ее, допустим, в мир Савитара, мы понимаем, что представления духовных традиций об иллюзорности окружающего, вопреки их противоречию данным непосредственных органов чувств, имеют под собой основание. Потому что *по отношению к глубинной реальности* (реальности Савитара) наш мир и все его персонажи столь же невещественны, бесплотны, иллюзорны, как и порождения наших идеальных миров по отношению к нам самим.

Иными словами, только соотносительный анализ может позволить определить подлинный статус оцениваемого. Если же оцениваемое тестируется на подлинность, исходя из его же собственного мира, единственный вывод, который мы правомочны сделать, это то, что степень реальности, плотности, вещественности, материальности окружающего *та же*, что наша собственная. Но не сравнивая, не сопоставляя ее ни с чем другим, оценивая ее из ее же собственного мира, мы не вправе и не можем сделать заслуживающего доверия вывода о степени *ее собственной* идеальности-реальности.

Вот почему камень вне нас – это и иллюзия, и реальность, в зависимости от того, откуда посмотреть. Если в качестве точки отсчета мы выбираем наш собственный физический мир, то, без-

условно, этот камень имеет ту же степень вещественности, отелесненности, воплощенности, что и мы сами. Т.е. в этом случае с полным на то основанием мы должны признать, что он ничуть не менее реален, чем мы сами. Но если мы выносим точку рассмотрения за пределы нашего мира и располагаем ее в мире Савитара, то и этот камень, и те горы, реки, моря и долины, которые снятся нам, – такая же иллюзия, как мы сами в качестве персонажей миров наших собственных сновидений.

Человек как способность сознания, создавшая под себя физическое тело

В современной научной традиции широко распространенным является ракурс рассмотрения проблемы сознания и тела в плане выявления того, как наше тело (вместе со всеми его способностями, и прежде всего, способностями восприятия и ощущения) на определенном этапе своего развития рождает сознание – как новую когнитивную эмерджентную способность. А ведь на ситуацию можно взглянуть и в противоположной перспективе, что и предлагает сделать Дипак Чопра в своей книге «Путь волшебника». Там Мерлин говорит юному королю Артуру: «Смертные считают, что они — просто физические машины, которые научились думать. На самом же деле они — это мысли, которые научились создавать физические машины»⁴.

Если смотреть на положение вещей под таким углом зрения, тогда получается совершенно другая картина эволюции. Источником процессов являются, судя по всему, два параметра: 1) то, на каком уровне собственного развития находится сознание Савитара, т.е. насколько высокоразвито его собственное сознание, которое под себя и создает существа физического мира (в том числе человека с его телесностью), как средства постижения в собственных идеальных мирах⁵; 2) то, какие именно мысли, чувства, эмоции оказываются объектом отработки для самого Савитара. Например, в рамках некоторых восточных традиций считается, что инстинктивные желания субъекта, преимущественно испытывавшиеся им

⁴ Чопра Д. Путь волшебника. М., 2007. С. 92.

⁵ Думается, именно это содержание и раскрывает библейское положение, что человек сотворен «по образу и подобию Божию».

при жизни, обусловят его перерождение в мире животных. Такое чувство, как зависть – в мире голодных духов (претов). Гнев, жадность, подозрительность, доминировавшие в прижизненных переживаниях субъекта, – вызовут к жизни свои миры и обусловят его перерождение в них и т.д. Иными словами, параметры физического мира – согласно некоторым духовным традициям – определяются тем, какого типа ментальные/эмоциональные конструкты существа, их породившего, обретают посредством него проявленность в мир. И тогда мир человека – это мир средних размерностей и исключительных возможностей, дающих шанс выйти за пределы круговорота жизни и смерти (связанный с накоплением в предыдущих рождениях больших заслуг) согласно индуистской, буддистской и тибетской традициям.

Иначе говоря, мир человека, включая его сознание и его телесность, действительно уникален по своему потенциалу. Но акцент здесь не тот, к которому мы привыкли: человек – венец природы по своим физическим возможностям, и они предопределили рождение у него сознания и способности самопознания. А другой: человек – венец природы в том смысле, что его физическая форма, его телесность, со всеми ее (телесности) или его (человека) потенциями, – это воплощение в нашем физическом мире *самой высокоразвитой способности Савитара*, той стадии эволюции его сознания, когда он развил в себе тонкое и точное чувство, заинтересован вопросам самопознания и, возможно, просветления. Именно такое высокоразвитое, тонко чувствующее сознание и создало в соответствии со своими параметрами физическую форму «человек», который есть не что иное, как воплощение соответствующего уровня эволюции сознания Савитара.

В рамках предлагаемой модели получается, что посредством человеческой телесности Савитар имеет возможность познавать – как проживать в себе – то, что возникает в его жизни, в его мире, как проблема. Я думаю, здесь ситуация в чем-то напоминает ту, которую мы видим в нашумевшем фильме «Дневной дозор», где герой с оси линейного времени, сделав с самого начала аморальный выбор, проживает на оси мнимости его последствия как собственную судьбу, как то, что происходит с ним физически, телесно, в режиме обычного (для него, как персонажа своего мира) времени. Для Антона с оси линейного времени его двойник с оси мира мнимости, если бы

первый мог отследить его жизненную историю (возможно, кстати говоря, это становится нам хотя бы отчасти доступно благодаря сновидениям), выступал бы как полностью идеальная фигура.

Но ведь идеальная – в нашем понимании – это что-то вроде «в голове живущая», по крайней мере, с телесностью не связанная, вещественно не представленная. А инструмент постижения человека – как существа физического мира – это прежде всего его тело. Следовательно, по-настоящему понять, «на своей шкуре прочувствовать», человек может только то, в проживание чего вовлечена целиком и полностью, интегрированно его телесность, а не только голова. Понимание головой – это то, чего у современного человека технократической культуры более чем достаточно: это мысли в состоянии бодрствования, фантазии, планы, ожидания. Это все то, относительно чего мы отдаем себе отчет, что оно – наше порождение, наше сотворение, и в проживание чего поэтому *не вовлекаем-ся телесно*, всем своим существом как в подлинную реальность. Это умственное понимание-познание.

Но это совсем не то, что может обеспечить постижение Савитара, который нуждается в том, чтобы мы проживали-постигали последствия его выборов *всем своим существом, телесно (каждой клеточкой тела)*, поскольку именно телесность человека – инструмент познания, адекватный нашему миру. Поэтому, можно сказать, что когда мы фантазируем наяву, мы мало что обеспечиваем в плане Савитаровых интересов.

Когда же мы не отличаем реальность от иллюзии (как, например, происходит во сне), мы вовлекаемся в происходящее всем своим существом, полностью веря в него и пропуская его через себя внутренне. В этом смысле, как ни странно, получается, что человеческая омраченность, о которой говорят духовные традиции и которая выражается в вере в то, что происходящее с нами в этом мире – это подлинная, объективная реальность, а вовсе не иллюзия, – это полезно Савитару. Потому что именно такое непонимание, не осознание, не опознание происходящего как иллюзии *и рождает нашу телесную вовлеченность* в проживание происходящего, вместо отстраненного фантазирования, которое мы демонстрируем в своих головах. А именно телесная вовлеченность, задействование в полном объеме телесности человека как инструмента познания и приносит Савитару инсайтное постижение уже в его мире. Оно обеспечивается как раз тем, что че-

ловек (как персонаж идеальных миров Савитара), *веря* в подлинность происходящего как в единственную и объективную реальность *и поэтому* проживая происходящее всем своим существом, буквально «на собственной шкуре», каждой клеточкой своего тела прочувствовал и изведal то, в осознании чего был заинтересован Савитар.

Лучше этого, я думаю, может быть лишь ежесекундное и в полном объеме совершающееся осознание происходящего, которое имеет место в том случае, если человек постоянно находится в режиме настоящего. Такое осознание несет Савитару переживаемое им в *его* мире постоянное инсайтное постижение (я думаю, это можно рассматривать как коррелят просветления), которое обеспечивается тем же образом, каким обеспечивается *наше* инсайтное знание последствий собственных гипотетических выборов, называемое интуитивным, а также знание, получаемое во сне, – но только не то, которое связано с мирами фантазии или воображения. Потому что, когда человек полностью отдает себе отчет в ирреальности разворачивающегося перед ним сюжета, он не будет вовлечен в его проживание телесно, со всей силой убежденности в реальности происходящего. А здесь нужна именно вера, сила и страстность⁶, чтобы обеспечить энергетический импульс, достаточный для того, чтобы полученная таким образом информация могла преодолеть барьер сознания Савитара и из сферы его бес-

⁶ На том, что страстность – необходимая составляющая достижения человеком просветления, постоянно настаивает Дж. Кришнамурти. Он подчеркивает, что для того, чтобы «прорваться», человеку нужны все силы его устремленности. Это является одной из причин того, почему Кришнамурти решительно выступает против практики аскетичного подавления желаний вместо того, чтобы грамотно относиться к ним, избегая негативных аспектов, связанных с их культивированием, и употребляя во благо тот мощный заряд энергии, которую несут в себе человеческие страсти: «Когда они (желания. – *И.Б.*) обузданы с помощью их подавления, то теряют свою энергию, и в этом процессе восприятие притупляется, ум становится нечувствительным. Хотя идет поиск свободы, нет энергии, чтобы найти ее. Требуется обилие энергии, чтобы найти истину, и эта энергия рассеивается из-за конфликта, который следует из подавления, соответствия, принуждения... Желание – это энергия, и его нужно понять, его нельзя просто подавлять или заставлять соответствовать. Любое усилие принудить или дисциплинировать желание приводит к конфликту, который влечет за собой нечувствительность... Если вы уничтожаете желание, вы уничтожаете чувствительность, которая является необходимой для понимания истины» (Кришнамурти Дж. Комментарии к жизни. Книга третья. Ростов н/Д., 2006. С. 651–652).

сознательного (где, судя по всему, и находится всё знание, добываемое человеком бóльшую часть его жизни, когда он живет, по буддийской терминологии, омраченно) попасть в сферу сознания.

Мне кажется это подобным тому, как в нашем мире у человека наступает инсайт. Мы не знаем, почему и в связи с чем какая-то мысль-прозрение в некий момент вдруг вспыхивает в уме. В соответствии с предлагаемой моделью, это происходит тогда, когда наш двойник из миров мнимостей (идеальных миров нашего знания-мнения) что-то осознаёт-постигает всем своим существом, телесно, вовлеченно, в своем мире. То же верно и по отношению к нам и Савитару: когда мы в какой-то момент своей жизни осознаём нечто всем своим существом, каждой клеточкой тела, в это мгновение Савитару (творцу этого мира – одного из его идеальных миров) инсайтно приходит осознание того же, что осознали *мы* в своей жизни, в своем мире *всей своей телесностью* (а для него это мир *его идеальных* миров, мнимостей, иллюзии). Поэтому можно сказать, что телесность человека – это совершенный инструмент постижения, являющийся лишь формой воплощения параметров сознания Савитара, призванный служить добыванию инсайтов для нашего творца (создателя собственных идеальных миров).

Когда Савитар в своем мире сталкивается с проблемой, оказывающейся для него настолько значимой, что ему не удастся взглянуть на нее отстраненно, распознав в ней всего лишь другую форму проявления его собственного сознания (вспомним: «изначально чистая способность сознания ригпа не распознаёт себя в своих проявлениях»), в это мгновение запускается творение миров. В соответствии с предлагаемой моделью, таким образом творимые миры и будут идеальными мирами знания-мнения Савитара. Нам же, *как агентам действия в этих мирах*, они будут казаться абсолютно реальными, вещными, столь же воплощенными, как и мы сами (потому что мы с ними одной природы). Воспринимая происходящее, сценарий которого предзадан параметрами той проблемы, в разрешении которой заинтересован Савитар, как подлинную, объективную, вещную реальность, человек проживает разворачивающийся сюжет телесно, всем своим существом, получая в идеале инсайтное осознание последствий выбора. В идеале – потому что очень высокий уровень энергетической заряженности озарения обеспечивает мгновенное попадание снабженной таким зарядом информации в сознание

Савитара, который в это мгновение в своем мире обретает информацию о последствиях собственного выбора, если, например, он предпочтет один из вариантов развития событий другому.

Это мне кажется подобным тому, как в фильме «Дневной дозор» главный герой Антон, оказавшийся в ситуации выбора в своем мире (колдунья предлагает убить будущего ребенка изменившей ему жены), сначала принимает ее предложение. Вслед за этим начинает разворачиваться цепочка событий, обусловленных этим выбором, занимающая 14 лет и приводящая мир на край гибели. Главный герой, проживая происходящее как единственную подлинную реальность, в последний миг перед катастрофой осознаёт, что причиной драматического развертывания действия послужил тот первоначальный выбор. Он вновь разыскивает дом колдуньи, где когда-то ответил «да» на ее предложение, и мелом судьбы пишет «нет».

И в этот миг вся картина меняется: мы снова видим Антона в доме колдуньи, и она вновь предлагает ему принять решение, и он «почему-то», на мгновение задумавшись, отвечает: «Нет, спасибо, я уж как-нибудь сам». И не происходит ничего ужасного, события не разворачиваются по катастрофическому сценарию, который, оказывается, реализовывался лишь в идеальных мирах, а не в реальности, и Антон, действовавший в том отрезке времени, был не реальным подлинным Антоном с оси линейного времени, а его альтер-эго из миров мнимостей. И этот двойник из миров мнимостей собственной жизнью, болью и страданием, пережитыми вовлеченно, телесно, принес своему творцу-породителю из мира линейного времени (тому Антону, который *в своем* мире столкнулся с проблемой выбора в значимой для него ситуации), знание последствий такого выбора. Именно это знание, хотя и неявное, потому что главный герой даже и не подозревает о развернувшейся в его идеальных мирах битве, в конечном счете обуславливает принятие альтернативного решения в проблемной ситуации.

Таким я вижу один из вариантов взаимосвязи и взаимного влияния персонажей миров, находящихся на вертикальной оси предложенной системы координат. Но возможен и другой вариант осознания, доставляемый/обеспечиваемый Савитару его двойниками из миров мнимостей.

Духовные традиции говорят о задаче распознавания иллюзии в качестве иллюзии, как о единственно возможном и реальном средстве изменения реальности и как о том пути, который обеспечивает прекращение творения иллюзии и соответствующих ей иллюзорных миров⁷. Что же происходит в этот момент в плане отношения между мирами?

Когда человек в своем мире опознаёт иллюзию как иллюзию, он перестает вовлекаться в ее проживание телесно, всем своим существом. Но это значит, что телесность человека – как инструмент, обеспечивающий Савитару инсайтное постижение в *его* мире, – оказывается больше *не необходима* для «тестирования проблемной ситуации», возникшей в мире Савитара: проблема, распознанная как иллюзорная, больше не провоцирует эмоционального напряжения и не препятствует узнаванию им себя в ее облики. А это и есть, в соответствии с духовной традицией, тот акт, который прекращает творение миров. Соответственно, человек, сумевший в проблемной ситуации узнать самого себя и переставший реагировать на нее телесно, всем своим существом, вовлеченно, больше не будет сталкиваться с ней. Вот почему в различных психотехниках подчеркивается: проблемная ситуация в жизни человека будет воспроизводиться до тех пор, пока он не найдет в себе мужества встретиться с ней лицом к лицу, распознать ее всего лишь как дружную форму проявления самого себя («и это тоже я»).

Поэтому можно сказать, что всё в подлинной реальности организовано логичным и естественным образом: пока человек живет иллюзией, не распознавая ее как иллюзию, это хорошо и правильно для Савитара, который, проживая соответствующую проблему в *своем* мире, тоже не распознаёт ее как иллюзию и потому *нуждается* в телесном (полномасштабном) ее постижении. Роль такого *инструмента постижения средствами собственной телесности* для Савитара и выполняет человек (как персонаж его идеальных миров), не распознающий свою индивидуальную объективную ре-

⁷ Об этом очень подробно и с всеобъемлющим обоснованием пишет Кришнамурти. См.: *Кришнамурти Дж.* Вне насилия. М.–СПб., 2004; *он же:* Единственная революция. М., 1997, и др. См. также: *Конгтрул Джамгон Лодро Тайе.* Мириады миров: Буддийская космология в Абхидхарме, Калачакре и Дзогчене. СПб., 2003.

альность как мир иллюзий и вовлекающий в проживание происходящего в ней как в подлинную реальность: всем своим существом, телесно, полномасштабно.

Если же человек оказывается способен распознать иллюзию как иллюзию, т.е. увидеть происходящее в подлинном свете, преодолеть омраченность, это означает две важных вещи. Первое, – что он в своем развитии достиг довольно высокой степени осознанности (способности сознавать себя и верно отслеживать свои проявления как «и это тоже я», не драматизируя и не вовлекаясь безоглядно в их проживание как во что-то такое, что имеет независимое от него существование и дано ему объективно). И второе – такое знание-осознание человека будет означать получение олицетворяемого им инсайтного постижения (представленного всей его телесностью, полномасштабно выраженного ее средствами) его создателем, который в *своем* мире обретает *благодаря этому* правильный взгляд на вещи, прекращающий творение миров иллюзии.

Итак, все имеет свой смысл, даже то, что на первый взгляд кажется сугубо негативным. В частности, если в данный момент индивид находится на такой стадии развития, когда не распознает происходящее в его мире как иллюзию, втягиваясь в проживание всем своим существом, значит, его творец-создатель *нуждается* в том, чтобы некая проблема, *олицетворением которой и выступает данный человек в соответствующей ситуации* (альтер-эго Савитара из *его* миров мнимостей), была прожита им вовлеченно, телесно. Поэтому, вероятно, Мерлин и говорит юному королю Артуру, адресуя свое напутствие людям вообще: не преследуйте истину безжалостно, стремясь ежесекундно сорвать с нее покров. Суфии такое поведение называют алчностью: человек, навязчиво стремящийся к просветлению, рассматривается ими как алчный, что не слишком хорошо (пусть это и алчность в достижении истины), т.к. является препятствием как раз к тому, к чему он так рвется.

Телесная природа сознания*

Тело есть центр бури, начало координат, постоянное место напряжения в цепи нашего опыта. Всё вращается вокруг него и ощущается с его точки зрения.

У.Джеймс

1. Разум во плоти. Конец картезианской дихотомии духа и тела

В современной философии сознания появляется новое представление о *телесной природе сознания* (embodied mind). Телесность сознания отнюдь не означает отрицания идеальности его продуктов, но указывает на необходимость учета телесных детерминант духовной деятельности и познания. Необходим целостный подход «тело-сознание»: сознание отелеснено, воплощено (embodied mind), а тело одухотворено, оживлено духом. Подвижность духа означает подвижность тела, и наоборот. Сила и здоровье тела поддерживает силу и здоровье духа, верно также и обратное. Дряхление тела сопровождается истощением духа, и наоборот.

Развиваемый холистический подход к пониманию тела-духа и тела-окружающей среды лежит в русле феноменологических традиций М.Мерло-Понти и Ф.Варелы. Этот подход радикально противоположен картезианской дихотомии тела-машины и мыслящего сознания. Тело и сознание, а также познающее тело и среда его активности, связаны друг с другом петлями круговой, циклической причинности.

Телесность становится в настоящее время модной темой, обсуждаемой во многих областях естественнонаучного, гуманитарного и социального знания. Не претендуя на полноту, укажем на ряд различных аспектов, в которых рассматривается ныне телесность:

– телесность боли (язык боли человеческого тела), психосоматическая обусловленность многих болезней,

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ (07-03-00196а).

- трансформации тела для возвышения духа в духовных и религиозных практиках (аскеза и т.п.),
- телесный опыт в танце, в изобразительном искусстве,
- память тела, а не только мозга, как подлинная, наиболее глубокая и нестираемая память,
- телесно определенные предсмертные состояния сознания,
- воздействия правителей на свое тело (специальные диеты и т.п.) для более эффективного осуществления политической власти и телесные механизмы господства над подданными (муштра и т.п.).

В контексте данной статьи внимание концентрируется на когнитивных функциях сознания и их телесной детерминации.

Познание человека *телесно*, или «отелеснено», воплощено, детерминировано телесной облеченностью человека, обусловлено мезокосмически¹ выработанными способностями человеческого тела видеть, слышать, ощущать. То, что познается и как познается, зависит от строения тела и его конкретных функциональных особенностей, способностей восприятия и движения в пространстве, от мезокосмической определенности человека как земного существа. Устроено по-разному – значит, познает мир по-разному.

Если раньше гносеологи говорили, что познание *теоретически* нагружено (т.е. то, что мы видим, во многом определяется имеющимися у нас теоретическими представлениями), то ныне, в рамках современных эпистемологических представлений, можно утверждать к тому же, что познание *телесно* нагружено.

Существуют телесные нити, управляющие разумом. Психосоматические связи строятся по принципу нелинейной циклической причинности. Тело и душа, мозг и сознание находятся в отношении циклической, взаимной детерминации. Отстаивая единство тела и духа, М.Мерло-Понти отмечал, что дух есть «иная сторона тела. Он прочно внедрен в тело, поставлен в нем на якорь»². Телесно восприятие человеком самого себя. По его словам, «Я не перед своим телом, Я не в своем теле, скорее Я и есть мое тело».

¹ Мезокосм – это мир средних измерений, к которому адаптировался человек в процессе жизни и познания. Это когнитивная ниша человеческого существа. Термин был введен Г.Фольмером. См.: Фольмер Г. По разные стороны мезокосма / Пер. Е.Н.Князевой // Человек. 1993. № 2. С. 5–11

² Merleau-Ponty M. Le Visible et l'invisible. Paris, 1964. P. 316.

По-своему рельефно это представление было выражено уже Фридрихом Ницше в 1881 г.: «Мы, философы, не вольны проводить черту между душой и телом, как это делает народ... Мы не какие-нибудь мыслящие лягушки, не объективирующие и регистрирующие аппараты с холодно установленными потрохами, – мы должны непрестанно рожать наши мысли из нашей боли и по-матерински придавать им все, что в нас есть: кровь, сердце, огонь, веселость, страсть, муку, совесть, судьбу, рок. Жить – значит для нас постоянно превращать все, что нас составляет, в свет и пламя, а также все, с чем мы соприкасаемся, – мы не можем иначе»³.

Телесность сознания тесно связана с представлением о его *ситуационности*. Телесное означает territorизированное, расположенное в определенном пространстве жизни, которое топологически и темпорально структурировано. Когнитивная система встроена, укоренена как внутренне – в обеспечивающем ее деятельность материальном нейронном субстрате, так и внешне – включена во внешнее ситуативное физическое и социокультурное окружение. Невозможно понять когнитивную и креативную деятельность человека, если абстрагироваться от субъекта познания как живого организма, который включен в определенную ситуацию, имеющую своеобразную конфигурацию, т.е. действующего в экологически определенных условиях. Всякий когнитивный акт расширяется в некую ситуацию, обладающую определенными топологическими свойствами; он осуществляется *здесь и теперь*.

Мерло-Понти ввел представление о «телесных схемах», или «рисунках тела», которые ограничивают и определяют возможности интенциональности сознания. Более того, можно говорить не только об интенциональности сознания, но и об интенциональности тела. Телесные схемы – это не просто восприятия «моего бытия», но тот особенный стиль, который организует движения моего тела и определяет его взаимодействия с окружающей средой. «Психологи часто говорят, что телесные схемы являются динамическими... Действительно, их пространственные характеристики не похожи на пространственные характеристики объектов внешнего мира или “пространственных ощущений”; они фиксируют не *пространственность положения*, а *пространствен-*

³ Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 495.

ность ситуации»⁴. Играющий легко перемещает себя на момент в различные воображаемые ситуации, ему доставляет удовольствие изменять свою среду. Заболевшего человека тяготят не столько телесные недомогания, сколько необходимость отказаться от своего привычного стиля жизни, ограничивать свою активность, т.е. изменить, как говорит Мерло-Понти, «глобальный рисунок своего тела». Например, головная боль означает не просто боль в голове, но и невозможность сконцентрироваться над книгой, которую я читаю, наслаждаться музыкой, которую я слушаю, увлеченно общаться с другом, которого давно не видел. Болезнь воспринимается мной не как нарушение функционирования моего биологического тела, а как распад мира, в котором я живу.

Телесное сознание не просто активно, оно *энактировано* (enacted): сознание выполняет свои когнитивные функции в действии и через действие⁵. Через действия, двигательную активность формируются когнитивные способности живого организма, как в онтогенезе, так и в филогенезе.

Сенсомоторный смысл телесного Я раскрывает Д.Легранд. Телесное Я не просто наблюдает за действиями со стороны и даже не просто является зачинщиком действий, оно само и есть чувствование и действие. Тело есть «та точка, в которой конвергируют действие и восприятие... На телесном уровне иметь дорефлективное самосознание означает испытывать на опыте когерентность действия и восприятия»⁶.

Познавательная активность в мире создает и саму окружающую по отношению к познающему субъекту среду – в смысле отбора, «вырезания» познающим субъектом из мира именно и только того, что соответствует его когнитивным способностям и установкам. Ф.Варела связывает «энактиацию» с понятием «Geschehen» («событие») у Хайдеггера, а именно с двойной обусловленностью акта рождения как бытия-для-жизни и как историчности. Энактиация –

⁴ Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la perception*. Paris, 1945. P. 116.

⁵ См. об этом: Князева Е.Н. Концепция инактивированного познания: исторические предпосылки и перспективы развития // Эволюция. Мышление. Сознание. (Когнитивный подход и эпистемология). М., 2004. С. 308–349.

Поскольку в медицинской и психологической литературе употребляется термин «инактиация» (inactivation), имеющий прямо противоположный смысл («подавление активности», «бездействие»), я в этой статье, в отличие от работы 2004 г., принимаю для важного понятия Варелы «enaction» написание «энактиация».

⁶ Legrand D. The Bodily Self: The Sensori-motor Roots of the Pre-reflective Self-consciousness // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2006. Vol. 5. P. 89–118.

это, действительно, со-бытие, т.е. совместное и согласованное становящееся бытие субъекта и познаваемого им объекта, их когерентное и итеративное рождение и скоординированная трансформация.

Структуры сознания являются *эмерджентными*. Они появляются спонтанно, непредсказуемо и относительно недетерминировано в ходе процессов самоорганизации, которые охватывают и увязывают воедино мозг человека, его тело и его окружение, которые связаны с появлением петель циклической причинности (вверх: от нейронного и соматического субстрата к высшим проявлениям ментальности и духовности человека, и вниз: от самостийного и сознательного когнитивного агента и духовного искателя к его укорененности в природе – нейрофизиологическому и телесному базисному уровню).

Франсиско Варела (1946–2001), заложивший основы новой концепции энактивированного познания в когнитивной науке, рассматривал *понятие эмерджентности* как абсолютно фундаментальное для постижения когнитивных процессов. Глобальное есть одновременно и причина, и следствие локальных действий. «Разум или суждения разума представляют собой нечто вроде вишни на пироге. Разум – это то, что продуцируется, порождается на самом последнем этапе непрекращающихся эмерджентных трансформаций сознания»⁷.

Нелинейность – коренное свойство сложных систем мира, в том числе человека и феноменов его тела-сознания. Природа, по выражению создателя теории катастроф Яна Стюарта, «безжалостно нелинейна». Нелинейность работы сознания, его когнитивной и креативной активности проявляется в следующем.

Во-первых, в пороговости его чувствительности, что указывает также на квантовые свойства сознания как сложной системы. Известно, что существуют пороги восприятия человеческого глаза, человеческого уха и т.д. Сознание человека становится более чувствительным (порог его восприятия) к тем мыслям и идеям в тексте или услышанной речи, к которым сам человек уже приходил, о чем уже сам размышлял.

Во-вторых, процессы быстрого роста развиваются нелинейно, они проходят две стадии: длительную квазистационарную стадию и стадию взрывного роста с характерными скачками, эмерджент-

⁷ Varela F. Quatre phares pour l'avenir des sciences cognitives // Théorie – Littérature – Enseignement. 1999. № 17. P. 13.

тными явлениями. На квазистационарной стадии, казалось бы, ничего не происходит, идеи лишь вызревают глубоко в сознании, обучение трудному предмету, например иностранному языку, как будто ни к чему не приводит. На стадии сверхбыстрого, взрывного роста новые идеи рождаются внезапно, происходят прорывы в изучении предмета. Вдруг пишется, и вихрь вдохновения сам выводит на нужные образы, слова, идеи. Ребенок вдруг начинает говорить на иностранном языке, вдруг начинает понимать тесты, а не гоняться за каждым словом в словаре. Это фазы озарения, инсайта или качественного изменения уровня знания какого-то предмета. Такого рода качественные перестройки в сознании и теле, подобные катастрофическим явлениям в природе (извержению вулкана или сходу снежной лавины), сравнимы с качественными переходами в диалектике Гегеля. В синергетике они называются фазовыми переходами.

В-третьих, имеет место смена темпа развития: периоды активного творчества (такие, как болдинская осень в творчестве Пушкина) сменяются периодами отдыха, спада активности. Периоды коммуникации, активного общения, выхода творческого человека в мир сменяются периодами погружения в себя, ухода от мира, уединения. Вообще говоря, всё самое интересное и важное в мире человек делает один.

В-четвертых, существуют резонансные возбуждения, когда наблюдается известный эффект «малые причины больших исторических событий». В периоды неустойчивости, или кризисные периоды, социальная ткань обретает чувствительность к малым изменениям, она рождает инновации. Сознание человека проявляет способность к прорывам к новому. В периоды кризисов может осуществиться радикальная ломка мировоззрения личности, кристаллизация его таланта, кристаллизация или перекристаллизация его чувств, его любви. Человек становится другим, происходит перестройка ядра его личности.

2. Автопоэзис тела и мысли

Чилийские ученые Франсиско Варела и его старший коллега, учитель Умберто Матурана создали в начале 1970-х гг. концепцию автопоэзиса, или самопроизводства, жизни, живых существ. Они

стремились выявить сущность жизни, не согласившись с распространенным представлением, что сущность живых систем в отличие от неживых – их способность к самовоспроизведению, репродукции.

Ключевое свойство живых систем, по мнению Матураны и Варелы, – это авто-поэзис, в буквальном смысле само-производство (греч. *αὐτός* – сам + *ποίησις* – производство, созидание, творчество) всякого живого существа, поддержание им своей идентичности. Это был нетривиальный, новый подход в понимании сущности жизни, недаром они в течение 10 лет не могли пробить публикацию книги со своей концепцией на английском языке. Холодное, скептическое отношение издателей могло задержать их книгу еще дольше, если бы не поддержка известного кибернетика Х. фон Фёрстера. Впоследствии концепция автопоэзиса не только получила признание научного сообщества, но и была успешно распространена и на общество, в первую очередь Никласом Луманом, и на сложные самоорганизующиеся системы вообще.

Основные положения концепции автопоэзиса перекликаются с идеями, развитыми в рамках эволюционной эпистемологии, прежде всего К.Лоренцем, Р.Ридлем и Ф.Вукетичем:

– биологическая обусловленность человеческого познания, когнитивных структур: «человек познает, и его способность познавать зависит от его биологической целостности»;

– жизнь есть познание: «живые системы являются когнитивными системами, и жизнь как процесс является процессом познания»;

– живые системы являются автономными, операционально замкнутыми системами; их организация носит циклический характер; определяющей для них является гомеостатическая функция, самоподдержание, самоотнесенность;

– живые системы – это исторические системы: «релевантность их настоящего поведения всегда определяется прошлым опытом»⁸, т.е. жизнь живого содержит тот нарративный аспект, важность которого была подчеркнута позднее в философии самоорганизации, в частности Ильей Пригожиным;

– происходит коэволюция автопоэтической системы и ее окружения; они ко-эволюционируют в общем историческом течении.

⁸ *Maturana H.R., Varela F.J. Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living. Dordrecht, 1980. P. 5, 13, 27.*

Матурана и Варела исходили из разработанной ими экспериментальной компьютерной модели искусственной жизни, некоего варианта клеточного автомата, имитирующего зарождение замкнутых на себя структур из неупорядоченного субстрата – набора клеток, с добавлением к ним катализирующих элементов. Образовавшиеся структуры проявляли способность к самоподдержанию и восстановлению нарушенных связей между клетками в случае разрушающих воздействий извне. Модель показывала, что структуры обладают способностью каким-то образом «узнавать» о нарушении связей, с тем чтобы восстановить их. Это «узнавание» и легко в основу определения сущности феномена познания.

Чтобы определить сущность познания, Варела выделил характерное свойство живого существа. «Я придерживаюсь здесь того взгляда, что репродукция не является существенной для минимальной логики жизни... Идентичность имеет логический и онтологический приоритет над репродукцией, хотя и не предшествует репродукции в историческом плане»⁹. Таким образом, определяющим свойством живого существа является *поддержание им своей идентичности* (тождественности) и внутренняя направленность на сохранение своей идентичности. Он суммирует свою мысль следующим образом: «Познание есть действие, направленное на нахождение того, что упущено, и восполнение недостающего с точки зрения когнитивного агента»¹⁰.

Развивая эти формулировки, можно было бы добавить, что познание автопоэтично, ибо оно направлено на поиск того, что упущено, чего еще не хватает, и на самодостраивание целостности. Познание в его отношении к жизни представляет собой «узнавание» нарушения, а жизнь дает ответ на это нарушение, устраняя обнаруженные неполадки.

Существа в живой природе способны к самодостраиванию: из куска гидры при определенных условиях снова вырастает целая гидра, ящерица отращивает оторвавшийся хвост и т.д. Раны на теле человека затягиваются, человек излечивается от болезней, в том числе он может излечиться и от смертельных болезней, например от рака, как описал А.И.Солженицын в «Раковом корпусе». Человек

⁹ Varela F.J. Patterns of Life: Interwining Identity and Cognition // Brain and Cognition. 1997. Vol. 34. P. 76.

¹⁰ Varela F.J. Patterns of Life. P. 85.

беспрерывно восстанавливает себя и поддерживает свою идентичность и в биологическом, и в духовном плане. Сложная организация души-тела человека балансирует «на краю хаоса», на хрупкой границе между жизнью и смертью. Необратимый телесный и духовный рост, подъем по лестнице жизни и возвышение над самим собой невозможны без возвратов к старому, без оглядок, без переключения на иной режим, когда в основном происходит растекание по старым следам, без спусков на несколько ступенек вниз. Нужно спускаться хоть немного, чтобы однажды не скатиться по всей лестнице вниз, не сорваться на полное падение, не умереть.

Структурное сопряжение телесного сознания и среды его активности

Сложные системы не просто открыты, они операционально замкнуты. Понятие *операциональной замкнутости* было введено У.Матураной и Ф.Варелой. Сложная система, в том числе и такая, как человеческое сознание, одновременно и отделена от мира, и связана с ним. Ее граница подобна мембранной оболочке, которая является границей соединения/разделения. «Независимость и зависимость от окружающего мира не являются взаимоисключающими признаками системы, но при определенных условиях способны усилить друг друга»¹¹, – отмечает Н.Луман. Мембрана позволяет системе быть открытой миру, брать из окружающей среды нужные вещества и информацию и быть обособленной от него, во всех своих трансформациях и превращениях поддерживать свою целостность, сохранять свою идентичность. Рост сложности систем в мире означает рост степени их избирательности.

Выражаясь образным языком, сложная система, возникнув и развиваясь, испытывает мир, бросает ему вызов, но и мир оказывает влияние на нее. И система, и окружающая среда обоюдно активны. Если процесс их взаимного испытания не завершается распадом системы, то в результате они оказываются взаимно подогнанными друг к другу. Система адаптируется к окружающей среде, которая в свою очередь также видоизменяется. Процесс налаживания их сосуществования, обустройства их совместной

¹¹ Луман Н. Общество как социальная система. М., 2004. С. 67.

«жизни» называют процессом коэволюции, а результатом этого процесса является *структурное сопряжение* сложной системы и среды (в живой природе – организма и среды его обитания).

Если мы рассматриваем когнитивную активность телесно определенного сознания человека, можно говорить о структурном сопряжении субъекта и объекта познания, об их неотделимости. По словам Матураны, «мы, человеческие существа, не существуем в природе, природа возникает с нами и мы сами возникаем в ней, поскольку мы объясняем тот способ, каким мы существуем, поскольку мы действуем как наблюдатели».

Философы сознания говорят ныне об исследовании феноменов сознания, свойств и паттернов, описывающих именно «мой опыт в этом мире», их называют «квалия сознания», утверждают необходимость построения «методологии от первого лица» (Варела). Феноменология духа связана с феноменологией тела. Мир, как он переживается мною здесь и сейчас, – это мой опыт в его пространственно-временной определенности, в его ситуативности, в его телесности. Телесный опыт простирается за непосредственные границы человеческого тела в окружающий мир (по Я.фон Иксюлю, Umwelt), который строит тело-сознание, бытийствуя в нем и обустроивая его по своему собственному разумению.

Даже у Гегеля, который занимался, казалось бы, изучением чисто идеальных содержаний сознания, можно найти любопытные мысли о чувственном сознании (*das sinnliche Bewußtsein*) или о воспринимающей душе (*die empfindende Seele*), которые движутся в телесном круге. В «Философии духа» он писал, что для осязающей души нет различия внутреннего и внешнего, объективного и субъективного, это различие появляется для рассудочного сознания (*das verständige Bewußtsein*). «Процесс восприятия вообще есть здоровое соучастие индивидуального духа с его телесностью. Чувства есть простая система специфицированной телесности»¹². Отношение души и тела, о форме которого много размышляли и Декарт, и Мальбранш, и Спиноза, и Лейбниц, Гегель называет сообществом или общением (*die Gemeinschaft*). Телесность свойственна многим проявлениям субъективного духа. Он говорит о телесности голоса, об индивидуальной тотальности и всепроника-

¹² Hegel G.W.F. Philosophie des Geistes. Sämtliche Werke in 20 Bänden. 10. Band. Stuttgart, 1929. S. 126.

ющей силе души в спящем теле, о телесности смеха как согласия субъекта с самим собой и о телесности боли как разорванности ощущающего субъекта.

Жить, познавать и творить означает быть целым, сохранять свою самоидентичность. Механизм поддержания самого себя – это круговая причинность, или, как его называет Ф.Капра, сетевой паттерн¹³. Телесное сознание не только организует само себя, но и само на себя ссылается, строится через отношение самореферентности. Оно не просто черпает информацию из внешней реальности, но и создает новые связи внутри самого себя, а также связи себя со средой, одновременно отделяющие его от среды и встраивающие в нее. Оно «не обрабатывает информацию, но, наоборот, творит некий мир в процессе познания»¹⁴.

В биологической теории эволюции центральное место занимает представление об адаптации. Считается, что в ходе эволюции организмы оптимально приспособились к окружающему миру, а одни биологические виды к другим, так что каждый вид занял определенную, подходящую ему экологическую нишу, а все экологические ниши подогнаны друг к другу в царстве живой природы. Причем имеет место не пред-установленная гармония природы, о которой писал Г.Лейбниц, а пост-установленная в ходе биологической эволюции гармония природы.

Варела внес в это представление важное дополнение. Логика эволюции живой природы является *не прескриптивной, а проскриптивной*. Тогда как основной тезис прескриптивной логики – «все, что не разрешено, запрещено», тезис проскриптивной логики иной – «разрешено все, что не запрещено». «В проскриптивном контексте естественный отбор можно считать действующим, но в ином смысле: отбор устраняет то, что несовместимо с выживанием и воспроизведением. Организмы и популяция предоставляют разнообразие; естественный отбор гарантирует только, что то, что происходит, удовлетворяет двум основным требованиям выживания и воспроизведения. Эта проскриптивная ориентация обращает наше внимание на потрясающее разнообразие биологических структур на всех уровнях»¹⁵.

¹³ Капра Ф. Паутина жизни. Новое научное понимание живых систем. Киев–М., 2002. С. 114.

¹⁴ Там же. С. 295.

¹⁵ Varela F., Thompson E., Rosch E. The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience. Cambridge (MA), 1991. (7th printing 1999). P. 195.

Каждый организм черпает из огромного резервуара возможностей мира все то, что ему доступно, что отвечает его способностям познания (способностям восприятия и мышления). Живой организм как когнитивный агент активно осваивает окружающую среду, он познает, действуя. К тому же, это вполне в духе синергетики: обусловленные внутренними свойствами открытых нелинейных сред наборы структур-аттракторов эволюции – это гигантский резервуар возможностей мира, скрытый, неявный мир, из которого реализуется, актуализируется всякий раз лишь одна определенная, резонансно возбужденная структура.

Активность исходит и от организма как когнитивного агента, и от среды. Причем среда – как среда именно данного когнитивного агента, – и среда вообще, как весь внешний и объективный мир, далеко не тождественны.

Синергизм когнитивного агента и окружающей среды – один из базисных принципов в рамках телесного подхода в когнитивной науке. Воззрения Варелы восходят в этом плане к идеям, развиваемым Мерло-Понти: «...Именно сам организм – в соответствии с собственной природой своих рецепторов, порогами восприятия своих нервных центров и движениями органов – отбирает те стимулы в физическом мире, к которым он будет чувствителен»¹⁶.

Характерно, что рост сложности структуры сознания человека является ростом степени его избирательности. Лишь дети и беспомощные старики, которые впадают в детство, имеют слабые фильтры сознания, впитывают как губки то, что их окружает. Они еще или уже не имеют своего «я» и растворяются в ближайшем окружении, выпадая из большого социума. Человек как сложившаяся личность имеет жесткие фильтры сознания, он знает, что ему надо, а что не надо. Как говорил А.Шопенгауэр, «чем больше человек имеет в себе, тем меньше требуется ему извне, тем меньше могут дать ему другие люди»¹⁷. Гении предельно одиноки, они наслаждаются одиночеством, они черпают из него силы для творчества. Одиночество – естественное состояние существования всякого творческого человека. Нужно расчистить пространство вокруг себя для полета свободной творческой мысли внутри себя.

¹⁶ Merleau-Ponty M. The Structure of Behavior. Boston, 1963. P. 13.

¹⁷ Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. М., 1990 (репринт. изд. с 1914 г.). С. 26.

Альфред Н.Уайтхед в своей работе «Наука и современный мир» (1925) развивал процессуальное видение мира как единого потока, в котором каждая вещь связана с каждой. Неотъемлемая часть его философии процесса – понимание глубокой внутренней связи субъекта и объекта.

С его точки зрения субъект и объект – неудачные термины, если они используются в аристотелевском, по сути дуалистическом смысле слова. На самом деле одно вливается в другое:

– субъект есть часть окружения, он непосредственно встроен в него. «Тело есть часть окружающей среды, оно чувствительно к окружающей среде как целостному телесному событию, каждая часть этой целостности чувствительна к модификациям другой. Эта чувствительность так организована, что часть подстраивается, чтобы сохранить стабильность телесного паттерна»¹⁸;

– субъект креативен: он творит, создает, строит свое собственное окружение. «Организмы могут создавать свое собственное окружение»¹⁹;

– опыт субъекта в его определенной телесной облеченности отражает пространственно-временное состояние мира, его процессуальность. «Стремясь осмыслить телесный опыт, мы должны вовлекать в свое рассмотрение аспекты всей пространственно-временной организации мира, отражающиеся как в зеркале в телесной жизни... В определенном смысле слова всё находится везде во всякий момент времени. Ибо местоположение любого тела затрагивает аспекты его любого другого местоположения. Всякое пространственно-временное положение отражает как в зеркале весь мир»²⁰;

– событие связи субъекта с объектом имеет настоящее (отражает способы действия и поведения сегодняшних объектов), прошлое (память о прошлом вплавлена в его собственное настоящее поведение) и будущее (отражает и предвосхищает способы будущего поведения). Событие имеет сложную структуру не только во временном, но и в пространственном аспекте: от события тянутся нити в ближайший, непосредственно прилегающий и отдаленный, глобальный мир.

¹⁸ Whitehead A.N. Science and the Modern World. Cambridge, 1953. P. 185.

¹⁹ Ibid. P. 140.

²⁰ Ibid. P. 113–114.

Развивая представления о структурном сопряжении познающего разума и среды его активности, Варела использует, как было сказано выше, вводит понятие *энактивации – вдействия* живого организма в мир. «Мир, который меня окружает, и то, что я делаю, чтобы обнаружить себя в этом мире, неразделимы. Познание есть активное участие, глубинная ко-детерминация того, что кажется внешним, и того, что кажется внутренним»²¹, – утверждает он.

Познающий не столько отражает мир, сколько творит его. Он не просто открывает мир, срывает с него завесу таинственности, проникает в его мистерии, но и отчасти изобретает его, вносит в мир что-то свое, конструирует что-то, пусть и наподобие природных устройств и форм или стихийных моторов (вихри водные или ветряные). Имеет место нелинейное взаимное действие субъекта познания и объекта его познания. Имеет место сложное сцепление прямых и обратных связей при их взаимодействии. Сложность и нелинейность сопровождающих всякий акт познания обратных связей означает, по сути дела, то, что субъект и объект познания взаимно детерминируют друг друга, т.е. находятся в отношении ко-детерминации, они используют взаимно предоставленные возможности, пробуждают друг друга, со-рождаются, со-творяются, изменяются в когнитивном действии и благодаря ему.

Мысль о ситуативности познания и о необходимости надлежащего вписывания в среду замечательно выразил Монтень: «Великое и славное достижение человека – это жить кстати (*vivre à propos*). Жить и мыслить кстати – значит жить и мыслить достойным человека образом в каждой конкретной ситуации».

Сознание и тело. Оператор автономии и самосозидания

Сергей Павлович Курдюмов, мой Учитель, строя модели синергетики и развивая синергетическое видение мира, всегда с особым трепетом относился к возможности приоткрыть – с помощью синергетики – завесу над тайной феномена человека и его тела и сознания²².

²¹ *Varela F.* Quatre phares pour l'avenir des sciences cognitives // *Théorie – Littérature – Enseignement.* 1999. № 17. P. 8–9.

²² О наших совместных находках см.: *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Основания синергетики. Человек, конструирующий себя и свое будущее. М., 2006. (2-е изд., 2007).

Рассматриваемые мною в этой статье новые нелинейно-динамический и телесный подходы к пониманию человеческого сознания как эпифеномена над отношением «мозг – тело – окружающая среда» могут помочь нам в раскрытии сложных внутренних механизмов работы сознания.

Сознание является в высшей степени *самореферентной системой*. Оно способно к самообучению и самодостраиванию. Возвышение сознания есть показатель внутреннего роста личности. Философская сентенция «Познай самого себя!» идет от первых древнегреческих мудрецов. Применительно к деятельности врача она звучит так: «Излечи себя сам!». Она прописана в Евангелии от Луки (4, 23): «Врач! Исцели самого себя!». Это означает, что хорош тот врач, который может управлять самим собой, налаживать свою собственную жизнь, поддерживать свою собственную телесность в гармоничном состоянии, тогда он сможет излечивать и других людей. Речь идет о высшей ценности человеческой жизни – самореализации, о чем говорили мыслители со времен Гераклита до Абрахама Маслоу, построившего известную пирамиду человеческих ценностей. По мысли Гераклита, ничто никогда не есть, но все становится, поэтому и себя он видит в процессе непрерывного становления, обнаружения своей собственной природы. Он смотрел на мир широко открытыми, полными любопытства глазами, но все, что знал, выпытал у самого себя. «Я искал самого себя», – говорил Гераклит.

Сознание является *операционально замкнутой системой*, т.е. одновременно и отделенной от мира (фильтры сознания), и соединенной с ним (открытость миру). Операциональная замкнутость является условием когнитивной и креативной активности сознания.

Автопоэтичность работы сознания – это его непрерывное самопроизводство, поддержание им своей идентичности через ее постоянный поиск и ее становление. В автопоэзисе всегда есть не только сохранение состояния, но и его преодоление, обновление. Можно, пожалуй, говорить и об *автопоэзисе мысли*, что означает наличие в ней вектора на самодостраивание, изобретение и конструирование, достижение цели и построение целостности. Познание автопоэтично в том смысле, что оно направлено на поиск того, что упущено, на ликвидацию пробелов.

Представление Варелы об автопоэтичности сознания и автопоэтичности роста личности в процессе ее самореализации резонирует с некоторыми образами сознания в истории философии. Согласно Платону, душа находится в диалоге сама с собой, в ходе которого она напоминает то, что она знала в своей космической жизни; внутренние конфликты вожделеющей, страстной и разумной души стимулируют движение колесницы души. Декарт развил учение о сознании как прямом и непосредственном знании души о самой себе (интроспективная концепция сознания). Один из гештальтов сознания в «Феноменологии духа» Гегеля – это «несчастное сознание», которое тоскует по самому себе, по высшей сущности, которое всегда хочет преобразований, но никогда не достигает окончательной реализации. Сущность разума – это его самополагание, становление самим собой. Это свойственная сознанию «нехватка-к-бытию», о которой говорил Жак Лакан. Это его «творческое беспокойство», на которое указывал Стивен Пинкер. Человек в сопряжении тела и сознания, как и всякое живое существо, отличается от мертвого тем, что оно всегда может быть иначе. По М.К.Мамардашвили, «быть живым – это быть способным к другому». «Человека характеризует избыток недостатка (Ж.Батай) или фундаментальное неблагополучие (С.С.Хоружий), постоянно порождающие смятение, беспокойство, импульс к действию, различные формы активности, деятельности»²³. Автопоэтичность предполагает выход за пределы самого себя и самодостраивание.

Самодостраивание имеет место в визуальном восприятии, в распознавании образов. На самодостраивании основывается работа синергетического компьютера, о котором пишет в своих книгах Г.Хакен.

Самодостраивание лежит в основе работы творческой интуиции, озарения, инсайта²⁴. Происходит восполнение недостающих звеньев, «перебрасывание мостов», самодостраивание целостного образа. Мысли вдруг обретают структуру и ясность. Интуиция всегда холистична (это – целостное схватывание) в отличие от логики, которая аналитична.

²³ Зинченко В.П. Живое время (и пространство) в течение философско-поэтической мысли // Вопр. философии. 2005. № 5. С. 2–46.

²⁴ Впервые эта идея была выдвинута в статье: Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Интуиция как самодостраивание // Вопр. философии. 1994. № 2. С. 110–122.

На первоначальном этапе работы интуиции, вероятно, имеет место *максимальное расширение креативного поля поиска*, охват максимально возможного разнообразия элементов знания. При этом уравнивание главного и неглавного, существенного и несущественного, т.е. радикальная переоценка познавательных ценностей перед лицом смутного Единого – творческой цели, – является основой для продуктивного выбора идеи. Единство возникает через разнообразие (одно – через многое) – это принцип кибернетики и общей теории систем, который находит в синергетике самые разные формулировки: «порядок из хаоса» (И.Пригожин), «порядок через шум» (Х. фон Фёрстер), «организующая случайность» (А.Атлан), «unitas multiplex» или «многообразное единство» (Э.Морен). Целое и одно часто как ключевое звено или притягивающий центр возникает в форме образа (оно ощущается, а не мыслится!). И это ощущаемое целое ведет в творчестве.

Суммируя сказанное, отметим, что обсуждаемые здесь эффекты самоорганизации характерны для «разума во плоти», или «воплощенного разума» (embodied mind), для «отелесненного сознания» или «одухотворенного тела». Человек как субъект познания осваивает доступный ему фрагмент мира. Он имеет свою когнитивную нишу, потому что он наделен именно такими способностями познания как существо «среднего мира», или, как говорят, мезокосмическое существо. Имея определенную телесную организацию, человек может когнитивным образом осваивать, визуально воспринимать, слышать и ощущать этот мир. А другие живые существа, имея иную телесную организацию, – можно исследовать здесь и таракана, и паука какого-то – осваивают и строят свою, соответствующую возможностям их телесной организации среду. Каждое существо имеет свой жизненный мир, строит свое окружение, свою экологическую и когнитивную нишу.

Мы должны принимать во внимание также *ситуационность* когнитивной активности сознания. Влияние соответствующего окружения на человека как на когнитивное существо таково, что, с одной стороны, человек определяется этой ситуацией, а с другой стороны, он творит эту ситуацию. Познающее существо и окружающий мир, как он выглядит здесь и сейчас, т.е. ситуационно, находятся в отношении взаимной, циклической детерминации. Все мы живем в таких ситуациях, что творим мир, который находит-

ся вокруг нас, и одновременно являемся «творением», «плодом», «результатом» развития ситуации, изменяясь в ней и благодаря ей. Учитель, который объясняет материал даже самым нерадивым и не желающим учиться ученикам, все равно изменяется сам. Он изменяется в результате самого акта обучения. И любой акт нашей деятельности в этом мире означает изменение среды и изменение от среды. Любой акт означает трансцендирование за пределы собственного тела, расширение своего Lebenswelt (жизненного мира), увеличения своего присутствия в мире, наращивание связей интерсубъективности и интерактивности. Выражаясь научным языком, это – так называемые нелинейные обратные связи, устанавливающиеся между познающим (воспринимающим и мыслящим) телом и средой его активности.

Концепция автопоэтичности тела и мысли внутренне проникнута *конструктивистской эпистемологией*. Человек не просто отражает мир, но он конструирует его в соответствии со своими когнитивными, экзистенциальными и социальными установками. Человек всякий раз совершает акт конструирования мира, своей среды обитания, своей социальной среды, своего космоса, малого (личного, семейного) и большого (социального, планетарного, звездного) космоса. То есть всегда нужно учитывать, куда вписан человек, в каком плане мы его рассматриваем, но всегда речь идет именно о взаимном конструировании человека и среды. Взаимосвязь судеб человека и космоса с его сложными структурами, человека и общества или цивилизации с ее не менее сложными структурами – это взаимосвязь не покорения, а партнерства, солидаристического приключения, совместного плавания. Установление отношений партнерства с малой и большой средой, партнерства с космосом – это новый экологический подход, новое экологическое сознание. Состоять в партнерстве с космосом, быть сотворцом космической истории и истории человечества – значит осознавать на себе огромный груз ответственности.

Основателями конструктивизма и идеи о том, что мир нужно рассматривать в качестве поля самоорганизующихся систем, были не только Матурана и Варела, но и их учитель Хайнц фон Фёрстер. Описывая отношения человека и мира, он предложил интересную метафору танца: человек не просто живет и познает мир, созидает и творит его, но он как бы находится в танце с миром, где оба яв-

ляются партнерами, причем оба являются ведущими. То человек ведом, его ведет мир, то он ведет мир, а мир подстраивается под его па. Эта метафора танца, мне кажется, очень хорошо передает новое отношение человека к миру – отношение партнерства и взаимного созидания.

Энактивация – совершенно новый термин для отечественной эпистемологии. Энактивация – это вдействие человека в мир. То есть человек познает всегда только благодаря действию, именно через действие куется интеллект, развиваются познавательные способности. Фон Фёрстер отмечал: «Хочешь познавать, научись действовать!» и «Действуй так, чтобы умножать возможности для выбора!».

И мыслит человек не только мозгом, чувствует не только сознанием, он мыслит и чувствует всем своим телом. Говорят о «глазе ума», т.е. о визуальном мышлении, которое характерно для высокого творчества, когда сознание видит, как собрано целое из частей. Говорят о синестезии творческого мышления, когда различные чувственные ощущения пересекаются (скажем, мы слышим музыку, которая переживается нами как обладающая цветом и ароматом) и запускаются триггером нашего мышления. Синестезия позволяет уловить вкус мира на кончике нашего языка.

Все эти новые подходы взаимосвязаны, переплетены друг с другом. Сознание *холистично*, целостно. Когнитивная архитектура воплощенного разума (отелесненного сознания) сложно организована: в ней переплетены уровень чувств и уровень рационального мышления, вербальное и образное, логика и интуиция, аналитические и синтетические способности восприятия и мышления, локальное и глобальное, аналоговое и цифровое, архаическое и постмодерновое.

Человек – существо телесное. Следы памяти отпечатаны не только в его сознании, но и в теле. Человек помнит телом, ощущения никогда не обманывают, самые подлинные чувства – это, как говорится, ощущения кожей. Еще Марина Цветаева писала, что соприкосновения никогда не забываются. Об ощущениях, как и о вкусах, не спорят. Тактильные ощущения всегда истинные и никогда не стираются из памяти.

Такова совокупная и всепроникающая связь тела и сознания, всех уровней познания, неразрывная связь познания с действием, познания через действия в среде и через взаимодействие с

той средой, которая формирует познающее существо и которую он под себя видоизменяет. Связь человека с миром, нас с вами, каждого из нас.

Различные состояния тела-сознания

Человек может находиться в различных состояниях: бодрствующее состояние, состояние творчества, творческого полета и вдохновения, состояние человека во сне, состояние умирания. Тысячелетний опыт духовных практик и современная когнитивная наука сходятся в том, что существует глубокая аналогия между разными типами состояний: творчества, сна, оргазма, умирания.

Во сне человек как бы расстается с самим собой – словно здесь он раздвигает какую-то границу человеческой телесности – он уходит в некий виртуальный мир, который, конечно, обусловлен его жизненным опытом, его дневным бытием, решаемыми им задачами, но прокручивает этот опыт по-своему, перелопачивает этот опыт, а потом, проснувшись, человек возвращается. Часто это помогает увидеть мир иначе и решить проблему. Наиболее креативная часть сна – это сон со сновидениями, называемый парадоксальным сном, который регистрируется как сопровождающийся быстрым движением глаз (стадия REM – rapid eye movement). В этих фазах сна «создается пространство, которое можно использовать не сразу и не непосредственно, но где можно тренировать воображение, переосмысливать, переформулировать. Это – форма повторения, которая позволяет испытывать новые возможности»²⁵. Как говорят французы, *reculer pour mieux sauter* (отступить, чтобы лучше прыгнуть). Возврат к старому есть способ прорыва к новому, способ активизации креативных потенций сознания.

Различные стадии сна чередуются, и обычно стадия быстрого сна со сновидениями случается с нами 5–6 раз в течение ночного сна. А сон без сновидений еще древние индусы считали глубочайшей тайной. Вообще непонятно, что там творится. Курдюмов говорил, что там, во сне без сновидений, человек может соприкоснуться с каким-то отдаленным будущим цивилизации. Правда, поскольку это сон без сновидений, то этот опыт мы не можем вербализовать, мы не можем донести его содержание друзьям, своим коллегам,

²⁵ Dormir, Rêver, Mourir. Explorer la conscience avec le Dalaï-Lama. Sous la direction de Francisco Varela. Paris, 1998. P. 53.

окружающим нас людям. Речь идет о том, что сам человек, может быть, становится другим, происходит изменение глубинной структуры его личности. Но приобретенный опыт, это состояние во сне, когда человек расстается с самим собой и узнает что-то о мире, невозможно описать словами.

Опыт засыпания и сна подобен опыту умирания. Смерть – это диссипация, возвращение тела к той основе, которая ему единична. Согласно учению даосов, душа гибнет со смертью тела и растворяется в мировой энергии ци. Жизнь человека – нечто вроде протуберанца, который мимолетно взметнулся над океаном мировой энергии и поглотился в ней. Согласно западному видению мира, смерть можно трактовать как расширение пространства человеческой души. Рождение и становление самосознания означает отделение себя от вселенной, вырывание себя лучом сознания из единого вещественного, телесного ковра жизни, мучительное обособление от бога-природы. Тоска по смерти, киркегоровская и хайдеггеровская *Krankheit zum Tode* (болезнь к смерти), которая воспринимается здоровым сознанием как противоестественная, выглядит с этой точки зрения как вполне объяснимая. Умереть – значит обрести желаемую целостность, встроиться недостающим фрагментом в пазл бытия, слиться в любовном экстазе с богом. По словам Г.Гессе, «возвратиться к вселенной, отказаться от мучительной обособленности, стать богом – это значит расширить свою душу, чтобы она снова могла объять вселенную»²⁶.

Описания опыта умирания, в том числе людьми, перенесшими состояние клинической смерти, включает в себя ряд характерных феноменов: ощущение ясности и умиротворенности сознания, опыт выхода из тела (*out-of-the-body experience*), ощущение шума (гудения, рычания, свиста, музыки), встреча с духами, умершими родителями и друзьями, попадание в пространство лучезарного света, воспринимаемого как личный свет, в котором легко передаются мысли, интенсивное и ясное воспоминание своей жизни, личностный рост в любви к другим и в жажде познания при отсутствии страха смерти. Все это говорит о том, что, умирая, человек входит в состояние резонанса с миром. По некоторым данным, мозг в предсмертных состояниях по какой-то причине начинает

²⁶ Гессе Г. Степной волк. М., 2000. С. 59.

продуцировать вещество ДМТ²⁷, являющееся нейромедиатором, которое ответственно за возникновение состояния ясности сознания, непроизвольное вспоминание, казалось бы, совершенно стертых из памяти эпизодов далекого прошлого.

Еще один пример телесной обусловленности работы сознания – состояние творческого вдохновения. Художники — как они творят? Дзэнский художник говорит: «Чтобы нарисовать эту сосну, я сам должен стать сосной». Недавно на одной из конференций я смотрела фильм об Иннокентии Смоктуновском, где он делится опытом актерского искусства. «Я не играю этот образ (речь шла о князе Мышкине), я становлюсь им, я живу им». Это тоже выход за пределы своего «Я», за границы своей телесности. Я живу, проживаю этот образ, я перевоплощаюсь в него. А перевоплощаясь в другого человека, я открываю в себе иное, может быть, даже более глубокое и подлинное «Я». Становясь другим, я становлюсь собой.

Состояние творческого вдохновения – это тоже резонанс человека с миром. По словам И.Г.Гердера, «человек есть непрерывное совместное чувствилище, которое прикасается то к одной стороне бытия, то к другой». И это чувствилище имеет резонатором свое тело. В творческом порыве человек отдает себя миру, причем отдает полностью, без остатка, без оглядки. Так, известно, что некоторые поэты, которые дали миру образцы поэтического творчества, признавались, что «не я пишу, а кто-то другой водит моей рукой», «я не могу не писать», «я рвусь к перу, перо – к бумаге». Это – пронзающее чувство, которое приковывает человека к бумаге или к холсту и вынуждает его писать. Это – осознание, что он должен писать и должен творить, он должен что-то сделать в этом мире, осуществить свою вселенскую миссию. Для этого он заброшен в мир. Всякое творчество, как и сон, – это отдача себя миру, слияние с миром, растяжение до предела границ человеческой телесности. Но отдача для чего? Для того чтобы себя найти, чтобы вновь собрать себя по кусочкам. Человек, который не боится расстаться с собой, диссипировать в среде, растворить себя в мире, является поистине цельным человеком, ибо динамично переустраивает свою целостность.

Для объяснения эффекта резонанса в творчестве есть два подхода. С одной стороны, холистический, т.е. только цельная, холистическая личность, такая, как Смоктуновский, могла создать такие

²⁷ ДМТ – диметилтриптамин.

художественные образы. Только тот, кто внутри себя очень много имеет, является человеком без границ. Потому что если человек ничего не имеет внутри себя, не имеет внутреннего собственного содержания, тогда он настолько без границ, что в нем ничего нет, он пустой, в нем не остается никакого ядра, никакого собственного содержания. Он весь рассеян в окружении. С другой стороны, есть и такие люди, которые еще недостаточно духовно созрели, твердое ядро личности у которых находится в стадии формирования, они могут отдавать миру всего себя – но вместе с тем для них важны и социальные связи, бесконечная и постоянная поддержка, участие в этом мире. А тот, кто нашел в себе это ядро, или свой жесткий стержень, должен отходить от мира, на время уходить в пустыню, в затворье, в одиночество, уходить, чтобы собирать себя, чтобы затем опять до конца отдавать себя миру и сказать этому миру Новое слово. И вот получается, что человек – это своего рода пульсирующее существо. Именно поскольку он собрал в себе это твердое ядро, постольку он осознает свою миссию на этой Земле, он готов и чувствует свое призвание бесконечно отдавать себя миру, отдавать себя без остатка. Отдавать без остатка, чтобы потом обнаружить в себе еще новое что-то. А если он будет что-то для себя придерживать, у него ничего не получится. Если постоянно отдавать всё, отдавать полностью, вычерпывать колодец своей души до самого дна, только тогда ты соберешь цельную картину самого себя.

Итак, человек как оператор самодостраивания и самообновления тела и духа никогда не задан наперед: он продукт своей свободной творческой деятельности, своего окружения, среды, которую он строит и которой он управляет. Свобода индивида, по Сартру, есть «разжатие бытия», образование в нем трещины, дыры, ничто, откуда рождается новое в индивидуальном и социальном планах. Позиция конструирования своего сознания-тела, безусловно, имеет свои преимущества. Во-первых, позиция конструктивизма позволяет нам свободно играть с реальностью; мир представляется *как если бы (als ob)*, в свободном, подвешенном состоянии, его мы можем перестраивать по своему усмотрению, пробовать, испытывать и ждать от него отклика. Во-вторых, конструктивизм подчеркивает важность создания метареальности в процессе коммуникации, в которой отношение играет бóльшую роль, чем содержание передаваемого. В-третьих, конструктивизм акцентирует внимание на воз-

возможности постоянного и активного создания реальности и самого себя, индивидуальной эмерджентности, растворения Я субъекта в окружающем его мире, в деятельности, в сетях коммуникации, которые он создает и которые создают, творят самого его.

Таким образом, получается, что автопоэтическое обновление, самоорганизация человека, когда он постоянно раздвигает границы своей телесности или своего сознания, а потом собирает себя как личность, это и есть путь человека к самому себе. Человек находится в пути. Он лишь стремится к тому, чтобы целиком и полностью стать самим собой.

Как возможна квантово-синергетическая антропология (синтетические миры телесности)

Квантово-синергетическая антропология как задача. Тема телесности является одной из основных тем современной философской антропологии, да и, пожалуй, антропологии вообще. И, безусловно, она полидисциплинарна. Когда формировались гуманитарные науки, задача комплексного изучения человека ещё не ставилась, поэтому сегодня антропная сфера искусственно «рассована» по ящикам-дисциплинам слишком маленького объема и, зачастую, их реальные пересечения-границы важнее для антрополога, чем сами эти дисциплины. Именно междисциплинарные границы, на которых сложнее всего работать, несут в себе интегративный потенциал новой антропологии. Вероятно, поэтому постмодернизм так и не пошел дальше научной метафоры, лишь подчеркивая роль границ и деконструкцию привычных смыслов, чего сегодня уже явно недостаточно для целей практической философии. Все сказанное в полной мере следует отнести и к проблеме телесности.

Данная работа носит постановочный характер: возможна ли «синергетическая антропология», т.е. новая, антропологическая сборка на базе синергетики – междисциплинарного ядра постнеклассической науки? Что может привнести в антропологию коммуникативно-деятельностная синергетическая методология, мягкий модельный перенос из теории самоорганизации и квантовой механики, автопоэзиса и нейрокомпьютинга? Новая холистическая сборка не должна противоречить уже известной антропологической феноменологии, но должна дать возможность раз-

ным направлениям, дисциплинам и культурным традициям более свободно и согласованно взаимодействовать на новом быстро меняющемся онтологическом ландшафте, представляя его генезис. Кроме того, эпоха computer science открывает совершенно новые возможности, дает иной ключ к пониманию и моделированию антропной сферы и культуры в целом. Так, «лаборатория природы» в которой человек стал активным сотрудником еще в эпоху Возрождения, в XXI в. все больше превращается в «лабораторию культуры»¹. Рождается новый философский проект на базе постнеклассической науки и философии², синергетики³, новая конструктивная междисциплинарность, которая, наследуя пафос становления прошедшей эпохи, дополняет его конструктивными смыслами и культурой моделирования целого.

И все же, почему именно синергетика и квантовая теория? Потому что и та и другая, дополняя друг друга, позволяют моделировать эволюцию сложных развивающихся объектов, явления самоорганизации, их исторические и эмерджентные свойства, и многое другое, характерное для человекомерных систем. Кроме того, принципы синергетики носят весьма универсальный междисциплинарный характер, что позволяет наладить эффективную коммуникацию различных наук о человеке.

Что делать? Подчеркнем, что человеческая природа полионтична, и не только в силу множества дисциплинарных онтологий, изучающих человека, но по еще более глубокой причине. Как пишет в «Диалектике мифа» А.Ф.Лосев – «Каждая вещь – это вывороченная наизнанку личность. Она, оставаясь самой собой, может иметь бесконечные формы проявления своей личной природы»⁴, отсюда телесность семиосферы, культуры. Понятно, что полная онтология человека соизмерима с полной онтологией мира и построению в окончательном виде не подлежит, но может быть предложена как

¹ Буданов В.Г. Методология синергетики в постнеклассической науке и в образовании. М., 2007.

² Стёпин В.С. О философских основаниях синергетики // Синергетическая парадигма. Синергетика образования / Под ред. В.Г.Буданова. М., 2006. С. 97–102.

³ См.: Аршинов В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки. М., 1999.

⁴ Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 478.

онтологический ландшафт, подвижный и исторически незавершенный, картографированный многими способами в разных масштабах и разных координатах. С другой стороны, там же у А.Ф.Лосева мы находим: «Я могу узнать чужую душу только через тело, тело всегда проявление души». Итак, тело связует и проявляет внешнее во внутреннем, и наоборот, но вот граница внешнего и внутреннего всегда условна, граница физического тела лишь одна из возможных. Это было очевидно человеку архаическому, человеку традиционного общества. Очевидно это и маленьким детям, для которых мир анимирован, физическое и психическое пространства еще не разделены. Но это стало проблематичным для человека рационального, человека Нового времени, и «тело без органов» постмодерна возникает как форма протеста против фрагментации человеческой телесности.

В таком случае, почему бы для наших целей не обратиться к холистическим натурфилософским традициям Китая, Индии, Греции, современному шаманизму или новоевропейским эзотерическим доктринам и не собрать грандиозный антропологический проект всех времен и народов, несущий тысячелетнюю мудрость человечества? Этот путь возможен, но не научен, он всего лишь онтологизирует новые мифы вместо старых, без всякой перспективы их научного обоснования. Хотя традицию, конечно, надо привлекать и использовать как бесценный источник антропологической феноменологии и эвристики. В этом отношении наиболее интересным, на наш взгляд, является направление «интегральной психологии» К.Уилбера⁵, в котором современные квантовые феномены активно привлекаются, но всего лишь как эвристические объяснительные метафоры сферы психики.

Подчеркнем также, что следует различать предлагаемую далее квантово-синергетическую антропологию, опирающуюся на принципы синергетики и квантовой теории, рожденные в естествознании и адаптируемые для социогуманитарной сферы, и синергичную антропологию С.С.Хоружего, чьи принципы восходят к духовным практикам православного исихазма, хотя, несомненно, определенные корреляции этих подходов имеют место.

На наш взгляд, для построения и научного обоснования онтологии антропной сферы недостаточно использовать только редукционистские по своей сути физико-химический, физиологический

⁵ Уилбер К. Краткая история всего. М., 2006. С. 476.

и нейрокompьютерный подходы. Необходимо привлечение также современных фундаментальных холистических научных принципов, которые могут служить основанием анализа наиболее сложных феноменов психики, а не просто иллюстрациями. В XX в. такого рода принципы, иногда весьма экзотические, пытались применять к антропной сфере: имплицитный порядок (Д.Бом), голографическая парадигма (К.Прибрам), теория бутстрапа (Ф.Капра), интегралы по траекториям (Р.Фейнман), многомировая интерпретация (А.Эверрет) и т.д. Однако наиболее естественными оказались традиционные концепции когерентности (самоорганизации), редукции волновой функции и динамического хаоса, поэтому остановимся на них подробнее.

Феномены когерентности, динамического хаоса и квантового ЭПР-эффекта – новые основания холизма. Принцип когерентности в приложении к проблеме телесности наиболее ярко проявляется в концепции **квантовой медицины**. Эта постнеклассическая научная концепция восходит к теоретическим работам Г.Фрелиха и экспериментальным исследованиям С.П.Ситько с соавторами и насчитывает уже четверть века⁶. Феномен жизни объясняется через когерентное состояние вещества тканей живых существ, которые в миллиметровом диапазоне образуют активную лазероподобную среду, формирующую самоподдерживающийся электромагнитный каркас организма. Так удастся объяснить многие феномены эмбриогенеза, восточной традиционной медицины и современной интегральной медицины, создать эффективные методы лечения и гармонизации организма. Отметим сразу, что физические механизмы формирования квантовых макроскопических эффектов здесь лежат в области неравновесной квантовой статистической физики на границе квантовой и классической физики, идеи и методы сходны с идеей самоорганизации при генерации лазера, т.е. находятся буквально в области методов синергетики, как ее понимает Г.Хакен. Нам кажется, этот подход вполне уместно называть квантово-синергетическим. Дополненный идеями макро-квантовых корреляций, он может отвечать не только за телесность физическую в организме, но и за феномены психики и духа, которые, несомненно, являются объектом интегральной медицины и психологии.

⁶ См.: Ситько С.П. Основания квантовой медицины, физика живого. Киев, 1997.

Поясним подробнее, что подразумевается под этими холистическими механизмами.

На наш взгляд, должны существовать холистические пространственно-временные законы макро- и мегамасштабов: о возможности их существования говорит наличие в природе двух фундаментальных холистических механизмов связности Универсума⁷. Первый опосредован **динамическим хаосом** в нелинейных системах и заключается в возможности синергетической синхронизации слабо связанных, удаленных нелинейных систем. (И.Помо, Г.Видаль). Этот механизм, в частности, обосновывает идеи самогармонизации ритмов космоса, а также космо-земных связей и ритмов живых систем. Второй механизм основан на **макроквантовых корреляциях** (эффект Эйнштейна–Подольского–Розена, так называемый ЭПР-эффект, заключающийся в мгновенном возникновении корреляций между сколь угодно удаленными частями системы, когда измерение-наблюдение порождает свойства лишь одной из частей системы), которые связывают специфическим, некаузальным образом явления в разных частях Вселенной, – да и в локальных областях тоже. Его дальнейшее осмысление может перевернуть наши взгляды на природу эволюции, жизни и сознания (М.Менский)⁸. В любом случае, будущие нелокальные законы должны носить квантово-синергетический характер, но описываться станут, вероятно, в терминах теории информации. Причем нелокальность проявляется, в частности, и в преодолении границ физического тела. Уже вполне научными стали исследования по квантовой криптографии, квантовому компьютеру, квантовой телепортации, – и гипотеза о квантовой природе сознания вероятно должна перейти из разряда метафор в статус онтологий реальности⁹. Сейчас эти представления все активнее используются в гуманитарной сфере в трансперсональной и квантовой психологии¹⁰, для (пока эвристического) объяснения феноменов индиви-

⁷ Буданов В.Г. В поисках законов холизма. Синергетика, универсальный эволюционизм и универсальная история // Универсальный эволюционизм и глобальные проблемы / Под ред. В.В.Казютинского. М., 2006. С. 118–127.

⁸ См.: Менский М.Б. Человек и квантовый мир. Странности квантового мира и тайна сознания. Фрязино, 2005.

⁹ См.: Пенроуз Р. Новый ум короля. М., 2005.

¹⁰ См.: Миндал А. Квантовый разум. М., 2006.

дуального и коллективного бессознательного, творчества¹¹, синхронии К.Юнга, феноменов ноосферы, нелокального социального поля, истории¹², некоторых паранормальных явлений¹³. Другие синергетические гипотезы о механизмах интуитивного мышления и творчества можно найти в монографиях С.П.Курдюмова, Е.Н.Князевой¹⁴ и И.А.Евина¹⁵.

Эскиз квантово-синергетических онтологий человека.

Несмотря на вышеотмеченные сложности описания, попробуем сформулировать мягкий онтологический эскиз человеческой природы. Будем исходить из предположения о синергетической природе искомой онтологии, т.е. подходить к человеку как к сложной открытой иерархической саморазвивающейся системе, находящейся в сопряжении и коэволюции с социальной, культурной и природной средой, которые также являются саморазвивающимися системами. Отметим, что в синергетическом подходе мы не должны умялять значения структурного и функционального описания природы человека (чем грешил постструктурализм), но вместе с тем понимать роль процессуальности и конструктивных механизмов становления и метаморфоз структуры и функции, чего, конечно же, не было в структурализме и что является основным предметом синергетики.

Начнем со структурно-функционального описания тела как объекта, тела наблюдаемого, что многократно прописано частными дисциплинами, но нам необходима сквозная идея описания. Например, у Гуссерля в понятии «двойного схватывания» при рассмотрении тела как реальности для сознания обосновано различение тела-объекта и тела-субъекта, причем тело-объект существует лишь сопряженно с внешним наблюдателем (в полной власти языка объективирующего его). В данном контексте Гуссерль предложил

¹¹ Буданов В.Г., Герасимова И.А. Квантовая механика и проблема сознания: перспектива междисциплинарного сотрудничества // Эпистемология и философия науки. 2005. № 4. С. 56–63.

¹² Данилевский И.В. Структуры коллективного бессознательного: Квантовоподобная социальная реальность. М., 2005. Буданов В.Г. Методология синергетики в постнеклассической науке и в образовании. М., 2007. С. 232.

¹³ См.: Миндал А. Геопсихология в шаманизме, физике и даосизме. Осознание пути. М., 2008.

¹⁴ См.: Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. СПб., 2002.

¹⁵ См.: Евин И.А. Искусство и синергетика. М., 2004.

выделять четыре страты, четыре иерархии в конституировании телесного единства: тело как материальный объект, тело как «плоть», живой организм, тело как выражение и компонент смысла, тело как элемент-объект культуры»¹⁶. Попробуем переосмыслить этот подход с современных синергетических позиций, при этом обосновывая предлагаемые построения естественными исследовательскими коммуникативными практиками.

Отметим, что всегда можно ввести два типа онтологий: первый – **онтологии состояний** (то, что меняется), второй – **онтологии процессов** (то, как меняется). Это разбиение контекстуально, и любой процесс или состояние можно вновь подразделить на связку «состояние–процесс». Например, психологическое состояние радости физиологически является процессом физико-химических реакций, в свою очередь, меняющих состояние активности определенных областей мозга.

Деятельностные объектно-телесные онтологии (онтологии состояний). Для наших целей удобен деятельностный подход к проблеме. Предположим некую исследовательскую, познавательную ситуацию: из далекой экспедиции привезли невиданный объект, возможно, живое существо, возможно, разумное, и мы последовательно формируем стратегию его исследования. Первоначально это внешний осмотр, вслед за тем – попытка контакта-воздействия и выявления простейших реакций, далее – выяснение наличия памяти и обучаемости. Позднее – установление способности к творчеству во внешней среде, выявление коммуникативных взаимодействий с реальностью и т.д. Подчеркнем, что все это – внешние атрибуты проявления тела, и их вполне можно классифицировать по степени усложнения поведенческих реакций и типа активности, т.е. налицо почти позитивистский, объективированный подход, местами перекликающийся с бихевиоризмом. Мы предлагаем один из таких способов описания. Возможно, он покажется спорным и наверняка является незавершенным, однако важно, что последовательность упоминаемых далее структурно-функциональных объектов (так называемых «тел», вычленяемых в рамках единой человеческой телесности в целях анализа) естественно появляется не только в процессе эволюционной самооргани-

¹⁶ Грицанов А.А. Тело // История философии: Энциклопедия.

зации природы, рождающей новые параметры порядка и иерархические уровни сложности, но проявлена и в онтогенезе человека, и в познании-восприятии им «другого».

В первом приближении стратегия выявления тел выглядит так.

1. Описание объекта при минимальном воздействии на него раздражителей, когда мы отвлекаемся от его реакций. Это описание *самы*, тела в пространстве, его элементов – то, что может быть названо «**тело соматическое**» или материальное.

2. Степень подвижности тела как такового, скорости изменения взаимного расположения его элементов, способности совершить работу (дрожания, напряженности) без внешних воздействий – это, так сказать, **тело энергетическое** (тело связей между элементами и энергий этих связей).

3. Простейшие реакции тела на контакт с реальностью, *идея границы*, внешние раздражения, ощущения от органов чувств, способность тела локализовать энергию и действия в ответ на определенные типы раздражения – это то, что может быть названо «**тело рефлекторно-эмоциональное**». Его можно обозначить также как «**информационно-энергетическое**», поскольку оно связывает тип раздражения и определенную реакцию материально-энергетического, физического тела (даже в случае эмоций). **Тело рефлекса**, возникающее в живых системах в связках «стимул-реакция» и опосредованное системой обратных связей, рефлекторных дуг, описывается на языке кибернетики и нейрофизиологии. Оно позволяет противостоять внешней среде и поддерживать гомеостаз, если реакции адекватны. Это тело несет наследованные или приобретенные личные, интерсубъективные и видовые признаки реакций, закрепленных в досознательных действиях. У растений реакции обычно меняются лишь эволюционно, на уровне филогенеза. У неживых тел, как правило, не существует задачи поддержания гомеостаза, и рефлекторные дуги возникают случайно, либо их можно создать в искусственных, кибернетических системах. Отметим также, что рефлексы можно понимать как аттракторы-программы, рожденные в процессе самоорганизации реакций. Тело **физическое** (1,2) совместно с телом **рефлекса** можно назвать **живым телом** или **плотью**. Важно отметить, что согласно нашей классификации робот тоже обладает плотью. Кроме того, искусственную жизнь мы и строим на небелковых носителях. **Тело эмо-**

циональное (вторая компонента рефлекторно-эмоционального тела) – с физическим телом связано психосоматическими реакциями, сопряжено с рефлекторными процессами, предполагает не только реакцию на сигналы органов чувств, но и более сложный тип реакций высшей нервной деятельности, использующих, в частности, память и прогнозные функции, логику. (Например, положительная эмоция возникает еще до реального контакта с объектом, в ситуациях достижимости желаемого или избегания нежелательного.) Иногда о нем говорят как о **теле чувств, теле желаний**, оно присуще всем животным и также может моделироваться в искусственных системах.

4. Реакции тела на многократно повторяющиеся воздействия – это устойчиво воспроизводимые и, главное, возникающие в повторных сериях контактов с внешним миром запоминаемые реакции по типу логических связей «если–то»: алгоритмы, формируемые внешней средой. Этот уровень проявления телесности может быть назван **телом логики или алгоритмическим телом** (а также **телом рассудка, здравого смысла**). О нем можно сказать, что оно активируется эмоционально-целевыми мотивами тела желаний. Оно наиболее эффективно развивается и транслируется в знаковых системах человеческой культуры, и наилучшим образом моделируется компьютерными средствами анализа искусственного интеллекта. Тело рассудка позволяет менять тип реакций не на уровне филогенеза, а на уровне отдельного живого существа, что способствует серьезному повышению его адаптированности к среде (это относится к животным и особенно к человеку). Его можно назвать **адаптивно-информационным**, поскольку оно непосредственно связано не столько с энергетическими проявлениями телесности, сколько с формированием и разворачиванием алгоритмов реального или возможного поведения. Оно само способно моделировать внешние условия как условия логической задачи, однако при этом обращено к следующему уровню телесности – телу воображения и интуиции.

Отметим, что описанные уровни телесной организации (1–4) до недавнего времени неплохо моделировались традиционными методами естествознания и информационных технологий. Следующие тела, имеющие отношение к высокой психической организации, уже невозможно понять без привлечения синергети-

ческих и квантовых холистических принципов. Как мы увидим, эти тела все более делокализуются, становятся все более трансперсональными и не могут быть ограничены рамками только физического тела.

5. Креативное или интуитивное тело, проявляющееся в эмерджентных актах спонтанной генерации ценной информации¹⁷ – таких как воображение, распознавание, инсайт, предвидение, которые не даны в формах рефлекторного или логического действия, не связаны с операциями перебора или механического копирования. В частности, интуитивное тело отвечает за смену алгоритмов без долгих процедур выработки нового условного рефлекса, что является необходимым критерием творчества. Иногда оно как бы сворачивает длинные логические последовательности в акте инсайта или подсказывает «сумасшедшую» гипотезу, что позволяет нам говорить об особом типе работы со временем, с памятью и прогнозом, превращенным знанием. Наличие этого тела позволяет системе быть сверхадаптивной в новых обстоятельствах. Иногда высшая рефлекторная деятельность (например, видовой рефлекс лосося, плывущего на нерест за тысячи километров) выглядит как интуиция (припоминание). Ее можно назвать *низшим типом интуиции*, или сферой досознательного, в то время как генерацию совершенно новой информации в акте творчества – *высшим типом интуиции*, или *надсознанием*. В этом контексте следовало бы говорить не о подсознании, а о внесознании, активирующем наше сознание, переформатирующем посылки и алгоритмы рассуждений. Современная наука только пытается моделировать процессы интуиции в рамках теории нейросетей и динамической теории информации. Синергетика утверждает, что новая информация рождается в перемешивающем слое на кромке порядка и хаоса¹⁸, в ситуации неустойчивости и сверхсенситивности системы. Таким образом, интуитивное тело является своеобразным окном в мир,

¹⁷ Генерация ценной информации, согласно Каствелу, происходит как случайный запомненный выбор.

¹⁸ *Чернавский Д.С.* Синергетика и информация (динамическая теория информации). Изд. 2-е, доп. и испр. М., 2004. Подчеркнем, что существуют чисто синергетические нейросетевые имитации интуитивного поведения, однако такую сеть надо специально обучать, подключать ее к другим сетям. Все эти функции в жизни могут осуществляться за счет нелокальных квантовых (ЭПР) макрокорреляций, которых пока нет в моделях искусственного интеллекта.

когда система может воспринимать сколь угодно малые (информационные) воздействия, радикально влияющие на акт генерации информации, поэтому интуитивное тело еще можно назвать **телом информационно-резонансным**.

Комплекс взаимодействующих эмоционального, логического и интуитивного тел иногда также называют **психо-ментальным телом** (сферой). Именно она отвечает за восприятие и осознание нашей внутренней телесности, за формирование образа вынесенного тела культуры и тела смыслов. Центральным телом осмысления, экраном бытия здесь выступает тело логическое, в нем собраны коды осознания и тело смыслов, тело-субъект по Гуссерлю. Исходя из сказанного можно предположить, что интуитивное тело способно «соединяться», коммуницировать с иными системами, настраиваться на них. При этом оно как бы *делокализуется*, его границы неопределенно расширяются по сравнению с границами физического тела, что позволяет ему обеспечивать считывание видового, ноосферного информационного потенциала. Отметим, что в такой концепции ноосфера существовала всегда и тело культуры это не метафора, но уже информационно-материальная реальность¹⁹.

6. Тело когерентности. Оно отвечает за состояния сверхоткрытости, единения с другими телами, явлениями, частями реальности, миром в целом. Это состояния начиная от переживания любви к себе, к ближнему и кончая «океаническим» чувством любви ко всему миру, которое свойственно высокодуховным, святым людям (подобного рода градации задают меру когерентности). Это также состояние *вживания во внутренний мир другого* (эмпатия), что всегда было основой технологий религии, искусства, научного творчества, глубинной коммуникации, психотерапии, концентрации, гипноза и магии. Человек, имеющий развитое тело когерентности, притягателен, харизматичен, магнетичен, к нему инстинктивно тянутся дети, животные, взрослые. Механизмы реализации возможностей этого тела, видимо, те же, что и в случае с интуитивным телом: это обсуждавшиеся нами ранее холистические феномены динамического хаоса и эффект Эйнштейна–Подольского–Розена. Действие этого тела мы ощущаем косвенно, оно проявлено и в теле эмоций, и в теле энергий, а не только на уровне информа-

¹⁹ См.: Буданов В.Г. Методология синергетики в постнеклассической науке и в образовании. М., 2007.

ционно-резонансного тела интуиции. Напротив, тело логики, видимо, совершенно не восприимчиво к телу когерентности, поскольку алгоритмическое мышление защищено от внешних вмешательств после фиксации постановки задачи и правил действия: компьютер «не склонен» к эмпатии.

В западной научной традиции для этого тела названия, видимо, не существует, а его исследования целенаправленно не проводились. На Востоке – в индуизме и буддизме – это тело в случаях максимального развертывания его возможностей называют телом будхи – божественной любви и сострадания. В христианстве оно, скорее всего, может быть соотнесено с высшими проявлениями вселенской любви и состоянием стяжания Духа Святого. В связи с этим не могу не упомянуть о спонтанном проявлении всеобщего внимания, любви и почитания к моему знакомому старцу из Абхазии, архимандриту отцу Никодиму. Я неоднократно наблюдал его в толпе москвичей в метро. Несмотря на библейскую внешность, этот монах абсолютно прост и открыт людям, источает подлинную любовь и смирение – и люди всё это очень тонко чувствуют.

7. Тело воли. «Волить» – это стремиться к поставленной цели, подчиняя другие тела, – например, иметь волю к обретению смысла. Эрос и Танатос есть проявления этого тела в других телах. Чистое воление, еще до возможного осознания вектора его направленности, может проявляться как целостное состояние готовности, решимости, накопленной потенции действия, силы и легко прочитывается в телесности личности. Тело воли может проявляться как стремление к цели во всех телах (вероятно, кроме тела физического), т.е. начиная с тела плоти. Степень волевого усилия зависит от степени интенсивности и когерентности проявлений воли в других телах, т.к. разум, эмоции и действия должны быть согласованы, поэтому тело воли так же делокализовано и, по всей видимости, задается теми же надсознательными холистическими механизмами, что и рассмотренные выше интуитивное и когерентное тела. Оно проявляется в жесткости, силе отрицательных обратных связей в ходе борьбы за достижение поставленной цели: например, в телах рефлекса, эмоции и логики это будут, соответственно, воля к жизни, воля к удовольствиям, и воля к объяснению. В предельных смыслах в 5–7 телах это будет воля к познанию, соединению, осу-

шествлению замысла Мира (Бога). Это тело в высших проявлениях говорит о метафизических сущностях, которые современная наука вряд ли способна объяснить.

В научной традиции Запада довольно много говорится о витальности, воле к жизни, об эротическом стремлении, теле наслаждения, воле к власти и т.д., но почти ничего о высших трех телах. На Востоке можно встретить термин Атма (высшая душа), используемый для обозначения высшего проявления божественной воли. В христианстве это, конечно, исихастская традиция, практикующая синергию – соволение человеческого и божественного начал.

Отметим, что тела интуиции, когерентности и воли в значительной степени надличностные и надсознательные. В традициях их часто объединяют, называя духовным телом человека.

Тела и подтела; восстановление целостности объектно-телесной онтологии. Представленная модель множественности тел может породить впечатление бессвязности предложенной объектной онтологии человека, хотя мы и говорили о взаимных проявлениях и взаимосвязях различных тел. Проблема решается на пути восстановления структурно-функциональной целостности, т.е. предъявлении связей между телами. Это можно осуществить через введение понятия подтел. Для этого каждое тело подразделяется на подтела, каждое из которых отвечает за взаимодействие с определенным телом в онтологической системе. Таким образом, если в системе всего N тел, то в ней будет $N \times N$ подтел. Например, можно сказать, что в системе дипломатических межгосударственных отношений подтелами со стороны каждого государства являются соответствующие департаменты МИД и их посольства-представительства. В излагаемой модели своего рода «государством», субъектом системы международных отношений, выступает тело. Подтело, отвечающее собственному телу, соотносится с правительством государства. Например, энергетическое тело может проявляться во всех других телах (энергия физическая, эмоциональная, умственная и т.д.), но и напротив, физическая энергия может стимулироваться действием яркой эмоции. Аналогично, эмоция может испытываться по поводу свободы движения, интеллектуальной деятельности, преодоления препятствия и т.д. Компоненты физического тела, например, через лекарственные препараты, могут влиять и на высокие духовные состояния человека, а те, в свою

очередь, могут оздоравливать нас. Таким образом, противопоставление телесного, душевного и духовного до некоторой степени снимается в этой синтетической онтологии, хотя доминанты-функции тел сохраняются. Однако построенная структурно-функциональная онтология статична, и пока неясно, как она может развиваться: это, скорее, констатация некой данности, поэтому назовем ее **онтологией состояний**. Для понимания причины и тенденции *изменения* состояний необходимо рассмотреть жизненные процессы, в которых участвует человек, а их динамика со временем может приводить и к изменению онтологических состояний. Итак, постараемся учесть деятельностно-средовой фактор развития человека.

Процессуальные или темпорально-деятельностные онтологии человека. Человек – существо социальное. При этом одно его основание – природное, животное; другое – культурное, коммуникативно-деятельностное. Сегодня присутствие проблематики, связанной с человеком, прослеживается во всех дисциплинах, как естественнонаучных, так и социо-гуманитарных. Это позволяет нам выстроить темпоральные шкалы проекции развития мира на человеческую телесность, построить **мультитемпоральную онтологию**.

Рассмотрим человека, как существо **мультитемпоральное**, живущее одновременно *во множестве* онтологических времен, иерархических уровней, убывающих по характерному масштабу процессов.

- 1. Тело биокосмическое.** Космологический антропный принцип и биологическая антропология говорят о коэволюции человека и нашей вселенной, этого уголка космоса, окружающей природы.
- 2. Тело биосоциальное.** Зоопсихологические основания человеческой природы, проявленной в подавляющем большинстве форм поведенческой культуры и социальной самоорганизации.
- 3. Тело историческое:** основания человеческой идентичности с видом, этносом, родом; коллективные архетипы бессознательного.
- 4. Тело культуры,** традиция и т.д.
- 5. Тело деятельности:** практики, знания, умения.
- 6. Тело действия:** хабитус, стили, навыки, темперамент.
- 7. Тело сознания-реакции:** психокинетика, границы контроля рефлексии.
- 8. Тело атемпоральное,** присущее вечности: измененные состояния сознания, аффекты.

Синергетика особенно ярко манифестирует на *границах переходов* между телами, когда из живого рождается социальное или из тела действия возникает практика, а из нее культурная тради-

ция. Эти сопряжения-переходы объяснимы только синергетически, через феномены самоорганизации становления, да и сами гомеостатические процессы нормы в темпоральных телах есть диссипативные структуры в потоках вещества, энергии, информации, т.е. описываются феноменами самоорганизации бытия. Итак, человеческое бытие может быть представлено в одновременных мультитемпоральных масштабах, причем в процессуальной онтологии естественно присутствует и тело культуры – как важный, центральный его фрагмент. Введение столь объемной деятельностной онтологии может помочь гармонизации диалога, коммуникации сложносовместимых культур и индивидов. Отметим, что тело культуры *темпоральных онтологий* является аналогом тела психо-ментального в *онтологии состояний*: через него человек сознает свое бытие и развивается как личность. Важно понять, что все процессуальные тела фрактальны, поскольку так же взаимосвязаны посредством своих подтел-представителей в других телах. Например, тело действий через хабитус, стиль каждого человека ярко демонстрирует как тело культуры, так и тело биосоциальное.

Синтетическая онтология. Возникает вопрос, как соотносятся онтология состояний и темпоральные онтологии процесса? Наша идея заключается в сопряжении и дополнительности этих онтологий по квантово-механическому принципу «состояние – оператор». Напомню, что ни волновая функция (состояние), ни оператор (физическая величина) в квантовой механике принципиально ненаблюдаемы. Реальное наблюдение происходит в акте измерения микрообъекта, редукции его волновой функции, когда состояние и оператор «соединяются» (определяется среднее значение оператора в данном состоянии), что и дает показание физических приборов, – причем в квантовой картине В.Гейзенберга от времени зависят операторы, а волновые функции-состояния изменяются лишь в актах наблюдения. Именно так мы и предлагаем поступать. Действительно, при описании только деятельности, действий человека, картина не будет полной, пока мы не укажем, в каком он был состоянии. Например, преступнику меняют степень наказания, если он был в состоянии невменяемости, а правильный ответ экзаменатор не засчитает, если он был дан по глупости или случайно. Аналогично, игра актера совершенно не убедительна, если лишена вдохновения, а поэт без музыки становится графоманом.

Аналогом акта квантового измерения в антропной сфере выступает акт-событие: наблюдения, самонаблюдения, оценки, рефлексии, коммуникации (в том числе между телами) и т.д., – зачастую меняющееся онтологические состояния человека.

Итак, наиболее полная **синтетическая телесно-объектная онтология** будет являться прямым произведением двух величин: **<онтологии состояний>** × **<онтологии темпорально-деятельностной>**. Причем использование синтетической онтологии аналогично игре на музыкальных инструментах, и здесь вполне уместна метафора «человек-оркестр»: действительно, онтология состояний – это музыкальная нотация, где ноты-ступени – это тела (подтела разбивают тон). *Конкретное состояние* человека задает ландшафт, профиль активации его определенных тел (**онтологический профиль состояний**), что соответствует музыкальному аккорду, а *изменение* состояния во времени, эволюция ландшафта соответствуют музыкальной партитуре, которую с нами играет жизнь. Однако нотация, состояние может быть проявлено, озвучено только посредством исполнительства, действия, поэтому темпорально-деятельностные онтологии в модели «человека-оркестра» могут быть представлены аналогами конкретных музыкальных инструментов и исполнительских стилей, со своими тембрами, темпами, ритмами, экспрессией.

Предложенный выше язык синтетической телесно-объектной онтологии оказался весьма эффективным в прикладной антропологии, на нем удобно проводить компаративистский анализ онтологических профилей различных исторических эпох, культур, возрастных и социальных групп. Конечно, все еще остается множество проблем с внутренними онтологиями тела-субъекта, коммуникации, свободы и т.д., на которых мы здесь не останавливались, – и в этом я вижу дальнейшее поле приложения квантово-синергетической антропологии.

Квантовый подход к проблеме телесности*

Прежде чем перейти к квантовой интерпретации проблемы телесности, остановимся подробнее на смыслах телесности, которые окажутся в поле нашего рассмотрения.

Под телесностью мы будем понимать состояние: телесность как состояние – это, прежде всего, личностный опыт, посредством которого человек входит в мир, познает его и вместе с ним самого себя. Телесность включает в себя не только опыт владения собственным телом, но также опыт столкновения, обнаружения и взаимодействия с миром, который предъявляет себя посредством телесных образований. Очевидно, что телесность не тождественна телу. Физическое тело воспринимается нами вещественно и единично, как объект в поле внимания. Опыт телесности хотя и близок опыту тела, но значительно шире. Тело всегда обладает набором характеристик, оно находится в поле оценок и сравнений, оно легко «встраивается» в сетку смыслов. Тело всегда подразумевает взгляд извне, телесность же раскрывается только изнутри. О телесности как качестве можно говорить лишь в одном смысле – как о свойстве, которое присуще жизни, хотя, в свою очередь, и жизнь можно рассматривать как свойство телесности.

* Работа подготовлена при поддержке РГНФ. Научное исследование по теме «Проблема свободы в эпистемологических исследованиях творчества», грант № 08-03-00098а.

Трудность в построении единой теории телесности, похоже, та же, что и трудность в построении единой теории сознания. Опыт телесности столь же индивидуален, как и опыт сознания. Иногда говорят, что нужно стать по ту сторону сознания и посмотреть на него со стороны, «объективным» взором, тогда только и можно будет понять и полноценно охарактеризовать феномены сознания. Однако, возможно, что телесность, как и сознание, относится к разряду тех явлений, которые в принципе раскрываются лишь изнутри, через *сопричастность* предмету рассмотрения.

Возможно, телесность как проблема еще более фундаментальна, чем проблема сознания, хотя бы потому, что, исследуя сознание, мы явно или неявно понимаем под этим феноменом сознание человека. Ситуация с телесностью иная. Можно выделить параллели относительно методов исследования сознания и телесности. Самое простое, что приходит на ум – это исследование отдельных функций и характеристик сознания, с одной стороны, и изучение отдельных функций и органов тела, с другой. Как в одном, так и в другом случаях очевидно, что углубленное изучение отдельных проявлений и сторон сознания и телесности не приближает к их пониманию как целостных феноменов.

Говорить о телесности, не имея опыта телесности, в принципе невозможно. Опыта телесности без сознания не бывает, а если такое и возможно, то обсуждать это не имеет смысла, поскольку никаких сведений о таком опыте мы иметь не можем (опыт всегда доступен нам посредством сознания). Связка «телесность – сознание» столь прочна, что разделять ее составляющие возможно лишь в методологическом плане для выявления тех или иных особенностей столь сложного феномена. Телесность как состояние по своему содержанию крепко спаяна с состоянием сознания: опыт телесности вплотную зависит от состояния сознания. Опыт знакомства с разными состояниями сознания задает диапазон опыта телесности.

Возникает вопрос – можно ли в принципе противопоставлять телесность и сознание? Выделение опыта телесности из других типов опыта представляется вполне оправданным. Опыт телесности – это изначальный, базовый опыт, это, можно сказать, старт для опыта как такового. Его не с чем сравнивать. «Выпрыгнуть» из состояния телесности невозможно, а если и возможно, то знать

об этом, и тем более сказать что-либо мы не в состоянии. Любой опыт, в том числе опыт измененных состояний сознания: расширения за пределы телесности, слияния с миром, пренатальный опыт, который воспроизводится в некоторых техниках и при некоторых состояниях сознания, – всегда отталкивается, исходит (как минимум в своих описаниях) из опыта телесности. Возможно, опыт телесности не первичен, но накрепко укоренен в человеческой речи, которая всегда отсылает говорящего к его телу, к опыту телесности, вокруг которого строятся все попытки сравнения и построения в языке других, «внетелесных» состояний сознания. На мой взгляд, подобные состояния сознания предполагают опыт трансформации или трансформирования телесности, которая может менять границы и очертания, качества и масштабы, но все же присутствует как основа, как некое иное, от которого отталкивается или которое «обнаруживает» сознание. Любое описание, связанное с речью, даже в рефлексивных актах, всегда отсылает к опыту телесности. Если вообразить существо, не имеющее опыта телесности, вне телесной организации (представим себе это как мысленный эксперимент), то трудности в организации общения и понимания его речи будут просто колоссальны, а возможность объяснения такому гипотетическому существу особенностей опыта жизненности и вовсе непредставима. Впрочем, такого рода объяснение представляет трудность даже для того, кто таким опытом располагает, включая объяснение для самого себя.

Телесность как некое поле состояний, отличающихся по своим внутренним качествам, различимым для носителя этого опыта, все же всегда вторична по сравнению с опытом телесности как таковой, телесности вообще, такой телесности, которая еще не проводит различий между своим и чужим, приятным и неприятным, твердым и мягким и т.п. Подобный опыт «столкновения», «обнаружения» телесности «самой по себе» – первичный опыт явленности (если смотреть извне) и одновременно вовлеченности в процесс.

Существенно, что каждый раз, говоря о реальном переживании телесности или телесных состояний, мы объективируем его, «огрубляем», и всякий раз сталкиваемся с первичным опытом. Каждый такой случай иллюстрирует первичный опыт – опыт столкновения с телесностью, и он действительно всякий раз – первый, новый. Это сравнимо с тем, как, наблюдая виды природы, мы лаконично харак-

теризуем – «пейзаж», не вдаваясь в детали и зачастую не считая нужным обращать внимание на различия. Можно не становиться на путь интерпретаций, а остаться на уровне внеоценочном, воздержаться от «навешивания привычных ярлыков». Если просто наблюдать боль (или иное ощущение/состояние – например, холод или жар, покалывание или резь и т.д.), что произойдет? Она потеряет резкость, возникнет дистанция, отделяющая боль от наблюдателя, а через некоторое время (если ее таким образом наблюдать) она исчезнет.

Интересно, что Леви-Стросс описал в своем известном исследовании¹ работу с телесностью в шаманистском сеансе на примере оказания помощи при родах. Каким образом работает шаман? Через создание визуализаций, через объективацию, вынесение вовне, через делание зримым того, что при обычном положении вещей таковым не является: состояния органов тела, участвующих в процессе, и боли при родовых сватках. И что самое существенное, – центральным участником, непременным условием производимого действия, для которого все это разыгрывается, является *сознание* роженицы. Оно в данном случае выступает центральным звеном, через которое осуществляется управление, «нужная» трансформация телесных процессов и состояний.

Можно привести знакомый всем пример – чихание. Обратите внимание, что если вы сказали кому-то, что сейчас чихнете, то скорее всего этого не случится. Особенно если собеседник что-то скажет в ответ, вроде полушутливого: раз-два-три..! Все, чихание не состоялось. Почему? Здесь работает тот же механизм – коллапсирование состояния, выход из него, сценарий нарушен необратимо.

Знаком ли телесности опыт границы? (Речь в данном случае идет о телесности как состоянии.) Думаю, да, но граница эта такого рода, которая знаменует коллапсирование состояния до уровня информации о нем. Квантовый подход позволяет выявить и заострить этот момент. (Замечу, что квантовые модели, которые мы будем использовать, «генетически» принадлежат физике микроуровня, которая не обладает образностью и наглядностью классической физики Ньютона. По этому поводу существует знаменитое высказывание Фейнмана о том, что квантовую физику никто не понимает. Думаю, что резонно было бы назвать ее физикой состояний.)

¹ Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 171.

Итак, рассмотрим внутреннее пространство человека с точки зрения квантовой метафоры.

Феномен редукции волновой функции применительно к пространству телесности

Рассуждая о физике микроуровня, ученые говорят о процессе перехода на квантованный уровень физических процессов. Проводя параллели с проблемой телесности, я бы это сравнила с изменением интенции, направленности сознания, со сменой аспекта видения. Если прежде мы наблюдали за окружающей действительностью, за тем, что *вне* меня, вне моей телесности, то теперь внимание обращено *внутрь*, к внутренним пространствам психики человека. Очевидно, что состояние телесности не может быть объектом моего внимания в том же смысле как, например, картина на стене.

Можно выделить целый ряд существенных признаков, которые с равным успехом относятся и к пространствам психики (состояний сознания) человека, и к квантовым пространствам.

1. «Объект» внутреннего мира существенно отличается от объекта внешне-природного мира. (Его значительно труднее вынести за пределы себя.)

2. Наблюдение за внутренним объектом обнаруживает неклассичность его поведения: до момента наблюдения-осознания что-либо сказать о нем невозможно. После – его поведение очевидным образом меняется.

3. Критерии объективности и в квантовой механике, и в сфере внутреннего опыта существенно отличаются от классических. В отличие от представлений классической физики, где воздействия на объект в акте измерения можно сделать пренебрежимо малыми, в работе с психикой человека даже минимальные воздействия могут вызвать непредсказуемую реакцию.

4. О внутреннем объекте мы можем говорить и в терминах процессуальности, и в то же время в терминах некоторой структуры, как о конкретном, ограниченном в психическом пространстве явлении. Континуальное и дискретное образуют разные языки описания.

5. «Пограничность» подобного опыта изначально предполагает неполноту картины. Связи между объектами глубинной природы неясны. Следовательно, неизбежны многочисленные интерпрета-

ции. Существенно, что наличие множественности интерпретаций в такой ситуации естественно: мерность субъективного пространства намного больше, чем объективного, и для его описания одной модели недостаточно.

Пространственно-временные и импульсно-энергетические характеристики взаимодополнительны не только в сфере науки, но и в сфере психологии и гуманитарных дисциплин. Рассказывая о своих переживаниях психотерапевту, пациент одновременно использует и пошаговое описание событий внешнего характера (заснул, проснулся, выпил стакан воды), но непременно и импульсно-энергетическую составляющую, которая, с одной стороны, высказывается им с помощью слов («ужас», «страх», «легкость»), а с другой, – невербально – выражается жестами, мимикой, интонацией, общим ритмом речи и эмоциональной насыщенностью рассказа.

Важно отметить, что сам акт *внимания* к эмоции в себе уже есть некоторый шаг *из* нее, отделение, выход в сторону. Только через такой акт *внимания*, «*увидения*», эмоция становится объектом, и теперь о ней можно говорить. До этого момента ее как бы нет, сказать о ней ничего нельзя, поскольку акт речи есть уже результат внимания к увиденному. И в квантовом, и в психическом пространстве происходит мгновенное преобразование, сжатие процесса в точку, структурирование. В этом заключается смысл практик психотерапии, связанных с визуализацией и локализацией проблемных, трудных эмоций. И во многом сама процедура рассказа психических переживаний дает терапевтический эффект, оказывая воздействие на всю иерархию уровней тела.

Наверняка многим знакома ситуация, когда рассказываешь другим о чем-то, что произвело сильное впечатление, на большом эмоциональном подъеме повествуешь о происходившем, а потом чувствуешь, что самое важное, собственно, то, чем и хотелось поделиться, ушло, и осталось странное чувство опустошенности. Всё то же самое, но без эмоций. Подобная ситуация складывается, когда пытаешься рассказать сон, который был очень страшным или, напротив, оставил ощущение легкости и счастья, а в процессе рассказа понимаешь, что не можешь ничего толком объяснить другому, да и собственное восприятие сна изменилось.

Что произошло?

Дело в том, что при рассказе о чем-то, что вызвало всплеск эмоций, человек и ориентируется на эмоции, собственно, ими он и хочет поделиться. Он как бы рассказывает о своих эмоциональных впечатлениях и *через это* отделяет себя от них, делает их объектом. Иначе говоря, он *выходит из процесса переживания*, становится в позицию рефлексирующего *наблюдателя* этого процесса. При этом он сворачивается до точки, теряя глубину. Подобный эффект в квантовой механике и называется *редукцией волновой функции*.

Исходя из того же опыта редукции в субъективном пространстве, ребенку, который боится темноты или дальнего угла комнаты, советуют пойти и посмотреть, что там, и страх пройдет. Многие детские страхи психоаналитики лечат методом перевода в конкретные образы и картинки, что прерывает его процессуальность. Таким образом, можно сказать, что квантово-механические эффекты «живут» и в субъективном пространстве состояний телесности.

Квантовые состояния «живут» и в пространстве психики человека. «Почувствовать» особенность квантовых парадоксов можно именно через интроспективное наблюдение. Возьмем, например, редукцию волновой функции – камень преткновения для интерпретаторов квантовой теории. Как можно перевести этот вопрос на язык проблемы телесности? На мой взгляд, это можно проиллюстрировать на примере акта осознания, схватывания, «увидения» человеком собственного состояния телесности – например, ощущения холода или движения. Масса состояний и процессов непрерывно сопровождает повседневность человека, однако замечает он отнюдь не все. Акт внимания к ним мгновенно изменяет ситуацию, прерывает их, сворачивая сам процесс до точки, уровня объекта или, что привычнее, – информации о нем. До этого момента ее как бы нет, сказать о процессе ничего нельзя, поскольку говорение есть уже результат внимания к увиденному.

Можно добавить, что качество редукции, как и глубина, полнота осознания человеком собственного телесного состояния, бывает разной. Физики различают виды редукции, существует даже такой термин, как «неполная» редукция. Под этим термином понимается степень полноты произведенных измерений (их количество), другими словами, можно измерить лишь одну характеристику частицы, а можно несколько (из одновременно измеримых).

Можно привести один характерный пример из сферы музыкального исполнительства, который наверняка знаком каждому ученику музыкальной школы. В ситуации концертного исполнения произведения – будь то экзамен или просто выступление перед аудиторией – исполнитель всегда оказывается в очень специфическом состоянии тела-сознания. Что мы имеем в виду? Дело в том, что в процессе исполнения музыкального произведения, музыкант как бы расфокусирует свое внимание, не воспринимает частностей (конкретные клавиши, которые он нажимает и др.), настроен на целостное воспроизведение музыкального текста. Профессиональный навык, полученный в классе, уходит на полусознательный, почти бессознательный уровень. Понятно, что исполнитель, особенно не имеющий богатого опыта выступления на публике, иной раз сталкивается с ситуацией, когда волнение включает фокусное внимание совсем не вовремя – в процессе исполнения произведения. И тут случается непредвиденное: музыкант вдруг осознаёт, что буквально не понимает, в каком месте произведения он находится, какая следующая нота должна быть нажата. В результате – паника и, как следствие, либо остановка, либо судорожные попытки включиться в прежний ритм, что не всегда возможно без особого навыка.

На языке квантовых процессов – это классический случай редукции. Целостность звучащего музыкального произведения прерывается актом осознания, вмешательства наблюдателя, неоправдимо меняя состояние системы: в нашем случае – музыкального произведения (если смотреть на систему извне), исполнительского акта (если смотреть на систему изнутри).

Таким образом, принцип редукции волновой функции вполне может быть использован в моделировании телесно обусловленных когнитивных актов.

Эффект Эйнштейна–Подольского–Розена в понимании внутренней сферы человека

Прежде мы говорили о переходе на квантованный уровень рассмотрения вещества, сопоставляя этот процесс с переходом на иной фокус восприятия собственных психо-когнитивных актов и телесных состояний. Возможно, стоит продолжить проведение значимых параллелей.

Один из интереснейших эффектов квантовой теории – это так называемый эффект Эйнштейна–Подольского–Розена или сокращенно ЭПР-эффект. В упрощенном виде, его суть заключается в следующем.

В эксперименте задействованы две частицы, сумма спинов которых равна нулю, например, при рождении электрон-позитронной пары (частица–античастица) в распаде нейтральной частицы с нулевым спином². Соответственно у каждой частицы спин равен $\frac{1}{2}$, только с разными знаками проекций на ось наблюдения. То есть изначально целостную систему разделяют на две части, затем удаляют их друг от друга на значительное расстояние и производят измерение над одной из них. Результат измерения одной частицы автоматически «сообщает» значение и второй, поскольку, если у одной проекция спина «+» $\frac{1}{2}$, то у другой «-» $\frac{1}{2}$. Необычность в том, что до измерения ни об одной из частиц принципиально невозможно ничего сказать, поскольку они находятся в суперпонированном состоянии, которое не равно ни одному, ни другому значению проекции спина. То есть в этом эффекте еще более очевидными становятся особенности квантовой реальности, существенным отличием которой от классического понимания реальности является отсутствие локального реализма: до акта измерения частицы она не находится нигде (в классическом смысле), но возникает со всеми своими атрибутами лишь в самом акте измерения.

Сам по себе ЭПР-эффект не привносит ничего принципиально нового по сравнению с парадоксом редукции волнового пакета. Механизм свертывания огромного поля альтернативных путей до единичного случая с парадоксальным выводом, что до акта измерения сказать о частице ничего нельзя, поскольку сам факт ее существования реализуется лишь в акте измерения, тот же. Однако ЭПР-эффект заостряет отличие квантовых процессов от классических.

ЭПР-эффект в качестве мысленного эксперимента был предложен А.Эйнштейном в их знаменитом споре с Н.Бором в 1926 г., тогда еще в качестве не эффекта, а парадокса, нереализуемого в природе и дискредитирующего квантовую теорию. Но вопреки ожиданиям Эйнштейна, в конце XX в. все произошло именно так, как объяснял Бор, и парадокс стал реально наблюдаемым эффектом.

² Вектор собственного момента импульса; аналог обычного импульса в случае для вращательного движения частицы вокруг собственной оси.

Однако вернемся к вопросу о корреляции с психикой и психосоматикой человека. ЭПР-эффект применительно к личности человека демонстрирует то, что не станет оспаривать ни один здравомыслящий человек, а именно целостность человеческого существа, которая первична по отношению к разбиению на сознание и тело.

Всем знакома ситуация, когда состояние психики (сильные эмоции, стресс) отражается на телесном состоянии (сердце «прихватило», голова «раскалывается»), и наоборот, болезненные телесные состояния угнетающе действуют на психику. Воздействие на одну сферу автоматически отражается и на другой. Повысилось настроение – нормализовалось давление, и наоборот.

Невозможно провести измерения над частицей в ЭПР-эффекте, не возмущив при этом другую. Причем именно потому, что этот эффект есть результат и прямое подтверждение целостности феномена.

Например, вспоминание/осознание/усмотрение в себе эмоции, сильного переживания, той или иной реакции в психо-когнитивном пространстве автоматически перестраивает не только психику, но и телесность человека. При этом неявно, невербально, постепенно меняется отношение к происходящему и восприятие в целом себя и мира, происходит изменение, пусть не всегда существенное, оценок и реакций. В какую сторону – это уже другой вопрос. Важно, что изменения происходят. Особенно наглядно такой феномен можно продемонстрировать на примере работы психотерапевта с пациентом. Например, в психоанализе воспоминание (инициированное с помощью наводящих вопросов терапевта) о травматическом переживании способно весьма существенно повлиять не только на душевное состояние человека в данный конкретный момент, но и на состояние здоровья в целом. Любопытно отметить тот факт, что даже *ложное* воспоминание способно оказать *такое же воздействие* на пациента. История психоанализа знает немало фактов подобных явлений.

Итак, ЭПР-эффект³ продемонстрировал тот важный факт, что понятие реальности в квантовой физике существенно иное, чем в классической, и что в квантовом мире до акта измерения частица не находится ни в одном из тех состояний, которые получаются

³ Его версию еще именуют парадоксом кота Шредингера, который находится в живом и мертвом состоянии одновременно.

при измерении. Данное обстоятельство вынудило физиков признать, что свойства системы возникают/творяются при/в акте измерения/наблюдения.

Вернемся теперь к пространству внутренних состояний (включающих и телесное, и психическое) человека. Можно сказать, что акту измерения в квантовом мире в мире психического и телесного соответствует акт осознания, фиксации результата, само обстоятельство направления внимания на происходящее, сопровождаемое оценкой, т.е. определенным образом интерпретированное.

Как это можно проиллюстрировать? Например, эффект плацебо – известное в терапии явление, суть которого сводится к следующему. Человек, страдающий серьезным заболеванием, принимает таблетки-пустышки, будучи уверен, что это настоящее лекарство, и выздоравливает. Налицо результат, однако сам механизм исцеления остается за кадром. И есть обратная ситуация, неоднократно описанная в литературе: человеку ставят ошибочно смертельный диагноз, и он умирает. Почему так получается?

В процессе приема препарата-пустышки – о чем сам человек не знает – пациент внимательно следит за симптомами болезни. Но если до их приема каждое состояние дискомфорта виделось/осознавалось/оценивалось/интерпретировалось им как симптом развития болезни, то после начала приема препарата те же состояния осознаются/интерпретируются в противоположном ключе: как признаки выздоровления.

Такой путь оценок собственного состояния – можно еще именовать его путем движения мысли – на языке квантовой теории представим как коридор движения частицы, иначе говоря, траектория ее движения, выявляемая в целой серии последовательных измерений.

Итак, в чем отличие ЭПР-эффекта от обычного измерения? Всего лишь в том, что в ЭПР-случае отслеживается взаимосвязь двух сознательно скоррелированных частиц. При обычном измерении такая задача не ставится. Однако для нас важно, что ЭПР-эффект означает как минимум целостность мира, а в нашем использовании модели – целостность человеческого внутреннего мира, представимого диадой «сознание–телесность» в частности.

Можно ли распространять предложенную метафору дальше? Думается, что нужно.

Всякая оценка создает эмоцию, которая, в свою очередь, рождает, запускает, разворачивает телесные реакции. Но любая оценка характеризуется дуальностью: либо плюс, либо минус, либо хорошо, либо плохо. Наполнение может различаться, но рисунок остается тем же. Оценивать, интерпретировать – функция сознания. В квантовом пространстве очевидна дуальность – заряды плюс и минус – неотъемлемая характеристика парных частиц, которые не только рождаются и аннигилируют парами, но и сохраняют связь между рождением и аннигиляцией вне зависимости от расстояния (ЭПР-эффект).

Возвращаясь к внутреннему миру человека (уровень телесности-сознания), мы можем сказать, что всякая оценка неустранимо содержит/подразумевает свою противоположность. В каком-то смысле, идеи рождаются в паре и исчезают тоже (к примеру, идея абсолютного добра неустранимым образом содержит в себе идею абсолютного зла). И что существенно, всякая оценка сопровождается определенной реакцией тела: даже если оценка остается незамеченной, она закрепляется в телесности человека.

Целостность внутреннего мира человека в свете квантовой методологии предстает во всей многогранности. И, прежде всего, эта целостность подразумевает фундаментальную взаимосвязь сознания и телесности. Целостность определяется не только взаимной скореллированностью фактов/актов сознания/осознавания, но и неустранимой взаимозависимостью состояния сознания от актов интенции, рефлексии, самоосознавания, самосознания. Целостность сознания ускользает от объективации в силу своей природы. В микромире всякий акт фиксации (оценки, наблюдения) некоторого аспекта явления *в качестве неустранимой составляющей* подразумевает ускользание от фиксации другого аспекта явления (это и есть сам акт редукции, сворачивающий все многообразие альтернатив до единичного случая, и в другом отношении – принцип дополнительности).

Сфера осознаваемого-наблюдаемого (в частности, в опыте телесности) неустранимо подразумевает неосознаваемое, бессознательное. И бессознательное здесь двоякого рода. С одной стороны, это та часть, которая в принципе доступна в качестве аспекта осознаваемого, и другая часть – тот аспект, который всегда будет

оставаться вне поля осознания. Речь идет не только о типовых случаях, но и возможностях сознания как осознания – выявления (явленности) в принципе.

В заключение можно сказать, что исследования проблематики телесности неразрывно связаны с исследованиями сознания. Не может быть плодотворным изучение телесности без и вне изучения сознания. Опыт измененных состояний сознания одновременно является и опытом особых телесных состояний. Поэтому правильнее говорить о психосоматической проблематике: о телесности-осознании, сознании-телесности, понимая их как взаимосвязанные, взаимозависимые и взаимодополнительные феномены, а возможно, как единое целостное образование, которое подлежит разделению только из методологических соображений. Возможно, квантовая реальность и реальность сознания-тела организованы по сходным принципам: для описания квантовой области физических объектов принципиально необходимо наличие классической области физики, а для описания феноменов сознания принципиально необходимо наличие осознания телесной сферы.

Язык квантовых процессов позволяет лучше понять пограничные состояния и процессы психики человека, акцентируя внимание исследователя на принципиальной целостности феноменов сознания-телесности. Телесность человека проявляет себя как некий каркас, схема, рисунок сознания человека – его оценок и реакций на окружающий мир. Телесность в данном случае выступает в разных ипостасях – как физическая оболочка человеческой личности; как опыт, посредством которого человек входит в мир и вступает с ним во взаимодействие; и как видимая часть (а потому индикатор) сложнейшего образования, ведущей компонентой которой выступает сфера сознания.

ТЕЛЕСНОСТЬ В ТРАДИЦИИ

Е. Шульга

Телесность как феномен и элемент менталитета

Развитие представлений о «человеке телесном» насчитывает более тысячи лет, и, казалось бы, о человеческом теле известно практически все, в особенности, когда рассуждают о его природе. Тем не менее интерес к проблеме продолжает будоражить умы философов, заставляя вновь и вновь возвращаться к этой теме и выявлять новые аспекты или намечать новые интересные повороты в исследовании данной проблематики.

Устойчивый философский интерес к проблеме телесности можно объяснить по меньшей мере двумя обстоятельствами: во-первых, «человек телесный» – это объект особого рода, со своим ментальным опытом, культурой, социальной средой и т.п., и, во-вторых, это еще и субъект, наделенный конкретной полнотой собственного телесного опыта. Исследование субъективной составляющей телесности в контексте ментального, культурно-исторического опыта делает философский поиск ответа на вопрос о том, что собой представляет «тело», довольно перспективной, хотя и сложной задачей. Получение какого-то однозначного ответа здесь кажется невозможным. Тем не менее философское обобщение опыта суждений о «человеке телесном», использование историко-философского, лингвистического, психологического и иного конкретного материала позволяет выстраивать философскую концепцию телесности. При этом многообразии концепций телесности представляется вполне допустимым, и о каждой из них можно составить представление по выстраиванию определенной последовательности в изложении полученных результатов.

Следует подчеркнуть, что различные формы отношения к телу повлияли на формирование «культуры тела», которая начинается с обыденного, повседневного, и затем постепенно возвышается до уровня восприятия тела как социально значимого. Такое отношение отразилось в различных ритуальных формах воплощения телесности, вплоть до появления устойчивого художественного восприятия человеческого тела.

В статье показано также, что «культура тела» формировалась одновременно с другими видами интеллектуальной деятельности, адаптируя представления о теле к ментально значимым факторам социального бытия и миропонимания.

Отношение к телу как к выражению самоидентичности

На первый взгляд кажется, что нет ничего более простого, чем описание представлений о том, чем является наше тело. Действительно, рассказать о собственном теле мы можем через описание таких состояний, как чувство голода или насыщения, холода или жары, боли в суставах или радости плотских утех, через ощущение тесноты обуви или просторности одежды и многое, многое другое. Во всех этих случаях мы прислушиваемся к себе, к своему телу, наблюдая его как бы со стороны и отмечая любые ощутимые изменения внутри себя. Такого рода *постижение себя*, «вслушивание в себя» происходит на уровне глубоко интуитивного осознания сиюминутности состояния собственного физического тела, которое ощущается как реальное, *мое* и, благодаря участию сознания, воспринимается мной (и другими) как живой объект, занимающий определенное место в пространстве.

Конечно, *я знаю*, что *мое* тело занимает свое конкретное место в пространстве и оно (*тело-пространство*) ограничено временными рамками существования. Ощущение же того, что *я* обладаю уникальной телесностью, немислимо без отношения к собственному телу как существующему *здесь и сейчас*. Тем самым одномоментное самоощущение телесности наряду с сознанием *себя* («схватывание» тела в себе) создают временной контекст понимания собственного бытия, которое немислимо без понимания участия различных внешних (по отношению к моему телу) проявлений со стороны других людей, вещей, предметов, событий и окружающей действительности в целом.

Это «двойственное» участие в организации жизненного пространства *моего* тела можно характеризовать как совокупное действие (давление) двух, казалось бы, совершенно разных миров: с одной стороны – мира моей *собственной телесности* и с другой стороны – мира *других тел*.

Другие тела, хотя и воспринимаются как отдельные, независимо существующие, тем не менее рассматриваются как *идентичные*, схожие с моим в своих различных проявлениях. Из представления об этой «схожести» рождается чувство уверенности в том, что каждый из нас может быть адекватно понят другими, что, в свою очередь, является условием взаимопонимания людей.

Наличие в мире других (рядом с нами), по сути, идентично осознанию фактичности бытия. Уверенность в реальности бытия создается тем, что другие действуют, участвуют в жизни, которая разворачивается вокруг, образуя и отчасти организуя события в пространстве нашей собственной жизни, создавая контекст нашего индивидуального бытия.

Важно отметить, что в действительности жизнь человека протекает в сугубо индивидуальном пространстве, для описания которого экзистенциальная психология вводит термин «ориентированное пространство», отмечая как одно из его основных качеств анизотропность, т.е. неодинаковость проявления физических свойств тела по отношению к его внутренней организации. Но этим не создается дисбаланс между людьми, только подчеркивается особенность, уникальность каждого.

Существует тонко ощущаемая связь между *моим* телом и внешним миром – связь, которую нам обеспечивают органы чувств. Кроме того, мы можем сконцентрировать внимание на собственном теле: на его отдельных участках, на внутренних органах, на тех или иных потребностях организма. Мы выделяем (в мышлении, воображении, в памяти и т.д.) все то, что не является нашим организмом, но образует наш внутренний мир. Внутреннее духовное пространство каждого отдельного человека – это и есть его внутренний мир, уровень развития которого зависит от соответствия духовных запросов личности и способности их внешней реализации. Часто мы отождествляем наш внутренний мир с собственным телом, воспринимая себя как целостную личность, но одновременно разделяем свой внутренний мир и мир других людей, четко различая себя (в

мире), других (как часть мира) и окружающую действительность в целом со всем многообразием ее проявлений. Важно при этом, что, с одной стороны, наше внутреннее духовное пространство осознается нами как встроенное, «включенное» в реально-временное бытие нашего собственного тела, а с другой, – все богатство и разнообразие внешнего мира (по отношению к телу) предстает как упорядоченное и каким-то образом организованное пространство.

Человеку абсолютно *необходимо знать*, что внешний мир является упорядоченным. Восприятие мира как организованного и упорядоченного добавляет уверенности в себе, порождая чувство ответственности и стимулируя все другие проявления социальных качеств личности.

Иногда, не умея высказать то, что происходит внутри нас, с нашим внутренним духовным миром, мы приписывают ему те же реалии, что и физическому телу. Мы замечаем, например, что внутреннему миру, как и телу, неизменно присущи накопление внутренних сил и их творческий выброс или, напротив, опустошение, желание замедлить не желаемое или ускорить желаемое событие; потребность в созерцании или «уход в себя» как в кокон; концентрация на проблеме и ее деятельное решение; наконец, потребность сна, отдыха, избавления от боли, уединения и т.п. При этом в повседневной, обыденной жизни мы стремимся репрезентировать собственную телесность так, чтобы наше тело было выразителем нашей личности, и, порой стремимся максимально приблизить «внешнее» и «внутреннее» в себе. Это стремление, часто неосознанное, отражается и на образе жизни человека. Так, мы всю жизнь учимся управлять своим телом. Меняем интонации голоса и выражение лица, когда нам необходимо показать окружающим (или скрыть) истинное состояние души. Мы тренируем наше физическое тело, приучая к тому положению, в котором наиболее удобно заниматься своей профессиональной деятельностью. Мы украшаем себя сообразно месту и времени, социальной роли в обществе, и все это для того, чтобы визуальные формы нашей телесности соответствовали тем эстетическим нормам и этическим правилам, которые приняты в данном обществе и разделяемы данной социокультурной средой. Тем самым мы репрезентируем наше физическое тело, заботясь о внешнем виде ровно настолько, насколько это представляется важным для нашей социализации.

Подчеркнутая демонстративность обрамлений телесности часто обязательна, и она направлена на адекватное восприятие людьми социального статуса конкретного человека. Наиболее простым примером здесь может служить использование внешней знаковой атрибутики, указывающей на ту или иную профессию или сферу занятости человека. Это различного рода одежда: сутана или ряса священнослужителя, халат врача, униформа милиционера, военного, летчика, проводника поезда, форма школьника, фирменная одежда продавца супермаркета и т.д.

Рассматривая тело, прежде всего как выражение самоидентичности человека, передавая суть телесности через описание состояний внутреннего пространства личности, следует все-таки уточнить, что во всех этих случаях мы не должны обходить вниманием понимание того, чем является собственно тело. **Итак, мое тело – это то самое место, где я имею в бытии то, чем я являюсь. В итоге ощущение собственного тела (время, место) и отношение к себе через тело (и/или действия других тел) соединяются и делаются (для меня) единым целым.**

Однако в том случае, когда мы рассматриваем соотношение телесности и способности к познанию, следует иметь в виду, что не тело является первым основанием и не оно нам раскрывает вещи, а, напротив, вещи и предметы мира раскрываются в своем первоначальном появлении, указывая на наше тело. Другими словами, человек первоначально познает мир в его предметной данности и соотносит себя со своим телом и с познаваемой данностью мира. Поэтому в нашем сознании не тело как таковое (*мое тело*) раскрывает *свою сущность*, являясь первым основанием познания бытия – не тело как таковое раскрывает *сущность бытия* – (*моего бытия*), но, напротив, объекты, предметы, вещи, события, а также *другие* тела составляют основание *моего* познания мира, в том числе в разнообразных проявлениях их телесности.

В одном смысле тело является тем, чем являюсь непосредственно я, в другом смысле – мое тело дается мне в восприятии благодаря тому, что я отделяю себя и мир. Остается понять, чем тело является *для меня*. В известном смысле оно кажется непостижимым, поскольку не рассматривается (*мною*) как объект, оторванный от моей сущности (т.е. мое тело не принадлежит к тому классу объектов, которые использует мой собственный познающий разум). Это создает

трудности понимания телесности на ее сущностном уровне, которые, тем не менее, преодолеваются, если в рассуждениях появляется некоторый проблемно обозначенный контекст рассмотрения.

Тело как условие и как опыт познания себя

На особенность взаимных переходов в созерцании различных внутренних состояний тела (мысленного «скольжения» по внутренней жизни нашего тела) обратили внимание еще философы Древней Греции, описывая сложные и многообразные проявления индивидуальной внутренней жизни человека как жизнь души и тела. Однако внимание непосредственно к человеку как объекту философского постижения, потребность понять природу человека и объяснить его место в мире реализовалась не сразу. Первые философы древности сконцентрировали свое внимание на окружающем мире, познаваемом через предметы и явления. Они выстраивали собственную картину мира, объясняя его организацию, происхождение и постепенно двигаясь в направлении понимания сущности вещей. Поэтому не случайно то, что дошедшие до нас определения, дефиниции «тела» касались, в первую очередь, объектов и предметов внешнего мира.

Мыслители древности называли «телами» лишь такие объекты, которые имеют три измерения: длину, ширину и глубину. Такое тело, как пишет Аполлодор (в «Физике»), называется «объемом». Поверхность – это зримый предел тела, она имеет длину и ширину, но не имеет глубины (Посидоний, «О небесных явлениях»). Другие философы, например Хрисипп и Зенон, идут дальше и «телом называют сущность, имеющую границы»¹. Что касается тела человеческого, то здесь мы пока еще не встретим каких-либо абстрактных определений или его конкретной сущностной характеристики. О нем греки первоначально размышляют как о теле *сильном* или *слабом*, а также о теле *наилучшем* и *прекрасном*.

Борьба, бег и другие физические занятия для грека – это «телесные занятия», а искусство делать тело наилучшим есть гимнастика. «С помощью гимнастики, – говорит Сократ, – мы заботимся о нашем теле, а с помощью ткачества и других искусств – о том, что ему принадлежит» (Платон, Алкивиад I, 128d).

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. VII, 135, 150. М., 1979.

Таким образом, вполне правомерным будет наш первоначальный вывод: **тело – это основа всего, что есть в человеке и телу «принадлежит» все, в чем оно нуждается, в том числе забота.**

Хочу сразу же обратить внимание на то обстоятельство, что термин *забота* появится вновь в лексиконе философов XX в., работающих в феноменологической традиции. Например, Мартин Хайдеггер размышляет о телесности в контексте поиска таких наиболее общих понятий и категорий, которые довольно точно и адекватно выражают различные стороны духовного опыта самой личности. Круг понятий, которыми, согласно Хайдеггеру, можно описать духовный опыт человека, рассматривается им как соответствующий определенным психическим состояниям. Причем квалифицируются эти понятия как феномены бытия и к таковым относятся: «ужас», «решимость», «совесть», «вина», «забота» и др.

Характерно, что, рассуждая о теле в критериях красоты и добродетели, греческие мыслители подметили, что люди чаще всего красивому телу приписывают добродетели, поскольку кажется вполне естественным, что красивому свойственно благообразие, тогда как постыдное соответствует безобразному (телу).

Любопытную закономерность обнаруживает философ: как только исчезает добродетель, наступает несчастье, но, говорит Сократ, *«легко ли это или нет, познав самих себя, мы одновременно познаем заботу, в которой нуждаемся, а без такого познания мы никогда этого не поймем»* (там же, 129а).

Понимание необходимости проявлять заботу о собственном теле оказывается не только первым (и основным) условием познания себя, но это высказывание Сократа следует понимать более широко – как условие и образец познания других вещей. Иными словами, **заботясь о теле, познавая его, мы познаем себя, а познав себя (в том числе собственную телесность как встроенную в наш личностный, субъективно-психологический контекст), мы становимся способными познать весь мир.** Именно с этого оптимистичного взгляда на то, чем является тело как философское понятие, начинается становление собственно «эпистемологии телесности» – таков наш следующий вывод, касающийся определения телесности как условия процесса познания.

Развивая призыв Сократа к познанию самих себя, Платон (в диалоге «Пир») приходит к убеждению, что любовь к прекрасному телу можно возвысить до уровня *блаженного созерцания* красоты. Более того, *блаженное созерцание (theoria)* прекрасного подготавливает философа к формулированию отвлеченных понятий, связанных с идеей возвышения представлений о красоте тела и о прекрасном вообще, вплоть до создания теории идеальной красоты; и это, согласно Платону, принципиально возможно в силу того, что в душах людей сберегается память о формах божественного мира.

Платон выстраивает целую концепцию, а точнее говоря – учение о соотношении души и тела, отведя душе такое высокое положение в организации представлений о сущности человека, и придает душе такое возвышенное звучание, что представляется просто необходимым уделить хотя бы несколько строк описанию этого учения.

Платон доказывает, что душа существенно отличается от тела, что тело ограничивается только временным бытием, тогда как душа устремлена к вечному. Предметом души являются идеи или вечные сущности вещей, но когда она подчиняется телу, то не обладает ясностью созерцания, и только по мере освобождения от тела душа очищается и возносится к созерцанию вечного, чем и доказываются ее бессмертие. Душа не только отличается от тела, но должна повелевать ему, и потому можно даже сказать, что сущность человека состоит в *употреблении* тела. (Слово «употребление» не стоит понимать здесь буквально, но только в том смысле, который использует Платон, когда описывает свойства, которыми наделена душа.)

Несмотря на то, что существо души отлично от тела, между ними должна быть внутренняя связь. Связь души и тела представляется Платону очевидной и состоит в том, что, с одной стороны, душа правит телом, а с другой – **подвержена** его (**телесным**) **впечатлениям**. То есть все то, с чем встречается тело, находит отпечаток в душе человека. С другой стороны, возвышенные душевные устремления способны преобразить тело и даже сделать его прекрасным. В этом случае участие возвышенного и прекрасного первично по отношению к телу, традиционно рассматриваемому как «темница» души².

² Здесь «темница» понимается не как вместилище темного (земного) и злого, но исключительно как жилище (пристанище, дом), в котором обретает душа человека. В частности, Платон верил, что неизменная божественная реальность кроется за гранью видимого мира и душа – это только ее частица, бог, заключенный в темницу тела.

По существу, устремленность человека телесного, наделенного душой к созерцанию высших идей, указывает на ее божественные свойства. Способность к созерцанию таковых (наряду со способностью к реализации душевных порывов в созерцании высших начал) делает ее (т.е. душу человека) свободной! Таков глубинный смысл учения Платона об отношении души и тела.

В добавление замечу, что представление о свободе зарождается в недрах греческой философской мысли не только как социально-политическое, но, скорее, как понятие феноменологическое, восходящее к идее соотношения (или даже взаимодействия) души и тела. Понятие свободы, рассматриваемое в контексте преодоления человеком собственной телесности, в дальнейшем было использовано Аристотелем, в частности, в его трактате «О душе», где он рассуждает по поводу блужданий души во время сна и характеризует способность к получению божественных пророчеств во сне как способность души отрываться от тела. Таким образом, «свобода», понимаемая как преодоление человеком собственной телесности³, оказывается подтверждаема также реальными факторами человеческого бытия. (Напомню некоторые: путешествие по образам сновидений, «припоминание» как способность «схватывать» нечто в процессе познания и рассматриваемая как естественно данная способность человека, наконец, врожденная тяга к познанию и способность к обучению, которую подмечает Сократ, обучая неграмотного мальчика-раба математике и др.).

Платон, развивая учение об отношении души и тела, закономерным образом приходит к учению о бессмертии души, которое наиболее полно излагает в диалоге «Федон». Он связывает все дурные проявления человеческой природы с выражением чувственного начала в человеке – именно в этой части своего телесного существования душа может проявлять (и проявляет) чувственность, сопряженную со склонностью к злу. Тем самым чувственность в ее

³ Здесь важно уяснить смысл слова «свобода». Это свобода от тела, понимаемая буквально как отрыв от тела, как реальный выход из него – временный, поскольку пробуждение от сна дает возможность душе вернуться в тело. Поэтому то значение, которое Аристотель придает сну, касается не просто отдыха тела, но сон становится посланием, иногда пророческого содержания и божественного по сути.

чистом виде является следствием телесности, а зло, на которое в определенные минуты оказывается способен человек, есть худшая сторона проявления его чувственности как элемента телесности.

Важно отметить также и то, что Платон находит положительного, позитивного в телесных проявлениях человеческой сущности. Платон полагает, в частности, что в своем телесном существовании душа имеет порывы к идеальному миру, которые проявляют себя через любовь к знанию, через художественное воодушевление и даже через противодействие телу. Поэтому высшим состоянием души он считает одновременное и совокупное проявление трех качеств: *энтузиазма, любви и воодушевления* – это как раз тот дар и такое (ощущаемое всем существом) состояние свободы, когда сознающее себя внутри нас начало проникается присутствием как будто бы другой, высшей силы!

Таким образом, Платон с его учением о разделении тела и души и обнаружением внутри души как низших, так и высших устремлений, закладывает основание для дальнейшего формирования различных ценностно-ориентированных концепций телесности. Вслед за ним Аристотель, восприняв все то ценное, что до него было сказано о душе другими мыслителями, пытается вывести наиболее общее ее определение. Он рассуждает о теле и о душе, вводя в контекст философских размышлений и доказательств такие важные категории, как *материя, форма, образ* и соотносит их с понятиями «тело» и «душа».

Аристотель рассуждает так: материя (которая сама по себе не есть определенное нечто) – это сущность. Но сущностью является также форма и образ⁴, благодаря которым она (т.е. сущность) уже называется определенным нечто, и то, что состоит из материи и формы. Материя есть возможность, форма – *энтелехия* (понимаемая двояко – и как знание и как деятельность созерцания). Тела же суть сущности, ибо они, согласно Аристотелю, – естественные тела, начала всех остальных тел.

Различая живые тела и все остальные, он все-таки поясняет, что живое тело (у которого можно наблюдать питание, рост и упадок тела, имеющее основание в нем самом) – такое тело не может

⁴ Современные философы, в частности, постмодернисты, широко используют это положение, сформулированное Аристотелем, но при этом рассуждают о «теле без образа» или о «теле без кожи» и т.п.

быть душой. *Тело* не есть нечто такое, что принадлежит субстрату, но скорее само *есть субстрат и материя*. Поэтому *душа есть сущность* в смысле формы естественного тела, обладающего жизнью в своей возможности⁵.

Таким образом, Аристотель придает новый смысл учению о разделении души и тела, выдвинутого Платоном. Признавая наличие души внутри живого человеческого тела, Аристотель убежден в том, что у одного и того же человека знание по своему происхождению предшествует деятельности созерцания. Поэтому ***душа есть первая энтелехия естественного живого тела, обладающего органами.***

По-видимому, следует пояснить смысл того, что представляет собой душа, о которой Аристотель говорит как об «энтелехии тела». Дело в том, что мы имеем здесь две крайности – потенциальность действий и само действие, материю и мысль. *Энтелехия живого тела*, о которой говорит Аристотель, есть отношение между этими двумя крайностями, граница между деятельным началом (потенциальным, исходящим *от* тела) и актуальным действием (души). Все эти действия побуждаемы нашим внутренним порывом. (Причем «порыв» следует понимать здесь в духе Платона, как указание на возвышенное значение сочетания *любви, энтузиазма и воодушевления* – этих свойств души – главных свидетельств живо-го проявления внутренней сущности человека.)

Таким образом, понимание сущности души раскрывается и конкретизируется через представление о деятельном начале, заложенном в самом человеке (порывы души, исходящие от тела или запросы тела, реализуемые посредством устремлений души), поэтому причина движения (побуждения тела ли, души ли) и действующая причина как раз и есть, согласно Аристотелю, душа или энтелехия.

Следует подчеркнуть, что аристотелевское определение снимает проблему единства души и тела вообще. Она не имеет смысла на том основании, что не имеет смысла задаваться вопросом, типа: едины ли воск и отпечаток на нем? И хотя единое и бытие имеют разные значения, но *энтелехия*, по Аристотелю, *есть единое и бытие* в их собственном смысле. Вывод, к которому в конечном итоге приходит Аристотель, рассуждая о теле и о душе таков: душа

⁵ Аристотель. О душе. Книга вторая // Антология реалистической феноменологии. М., 2006. С. 57.

есть сущность как форма (logos), а это – суть бытия тела. Более того, душа есть суть бытия и формы (logos) как такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя. (Сказанное имеет отношение и к частям тела.)⁶

Итак, обращение к истокам формирования представлений о теле показывает очевидность эпистемологической составляющей в становлении рассмотренных концепций телесности. И если «тело, познающее себя» мы можем квалифицировать как феномен, присутствующий исключительно человеку, т.к. только человеку свойственна устремленность к познанию (со всеми творческими порывами, его сопровождающими), то в отношении проблемы соотношения «тело – душа», мы находим положения, которые выходят далеко за рамки указанных границ понимания телесности. Такова знаменитая *энтелехия* Аристотеля, понимаемая как деятельное начало и одновременно как намерение, которое осуществляется в действии.

Конечно, это не означает, что современные философы, исследующие телесность или проблему соотношения тела и познания, не должны учитывать факторы биологического, психологического или социального свойства. Напротив, размышляя о телесности и двигаясь вслед за первыми философами, мы должны признать, что можем возвращаться к прошлому не только в целях познавательных и исторических, но и в какой-то мере эвристических, дающих основание для новых идей и новых подходов в рассматриваемой проблематике. При этом сопоставление историко-философского знания со знанием состояния современной философской мысли в этой сфере позволяет указать на такие положения, выдвинутые первыми философами – классиками философской мысли, которые мы можем рассматривать сегодня как онтологические основания современной феноменологии тела.

Тело и сознание

Смысловой горизонт человеческой онтологии начинается с понимания себя как существа мыслящего и существующего. *Я мыслю, следовательно существую*. Никакое сомнение не может затемнить этой истины. И если нет никакой другой достоверности,

⁶ Аристотель. О душе. Книга вторая // Антология реалистической феноменологии. М., 2006. С. 58.

то есть, по крайней мере, одна эта достоверность, и она есть основа всякого знания. Я существую. Сознание моего существования является для меня гарантом действительности моего существования (здесь и теперь). Однако, ограничиваясь указанием лишь на этот факт, Декарт не открыл бы ничего нового для философии, поскольку любой человек может согласиться с тем, что для него доказательством его существования служит сознание его. Он сказал бы: я знаю, что я существую, потому что я *чувствую*, что я существую. Между тем в философской системе Декарта этот факт – признание существования сознания в качестве неоспоримой достоверности – имеет значение исходного пункта последующих философских построений. Он указывает на сознание как на основу всякой истины – другая такая основа невозможна. Вопросайте сознание, говорит Декарт, и из его ясных ответов составит наука. Таким путем он устанавливает новое основание и создает новую философию.

Следовало бы признать, что известное изречение Декарта, по сути, – лишь другое выражение старой формулы «познай самого себя». Но достаточно ли человеку сказать: познай самого себя? Что это значит? Значение открытия Декарта состояло в том, что он обстоятельно объяснил, *как* это делать. Он учил, что сознание есть фундамент всякого знания, единственное основание абсолютной достоверности, и все, на что оно указывает, должно быть истинно. Поэтому процесс раскрытия истины кажется ему довольно простым: обратитесь к своему сознанию и внимайте его ясным ответам. Вывод, к которому приходит Декарт, таков: все ясные идеи истинны. Иными словами, все, что сознается ясно и отчетливо, истинно. Декарт называет эту аксиому основой всех наук, «законом и мерой» истины и в дальнейшем устанавливает правила для получения этих «ясных идей», совокупность которых характеризует сущность «метода Декарта», как движение мысли от определения – к дедукции⁷.

Для исследования проблематики телесности интересно не только то, что направленность сознания на познание собственной телесности, «вопросание» тела как реального объекта самопознания дает нам ясное представление о том, кем мы являемся на самом деле, но и то, какие доводы используются при доказательстве различия между телом и сознанием (телом и душой). Декарт ут-

⁷ Льюис Дж. Г. История философии. СПб., 1892. С. 385.

верждает, в частности, что эти две субстанции различаются между собой на самом деле, если наши идеи о них полны, и ни в каком случае не подразумевают одна другую. За основное свойство субстанции он предлагает принять ее *протяжение*. Тело как раз обладает этим свойством. Основное же свойство ума есть мысль, т.к. ум проявляет себя только посредством этого свойства.

Но идеи протяжения и мысли – совершенно различны, следовательно, тело как субстанция и ум различны по существу. Тогда встает новый вопрос: как может действовать тело на душу и душа на тело? Действительно, если между душой и телом нет никакого сходства и они представляют собой две несходные субстанции, то каким образом они могут действовать друг на друга?

Ответ на этот вопрос мы находим у Лейбница. «Я прихожу к тому заключению, говорит он, что Бог создал душу так, что она сама представляет себе все изменения, совершающиеся в теле, которое, со своей стороны, создано так, что оно самостоятельно делает то, чего желает душа. Таким образом законы, обязывающие мысли души следовать друг за другом в правильном порядке, обуславливают и образование тех образов, которые будут совпадать с впечатлениями, произведенными на наши органы чувств внешними предметами»⁸.

И хотя Лейбниц писал о различии души и тела (по Лейбницу, душа не может изменить законы тела, а тело не может изменять законы души), он допускал их действительное единение, вводя в контекст рассуждений идею так называемой *предустановленной гармонии души и тела*.

Согласно Лейбницу, «мысли души» «следуют друг за другом». Однако если это так, то «движение» души есть не что иное, как деятельность сознания. Сознание же по самой своей сути есть активная деятельность *я*. Каким же образом *я* могло бы произвольно вырабатывать в себе идеи о том, что оно само считает отличным от себя? Например, Кант считал это вполне возможным, допуская существование *не-я*, оговаривая, однако, что мы ничего не знаем об этом *не-я*.

Да, действительно, замечает Фихте, мы ничего не знаем об этом *не-я*; мы познаем лишь то, что происходит в нас самих настолько, насколько *сознаем*. Само же предположение относительно

⁸ Льюис Дж. Г. История философии. СПб., 1892. С. 471.

не-я, признаваемое необходимым следствием нашей умственной организации, самое это *не-я*, существование которого считается необходимым, есть не что иное, как постулат нашего разума; оно, следовательно, продукт *я*.

Вместе с тем Фихте установил, что *я* есть деятельность и что всякое *знание* есть *акт*. Он приходит к заключению, что истинное назначение человека не мысль, но действие, которое есть осуществленная мысль. «Я свободен!» — говорит он. — «Это откровение моего сознания; все мое достоинство определяется не только моими действиями, но и свободным решением моей воли повиноваться голосу совести... Воля есть действующая причина, живой принцип духовного мира, движение же есть принцип чувственного мира. Великая, животворящая воля, невыразимая словом и необъемлемая никаким понятием, непостижимая воля — вот разгадка собственного существования и бытия мира; в тебе я нахожу решение всех вопросов и обретаю царство полной гармонии»⁹.

Итак, если у Аристотеля «свобода» есть преодоление «телесности» путем возрастания души, то здесь свобода — это *откровение моего сознания, все мое достоинство*. Здесь сознающий себя свободным человек «мыслит» свое тело свободно движущимся, действующим телом, находящимся, в гармонии с самим собой. **Таким образом, «познание самого себя» — это сознание *я* как чувственного единства «сознания — тела», гармоничная целостность которого познается в такой же мере, в которой отношение к собственному *я* выражается в свободе действия и волеизъявления, регламентированного «голосом совести» и другими духовными принципами.**

Одно из важных мест в развитии феноменологии тела должно быть отведено проблеме границ телесности. Но что может означать представление о границах телесности для развития концепций, касающихся обоснования феноменологии тела и/или для «эпистемологии тела»? Казалось бы, ответ прост: границы тела — это границы его объема и размера. Но живое тело нуждается в воздухе для своего дыхания, в питье и питании и т.д., т.е. во всем, что обеспечивает существование тела как организма. Сюда же можно отнести все элементы, обеспечивающие человеческое существование и относящиеся к области социально-гуманитарно-

⁹ Льюис Дж. Г. История философии. СПб., 1892. С. 590–593.

го и культурного пространства, и тогда мы должны рассматривать границы тела так широко, как только может позволить себе наш пытливый ум и наше воображение, встраивающие «тело» человека в контекст любых воображаемых миров. Однако напомним, что рассмотрение проблемы телесности нам интересно, прежде всего, с чисто философской позиции, в частности, в границах «себя познающего тела». Иными словами, мы предпочитаем рассматривать только то, что есть и то, что является онтологической необходимостью, без познания границ которого всякие рассуждения о теле были бы попросту бессмысленными. Философы древности четко осознавали этот факт как некую данность. Не случайно и то, что тело у них предстает как «темница», как «вместилище» души и ее зримая внешняя граница. Поэтому расширение представлений о границе телесности, понимаемой таким образом, было сопряжено с преодолением смертного тела бессмертной душой.

На существование границы между миром внутренним и миром внешним обращали внимание многие философы, утверждая, в частности, что «границы моего языка – это границы моего мира» (Л.Витгенштейн). Иначе говоря, все то, что подлежит описанию в языке, как раз и составляет наш действительный мир, касается ли это описания внутренней жизни человека и духовной сферы ее проявлений или же выражения его внешних проявлений, например, в повседневности, в обыденной жизни, в социуме и, наконец, в культуре. Целостность восприятия себя в мире обеспечивается двумя наиболее важными составляющими – тело и сознание.

Двойственность «тело – сознание» на самом деле представляет собой единство, которое позволяет выделить себя из мира, а также идентифицировать собственное тело по отношению к остальному универсуму. Сознание человека способно мысленно раздвигать «границы тела», опираясь на память, воображение и т.д. Точно так же мы действуем, описывая рефлексивные моменты процесса нашего познания, связывая их последовательность в такую целостность, понимание которой как раз и позволяет утверждать, что порядок рефлексии по поводу проблемы соотношения «тело – сознание» соответствует порядку бытия. При этом отношения, которые мы устанавливаем в нашем восприятии между телом другого и внешними объектами, являются отношениями, существующими реально. Более того, как пишет, например, Сартр, «именно цели-

ком бытие-для-себя должно быть телом и целиком должно быть сознанием: оно не может быть соединено с телом. Также и бытие-для-другого является полностью телом. Здесь нет «психических феноменов», объединенных с телом, нет ничего позади тела. Но тело является полностью «психическим»¹⁰. Тем самым чувственный элемент познания тела предстает как неразрывно связанный с интеллектуальной составляющей этого процесса.

Конечно, этот очевидный тезис может показаться довольно тривиальным. Однако развитие представлений о телесности, попытки составить философию телесности, когда в научный оборот вводятся новые концептуальные положения, заставляют обратить внимание на указанный тезис и рассматривать его в ином ракурсе. Так о теле рассуждают как о реальном объекте для самоидентификации, где одно и то же тактильное ощущение воспримется одновременно и как внешний объект, схватываемый сознанием, и как ощущение-«схватывание» «тела-объекта». Такого рода «двойное схватывание» происходит на уровне сознания, о котором рассуждает, в частности, Гуссерль. Он не просто различает интеллектуальное и чувственное начало в человеке телесном, но для уточнения представлений о теле вводит понятие «двойного схватывания», благодаря которому мы как раз и можем осознавать себя одновременно и как «тело-субъект» и как «тело-объект». При этом «тело-объект» постоянно находится под контролем «субъекта – наблюдателя». Взаимодействие же «тела-субъекта» и «тела-объекта» происходит на уровне языка и раскрывается в речи. Тем самым тело рассматривается не просто как некий материальный объект или сложноорганизованный живой организм, но тело предстает как выражение и компонент смысла. И даже более того – как элемент культуры.

«Мифология тела» и тело в мифологии

Отношение к телу как к выражению самоидентичности человека складывалось на протяжении всей истории человечества. При этом понятие телесности часто выражало то восторженное и неизгладимое впечатление, которое мы обнаруживаем не толь-

¹⁰ Саптр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 326.

ко по отношению к прекрасному, совершенному, красивому телу (например, в античной скульптуре или поэзии древних греков), но и по отношению ко всей совокупности ощущений телесности, которые составили то, что мы сегодня относим к «проторелигиозному» опыту. Речь идет о культуре тела, которая формируется уже в недрах архаических культур, где мы обнаруживаем подчеркнуто внимательное и почтительное отношение к телу. Поскольку проторелигиозный опыт реконструировать трудно, нам остается только обращаться к следам той или иной ментальности, которая реконструируется на основе дошедшей до нас мифологии. И в связи с этим замечу: первое, что человек инстинктивно стремится понять, является его опытом простого выживания. При этом в том случае, когда потребность выживания накладывается на мифологический контекст, появляются ритуалы и закладываются принципы такого поведения, которое непосвященному представляется странным или даже абсурдным. Приведу пример.

В реках Южной Америки, а также в водах Нила обитает рыба, называемая Гаспар. Это рыба – панцирник (с мордочкой крокодила и по внешнему виду напоминает щуку). Поймать такую рыбу – большая и редкая удача, однако употреблять ее в пищу нельзя. Европейец, который был осведомлен об этом табу местным рыбаком, тем не менее пренебрег запретом на поедание рыбы гаспар и вкусил ее мяса. Вскоре он был озадачен целым каскадом следовавших неблагоприятных событий (отказал мотор у лодки, с которой он и его спутник ловили рыбу, поломались снасти, затем последовала какая-то странная болезнь, сопровождавшаяся бессонницей и упадком сил). Связав эти несчастья с фактом нарушения им табу, европейец обратился к шаману, поскольку лишь тот, согласно уверениям местных жителей, мог помочь в данной ситуации. Как же прекратить нагрянувшие напасти? Ответ дает шаман, живущий в джунглях Коста-Рики: рыба Гаспар имеет своего бога. Съесть «тело бога» – значит уподобиться его силе. Но это трудно обычному человеку. Поэтому нашему путешественнику следует предпринять ряд ритуальных действий. Совершить обряд очищения в водопаде; найти камень, по форме напоминающий рыбу гаспар (ее символ). Только после этого человек будет ощущать себя не господином мира, а его частичкой. Наконец, поймать гаспара, загадать желание и отпустить – такова традиция ловли рыбы в Коста-Рике.

Аналогичное отношение к особой рыбе, приносящей удачу и исполняющей желания человека, можно встретить в Египте, но с той лишь разницей, что тело рыбы-панцирника (т.е. *липидот*) бальзамируют (что как раз свидетельствует об отношении к этому существу как обладающему божественной сущностью; как отношение к телу, сохранностью которого гарантируется его предназначение!). Кроме того, в стремлении всеми известными средствами сохранить «тело божества» мы усматриваем культовую, прото-религиозную составляющую такого рода действия.

Похожее отношение к рыбам, да и ко всему животному миру, можно обнаружить в русских народных сказках: щука, беседующая с Емелей и исполняющая его пожелания; золотая рыбка, одаривающая или карающая безмерно тщеславных старика со старухой. Наконец, можно вспомнить о всевозможных телесных перевоплощениях сказочных героев. И хотя сказки имеют, прежде всего, воспитательное, поучающее значение, все же нельзя не заметить общий контекст такого рода повествований: люди учатся на примере животных, и, меняясь телами, меняются внутренне. Их телесное перевоплощение – это не просто оборотничество, но предостережение человеку, переданное в форме преувеличения (например, братец Иванушка, ставший козленочком из-за непослушания в одной из самых грустных сказок). Здесь падение в тело животного – урок для молодых душ, намек на переселение души, сохранившей способность страдать, сожалеть, просить. Однако здесь душа не оставляет тело, но происходит мгновенная смена тел (вместе с сохраненной душой). Другими словами, смена формы телесности не меняет сущности человеческой природы со всеми его душевными качествами. Для миропонимания русского народа этого рода повествования призваны корректировать поведение людей, научая, воспитывая и передавая мировоззренческий опыт прошлого через сказочный сюжет (как наиболее доступный пониманию простых людей).

Возвращаясь на два тысячелетия назад, напомним, что уже для Пифагора душа – это некое затемненное божество, заточенное в теле, как в гробнице, и обреченное на непрерывный круговорот перерождений. Таким образом, возвышаясь в перерождении, душа всякий раз обретает иное тело – новое, но способное вместить эту преображенную сущность. Этим, таким образом, объясняется бесконечная смена поколений людей при их телесном сходстве.

«Натурфилософия тела» в Индии: аюрведа, санкхья и вайшешика

Под «натурфилософией тела» я буду понимать учение индийских мыслителей о «физическом» составе тела. Этот вопрос следует отличать от вопроса о происхождении человеческого организма, который связан скорее с «биологическими» взглядами древних индийцев, например, широко распространенным учением о рождении ребенка от семени отца и материнской крови, эмбриологией и т.п.

Представление о том, что тело человека (*шарира*, *деха* и др.), как и вселенная (*лока*), состоит из пяти первоэлементов, или «великих элементов» (*махабхута*: земля, вода, огонь-жар, ветер и *акаша*-эфир), является общим местом индийской традиционной мысли и восходит к микро-макрокосмическим параллелям и отождествлениям, характерным для ведической литературы, особенно для брахман и упанишад. Однако тематизация этих представлений в религиозно-философской традиции (*даршанах*) варьируется от школы к школе. В этой статье я исследую три версии «натурфилософии тела», предлагаемые в школах аюрведы¹, вайшешики и санкхьи.

¹ Аюрведа (наука о долгой жизни) – система традиционной медицины (включающая этиологию, анатомию, терапию и фармакологию), сформировавшаяся в рамках индуизма. Медицинская теория аюрведы опиралась на философские схемы устройства мира и человека, развитые главным образом в двух школах – вайшешике и санкхье, хотя в ней встречаются термины и понятия других систем, таких как ньяя, веданта, йога, буддизм и джайнизм, распространившихся не только в Индии, но и в других странах Южной, Юго-Восточной и Западной Азии.

Но прежде чем обратиться к этим школам, необходимо подчеркнуть важную общую черту всех микро-макрокосмических спекуляций в древней Индии: не вселенная была их отправной точкой и основой, а индивид, человеческое существо (микрокосм), точнее, психосоматическое устройство человека, способное через «двери чувств» взаимодействовать с определенными свойствами окружающего мира в соответствии с принципом «подобное воспринимает подобное». Очевидно, что такая «субъективность» лежит в самом основании системы пяти элементов (*панчабхута*): слух и звук соотносятся с *акашей*, обоняние и запах – с землей, вкусовые ощущения и вкус – с водой, зрение, внешний вид, цвет и форма – с огнем (светом), осязание и тактильные свойства вещей – с ветром². Как пишут индийские авторы Д.С.Гаур и Л.Р.Гупта, «анализ материи в терминах пяти элементов не объективен, а субъективен, будучи основанным на чувственных впечатлениях, возникающих в результате контакта материи с органами чувств» (Гаур и Гупта 1970: 52).

Так называемая «эклектика» аюрведы

Когда заходит речь о теоретических схемах и философских основах аюрведы, то все исследователи отмечают их откровенно эклектичный и гетерогенный характер. Эта эклектичность, или скорее отсутствие некоего доктринального единства, может объясняться разными причинами. Во-первых, множественностью точек зрения касательно одних и тех же предметов в школах и среди индивидуальных учителей внутри самой аюрведической традиции. Для индийских *шастр* (традиционных наук, аюрведа была одной из них) ситуация альтернативности (термин В.К.Шохина) является весьма типичной. Обычно, когда масса альтернативных мнений и накал полемики между их сторонниками достигают своей критической точки, появляется фигура систематизатора, который придает той или иной традиции некоторое систематическое единство³. Во-вторых, мы можем объяснить эклектичность доктрины аюрве-

² Подробнее об учении о махабхутах и образуемых ими телах и чувственных способностях (индриях) см.: Лысенко, 2003. Главы I и II.

³ Например, в истории санхьи роль систематизатора играл Ишваракришна, автор «Санхья-карики», в истории вайшешики – Прашастапада, автор «Падартадхармасанграхи». См.: Лысенко, 2005. Введение.

ды тем фактом, что она заимствовала у философских школ (*даршан* – санхьи, йоги, ньяи, вайшешики и даже веданты) разные и даже противоречащие друг другу учения.

Именно эта причина и интересует меня в данной статье. Почему, заимствуя что-то извне, авторы аюрведы не обращали должного внимания на принципиальную несовместимость некоторых объяснительных схем? Ответом на этот вопрос является, на мой взгляд, утилитаризм традиционной индийской медицины. Даже подвергаясь так называемой «брахманизации» с ее ориентацией на идеал освобождения (*мокша*), связанный с откровенным пренебрежением земной жизнью и ее благами, авторы аюрведы сумели сохранить эмпирический подход и прагматическую заботу о здоровой и гармоничной жизни человека на этой земле. Например, Чарака, автор классического трактата «Чарака-самхита» пишет: «Прекрасное здоровье важно постольку, поскольку оно способствует реализации четырех целей человека (*пуруша-артха*): удовлетворению чувственных желаний (*кама*), обретению богатства (*артха*), исполнению сословного долга (*дхарма*) и освобождению от перерождений (*мокша*)» (ЧС Раздел Сутра, I, 15–16). Аюрведу он определяет как способ исполнения желания жить долго: «...Отставив все остальное, следует заботиться о теле. Ибо, когда тело исчезнет, для воплощенного существа исчезнет и все остальное...» (ЧС Раздел Нидана VI, 4–7).

Очевидно, что для аюрведистов рецепция философских идей носила чисто прагматический характер и определялась решением конкретных ситуационных задач. Они использовали философские идеи, будто те не имели никакого обрамляющего теоретического контекста. Образно говоря, они высаживали эти идеи в своем саду, лишая их собственных корней⁴. Но образ растения без корней не так негативен, как это может показаться на первый взгляд. Мы хорошо знаем, что такие растения могут выжить и пустить свои собственные корни. Точно так же философские идеи, пересаженные в аюрведическую почву, дали неожиданные всходы.

Пример того, как можно истолковать это явление в пользу аюрведы, дает С.К.Рамачандра Рао: «Индийская медицина представляет уровень систематизации, превосходящий ньяя-вайшешику и сан-

⁴ Этот метод обращения с чужими идеями, весьма характерный для Индии, получил в исследовательской литературе обозначение «кинклюзивизма» (термин введен Паулем Хакером).

кхью и более осмысленный, чем в этих школах. Концептуальные координаты этой систематизации, которые мы находим в работах Чараки, Сушруты и Вагбхаты⁵, очевидно заимствованы у этих двух систем, но они освобождены от узких метафизических рамок, в которых данные системы функционировали как чисто интеллектуальные дисциплины» (Энциклопедия индийской медицины 1987: 2). Другое объяснение предлагает Дж. Ларсон, усмотревший у авторов аюрведы уверенность, что никакая философская концептуализация не отвечает реальному положению человека (Ларсон 1987: 251).

Состав тела в свете концепций причинности

Состав тела является той темой, в отношении которой интересы аюрведы и философских школ хоть и пересекаются, но не совпадают полностью. Они пересекаются, поскольку и та и другая стороны стремятся решить определенные общие задачи и с этой целью прибегают к помощи друг друга, но это пересечение ограничено ввиду того, что в конечном счете философские учения о составе человеческого тела основаны на более общих метафизических спекуляциях, например, о причинности, которые не представляли интереса для аюрведистов. Хотя последние широко обсуждали причины болезней, они никогда не пользовались никакой специфической «каузальной» философской терминологией.

Идеи санкхьи и вайшешики и соответствующий понятийно-терминологический инструментарий этих систем помогли им создать целостное представление о человеческом теле в его статике и динамике: если вайшешика преуспела в понимании статической структуры тела, то санкхья была более сильна в исследовании тела как психосоматического процесса. По словам Рамачандры Рао, «ньяя-вайшешика внесла в это вклад своей физикой и химией, тогда как санкхья обеспечила биологию и физиологию» (Энциклопедия индийской медицины 1987: 2). Сама природа главного объекта аюрведы – тела как живой системы (если использовать современную терминологию) – требовала от аюрведических мыслителей соответствующего мультифункционального, диалектического подхода.

⁵ Авторы основных классических текстов аюрведы, соответственно, «Чарака-самхиты» («Собрание Чараки» – ок. I в.), «Сушрута-самхиты» («Собрание Сушруты» – II–III вв.) и «Аштанга-санграха» («Собрание восьми частей» – VII в.).

По мнению С.Дасгупты, «преимущество медицинских школ перед этими спекуляциями (теориями, согласно которым тело содержит от одного до многих элементов. – В.Л.) ...состоит в том, что они подчеркивают необходимость допущения одного или более динамических принципов для объяснения развития или деградации тела. Это позволяет объяснить, почему вагга, пита и капха рассматриваются и как элементы (дхату), и как патогенные факторы (доша), и как пракрити (здесь основные базовые факторы. – В.Л.) и как викарити (здесь отклонения. – В.Л.)» (Дасгупта 1991: 334).

Главное в аюрведической концепции тела состоит в том, что тело есть продукт пяти «великих элементов» (*махабхут*). В этом отношении тело *соприродно* материальной вселенной. Как сказано в «Чарака-самхите», «индивид равен вселенной, поскольку различные материальные и ментальные явления (присутствуют) в индивиде, а все, что присутствует в индивиде, содержится также и во вселенной» (ЧС Раздел Шарира, I 16).

Происхождение этих элементов санскхья и вайшешика рассматривают в соответствии с разными схемами. Точка зрения санскхьи преимущественно континуалистская: элементы являются не отдельными, дифференцированными сущностями, а различными фазами в развитии одного и того же принципа – *пракрити* или *прадханы* (динамического материально-психического начала в противоположность абсолютно статическому *пуруше* – сознанию-свидетелю). Эволюция *пракрити* есть постепенное, непрерывное преобразование элементов друг в друга: из *акаши* возникает ветер, из ветра – огонь, из огня – вода, из воды – земля. Согласно Ишваракришне («Санскхья-карики»⁶, 22 и 28), эти грубые элементы эволюционируют из соответствующих *танматр* – тонких элементов (чувственных способностей). Самая распространенная схема эволюции, названная исследователями «теорией аккумуляции», состоит в том, что каждый последующий элемент добавляет к своим свойствам свойства предыдущего: *танматра* звука производит *акашу*, *танматра* звука плюс *танматра* осязания – ветер, *танматры* звука и осязания плюс *танматра* зрения – огонь, предыдущие *танматры* плюс *танматра* вкуса – воду, все предыдущие плюс *танматра* запаха – землю.

⁶ Русский перевод «Санскхья-карик» см.: Шохин, 1995.

В вайшешике, напротив, первоэлементы суть генетически и онтологически независимые субстанции (*дравья*), а не разные переходящие состояния некоей единой сущности. Даже если огонь, вода и земля обладают качеством цвета, их цвета, в соответствии с логикой вайшешики, являются разными индивидами, поскольку принадлежат разным субстратам. Сами первоэлементы производятся не соответствующими чувственными способностями (*танматрами*), а своими собственными однородными частями – атомами (*на-раману*): земля возникает из атомов земли, вода – из атомов воды, огонь – из атомов огня, ветер – из атомов ветра. Что касается *акаши*, то эту субстанцию вайшешики считают вечной и несоставной. В целом подход вайшешики в отличие от подхода санкхьи может быть описан как дискретистский или атомистический.

Эти подходы основываются на свойственной каждой из этих школ концепции причинности: для санкхьи это *саткарьявада* (учение о предсуществовании следствия [в причине]), для вайшешики – *асаткарьявада* (учение о непредсуществовании следствия [в причине]). Согласно *саткарьяваде*, благодаря тому, что следствие имплицитно содержится в причине, как росток в зерне, между причиной и следствием устанавливается отношение преемственности: поэтому ничто реально не возникает и не исчезает, а лишь переходит в процессе эволюции из непроявленного (*авьякта*) состояния в проявленное (*вьякта*), и затем, в процессе инволюции, наоборот.

Вайшешики думают иначе: следствие не содержится в причине, а является чем-то новым, ранее не существовавшим. Возникновение (*утпатти*, *арамбха*) и исчезновение (*винаша*), таким образом, реальны. При этом ни один элемент не может быть причиной другого, ибо каждый из них связан лишь с собственными причинами – атомами.

Как я уже заметила ранее, схема санкхьи больше подходит для объяснения динамического и диахронного аспекта реальности, а схема вайшешики – для статического и синхронного. Санкхья располагает для этой цели еще одной важной концепцией – концепцией *гун* – материальных энергий, составляющих *пракрити* (*саттва*, *радžas* и *тамас*). Динамизм *пракрити* поддерживается постоянной игрой этих *гун*, где *радžas* – источник активности, *тамас* – торможения, *саттва* – уравнивающая сила. В вайшешике

элементы, а точнее, составляющие их атомы, начисто лишены активности, поэтому движение элементов обязано своим возникновением импульсам, приходящим извне.

Формируя собственные взгляды о составе тела, аюрведические авторы проявили большую склонность к динамической модели санкхьи. У вайшешики они заимствовали категории (*надартхи*: субстанция, качество, движение, общее, особенное и присутствие), превратив их в систему факторов, способствующих обретению здоровья (ЧС Раздел Сутра, I.53).

Кроме уже указанных причин, их выбор в пользу санкхьи объясняется еще одной важной особенностью индийской традиции. С древних ведийских времен индийская мысль вписывала силы зла в естественный ход вещей (что поразительно для человека христианской культуры, уверенного в том, что зло не укоренено в бытии и рано или поздно будет уничтожено). В ведийской вселенной порядок (*рита*) находится под постоянной угрозой хаоса (*анрита*). Баланс противоположных сил добра и зла, порядка и хаоса, считался в высшей степени хрупким, неустойчивым и зависящим от живых существ, которые своими действиями сдвигают его то в благоприятную, то в неблагоприятную сторону (идея *дхармы-адхармы*). Фактически вселенная в представлениях индийцев является опасной и рискованной конструкцией. Такой же рискованной и неустойчивой конструкцией оказывается и человек. Санкхья выражает эту идею куда более определенно, чем вайшешика.

Тело как рискованная конструкция

Похоже, что аюрведа выдвинула эту идею в центр своей антропологии. По словам Чараки, «действие по поддержанию баланса составляющих элементов [тела] названо целью этой науки (аюрведы)» (ЧС Раздел Сутра, I.53) Иными словами, баланс элементов тела, составляющий, по аюрведе, основу здорового тела, чрезвычайно неустойчив и требует постоянных усилий по его поддержанию. Здоровье человека зависит от множества факторов и постоянно подвержено опасности быть подорванным либо внутренними причинами, либо внешними факторами (изменением погоды, переменной климата и т.п.). Чарака считает причиной болезни отсутствие использования (соединения) или неправильное использование

(неправильное соединение) трех факторов: 1) времени (времени года), 2) чувственных способностей (осязания, зрения, вкуса и т. п.), и 3) объектов чувств (звука, тактильных ощущений и т.п.) (ЧС Раздел Сутра, I.54), тогда как причиной благополучия – *самайога*, сбалансированное использование, или уравновешенное соединение с этими факторами (ЧС Раздел Сутра, 1.55). Далее Чарака говорит о *ваю* (ветре), *пите* (желчи) и *капхе* (флегме) как о трех *дошах* – патогенных факторах для тела, и о двух *гунах* (*раджас* и *тамас*) как патогенных для ума (*манаса*) (ЧС Раздел Сутра, 1.57). Распределение функций между тремя *гунами* основано, как можно легко заметить, на идее треугольника сил: активность (*раджас*), торможение активности (*тамас*) и нейтрализация, или скорее гармонизация противоположностей (*самттва*). Схема *дош* отсылает, скорее, к разным состояниям материи: *капха* – твердому, *пита* – жидкому и *вата* – газообразному. *Вата*, *пита* и *капха* функционируют как *дхату* (здесь гуморы)⁷, если они поддерживают тело в здоровом состоянии и тем самым выступают как нормализующие, гармонизирующие факторы (соответствует *гуне самттва*), любое нарушение баланса, вызванное *раджасом* или *тамасом*, превращает их в *доша* – патогенные факторы, вызывающие болезнь.

Как утверждает Чарака, «когда в этом теле происходит нарушение дхату, возникает (его) болезнь или разрушение. Такое нарушение вызвано приростом или убытием в этих дхату...» (ЧС Раздел Шарира VI. 4). В том же самом отрывке тело объявляется конгломератом (*самудая*) производных (*викара*) пяти первоэлементов и опорой сознания. Здоровое тело обозначается как носитель равных пропорций (*самайогаваги*) всех этих производных. *Дхату* (это понятие может включать не только три гумора, но и другие элементы тела) могут выступать как *мала* («загрязняющие», т.е. дестабилизирующие факторы), так и *прасада* (благоприятные факторы, способствующие здоровью и росту тела (см.: ЧС Раздел Шарира, VI.17), их должная мера (*свапрамана*) тоже поддерживает тело (см.: ЧС Раздел Сутра 28.3); все они поддерживаются другими элементами, наконец, само тело является опорой сознания: *дхату* постоянно претерпевают рост и убывание. Фактор, способствующий росту определенного *дхату*, уменьшает количество противоположного

⁷ Об индийской теории гуморов см.: Шарфе, 1999.

ему (см.: ЧС Раздел Шарира, VI.5). Таким образом, аюрведа способствует поддержанию стабильности баланса внутренних конституэнт организма, постоянно играя на соответствующее повышение или понижение их пропорций. Очевидно, что авторы аюрведических трактатов рассматривают телесную организацию человека как в высшей степени подвижную и хрупкую систему⁸.

Принцип «все во всем» против принципа «чистоты» субстанции

Аюрведа, как и санхья, следует принципу «все содержится во всем», или, в терминах аюрведы, все является *викарой* (модификацией или производной формой) чего-то другого. *Дхату*, составляющие человеческое тело, суть *викары* пяти первоэлементов (*махабхут*), *махабхуты* – *викары танматр*, *танматры* – *викары* психического органа *аханкара* (буквально, «делатель я»), отвечающего за индивидуацию, и так далее, – вплоть до исходной *пракрити*, но даже сама *пракрити* является контейнером всего непроявленного (*авьякта*). В смеси пяти первоэлементов может преобладать какой-то один из них. *Индрии* (чувственные способности) также представляют собой смесь пяти *махабхут* с преобладанием одной из них; то же самое можно сказать и о телесных органах, носителях соответствующих *индрий*, и об их объектах, и о других субстанциях, включая еду, лекарства, яды и т.п. Фактически любой объект с точки зрения аюрведы представляет собой неразличимую смесь разных субстанций и их соответствующих потенций. В мире санхьи и аюрведы ничто не существует в «чистой» форме, даже на уровне предельных принципов: «Субстанции являются результатом смешения земли, воды, огня, ветра и акаши, их характер определяется преобладанием [в той или иной субстанции одного из первоэлементов]» (СС Раздел Сутра, XL. 2). И далее: «В акаше, ветре, огне, воде и земле звук, тактус, цвето-форма, вкус и запах последовательно возрастают один за другим, следовательно, *раса*⁹ [есть качество] воды; ввиду их смешения, взаимоподдержки и взаимопроникновения имеется смесь всего со всем; [их преобладание] или низкое содержание [в этой общей смеси составляют основу]

⁸ Подробнее об аюрведической концепции тела см.: Циммерманн, 1983.

⁹ *Раса* – вкус.

их постижения» (там же, 42.3). Конкретный механизм образования смеси описывается как *уттара-уттара-ануправеша* – «проникновение предыдущего в последующий»: свойства предыдущей *махабхуты* (в цепочке «порождения» от *акаши* до земли) добавляются к последующей, так же, как и в санхье (ЧС Раздел Шарира I. 28). Однако в некоторых аюрведических учениях, например, в эмбриологии, используется схема *аньонья-ануправеша* («взаимопроникновение») ¹⁰, которая напоминает схему веданты, известную как *панчи-карана* («пятиричная») ¹¹. Каждый из первоэлементов обладает характеристиками всех пяти, так что разложить его на составляющие части совершенно невозможно. Таким образом, сложность и динамическое многообразие вселенной не сводимо к чему-то простому и устойчивому ни в синхронном, ни в диахронном планах. Даже в своей изначальной форме, в нулевой точке эволюции, *пракрити* уже содержит в себе все последующие формы своего развития.

Вся эта сложность отражается и в устройстве микрокосма – человеческого тела: его составляющие части столь же бесконечны и многообразны: «Бесконечны специфические составляющие вселенной, столь же бесконечны специфические составляющие человека» (ЧС Раздел Шарира V. 4).

Вайшешика развивает прямо противоположные идеи: предельные составляющие вселенной являются чистыми и простыми сущностями: атомы земли как таковые не содержат примесей, то же самое можно сказать и об атомах других первоэлементов. Чтобы образовать эмпирические вещи, атомы разных первоэлементов соединяются в однородные «молекулы» (диады), которые, в свою очередь, могут вступить в соединение (*санйюга*) с «молекулами» других первоэлементов. Но это соединение всегда остается механическим и подверженным разрушению. В отличие от санхьяико-аюрведической традиции вайшешики не признают реального смешения и взаимопроникновения между атомами разных первоэлементов, атомы остаются нумерически отдельными сущностями.

¹⁰ Подробнее см.: Рошу, 1978: 163.

¹¹ «Разделяя каждый первоэлемент на две равные половины и каждую половину еще на две–четыре (равные части), Господь смешал тонкие элементы таким образом, что каждый грубый первоэлемент должен содержать половину своей собственной природы и одну восьмую от каждой из четырех (первоэлементов) Панчадаши I, 27).

Вайшешика и ньяя

Согласно вайшешике тело состоит из атомов земли. Можно ли сказать, что, придерживаясь таких взглядов, вайшешики вступают в противоречие с рядом очевидных и наблюдаемых фактов: что тело содержит различные жидкости (первозлемент воды), что оно может быть горячим (первозлемент огня), что оно наделено дыханием (первозлемент ветра) или что у него есть полости, например, полость ушной раковины (*акаша*)? Ссылаясь именно на эти факты, Чарака обосновывал аюрведическое учение о пятиэлементном составе тела (*панчабхаутика*). Однако, как мы увидим, вайшешики находят этим фактам совсем другое объяснение.

«Вайшешика-сутры» (версия Чандррананды) критикуют разные теории состава тела:

IV.2.1. «Ввиду того, что соединение воспринимаемых [элементов] с невоспринимаемыми невоспринимаемо, учение о пятеричном [составе тела] неверно» (*pratyakṣāpratyakṣānām apratyakṣatvāt samyogasya pañcātmakaṃ na vidyate*).

VI.2.2. «И ввиду неоявления качеств (отличных от качеств земли), учение о троичном [составе тела] также неверно» (*guṇāntarādurbhāvāc ca tryātmakaṃ api na*).

IV.2.3. «Однако нет запрета на взаимное соединение пяти элементов между собой» (*ātmāsamyogas tv apratisiddho mithaḥ pañcānām*).

Первая *сутра* выдвигает аргумент против доктрины *панчабхаутика*: поскольку тело можно воспринимать, это означает, что соединение составляющих его первоэлементов тоже воспринимаемо. Однако известно, что невозможно воспринять соединение воспринимаемых элементов (земли, воды и огня) с невоспринимаемыми (ветром и *акашей*), поэтому доктрина *панчабхаутика* неверна. Следуя этой логике, можно заключить, что тело состоит лишь из воспринимаемых элементов (земли, воды и огня). Следующая *сутра* является ответом на подобное предположение.

Чандррананда объясняет ее так: «[Это было бы верно] если бы в образовании следствия (тела) с помощью земли, воды и огня возникли бы качества цвета и т.п., отличные от [качеств

земли]. Однако это не так — мы наблюдаем в теле лишь цвет и т. п. качества земли. Поэтому [учение] о трехэлементном составе тела неверно»¹².

Последняя сутра, по Чандранинде, утверждает, что другие первоэлементы могут вступать в механическое соединение (*санйюга*) с землей, но между ними и землей не будет отношения присущности (*самавая*)¹³.

Дело здесь в разнице между двумя типами отношений в вайшешике — *санйюгой* (соединением) и *самаваей* (присущностью). Если *санйюга* соединяет разные вещи чисто внешним механическим путем, так что после разрыва этой связи они продолжают сохранять свою идентичность (например, птица на минутку присела на ветку — это будет *санйюга* птицы и ветки), то *самавая* объясняет необходимую глубинную связь разных вещей, вне которой они теряют свою идентичность. Например, целое будет целым, только если у него есть части, соответственно, части будут частями лишь по отношению к целому. Причина есть причина, если она является причиной чего-то, т.е. следствия. Субстанция будет субстанцией, если она — носитель качеств и движений и т.п. А вот и более простой пример: горшок отличен от того, что в нем содержится, но он является горшком именно потому, что способен что-то содержать. Когда вайшешики говорят, что присущей причиной (*самаваи-карана*) тела являются атомы земли, это значит, что тело является телом именно потому, что содержит атомы земли. Иными словами, только земля определяет идентичность тела, остальные элементы присоединяются к нему механически (через *санйюгу*).

Все школы индийской философии признают, что запах является специфицирующим или выделяющим признаком земли (*вишеша-гуна*). В серии «Ньяя-сутр», базового текста близкой вайшешике школы ньяя, рассматривается ряд доводов, в пользу этого положения. Согласно «Ньяя-сутре» III.1.27, из восприятия в теле запаха можно вывести наличие в нем субстанции земли. Однако

¹² Kṣītisālilānalair ārambhe vilakṣaṇebhyo rūpādibhyaḥ kārye vilakṣaṇāni rūpāni guṇāntarāṇi jāyeran, na tv evam / api tu pārthivān eva rūpādin upalabhāmahe // tasmān na tryātmakam // (Чандранинда к BC IV.2.1).

¹³ pārthivaśarīre jalādīni samyogīni/ na samavāyīni // (Чандранинда к BC IV.2.3).

если мы последуем этой логике, то вынуждены будем признать, что тело состоит из двух, трех, четырех и пяти элементов, поскольку можно воспринять в теле специфический признак каждого из них, т.е. цвет (*вишеша-гуна* огня), жидкое состояние (*вишеша-гуна* воды) и т.п. («Ньяя-сутра» III. 1.28–30). Комментатор сутр Ватсьяна опровергает этот аргумент следующим образом: «Если бы человеческое тело состояло из нескольких субстанций, то ввиду особого характера своей (множественной) конституции, оно бы не имело запаха, вкуса, цвета и тактуса». Его комментатор Уддьотакара поясняет: «Объект, состоящий из земли и воды, не имел бы запаха, поскольку запах одного единственного атома не может обладать продуктивностью в производстве запаха в следствии. Аналогично объект, состоящий из земли и огня, не имел бы запаха и вкуса, поскольку запах и вкус одного атома не могут ничего произвести; объект, состоящий из земли и ветра, не имел бы запаха, вкуса и цвета, ведь у ветра нет запаха, объект, состоящий из земли и акаши, не имел бы запаха и т.п., поскольку у акаши их нет. Все эти случаи демонстрируют принцип, согласно которому качества одного составного элемента непродуктивны в производстве следствия»¹⁴.

Последующие разъяснения комментатора Уддьотакары – Вачаспати Мишры можно суммировать следующим образом: диада не может быть результатом соединения одного атома земли и одного атома воды, даже если бы такая диада и была произведена, она не обладала бы запахом, поскольку в диаде есть только один атом, наделенный запахом, – атом земли, но один атом неспособен произвести следствие. А раз диада лишена запаха, то и ее продукты будут таковыми¹⁵.

¹⁴ *pr̥thivyudakābhyāmārabhyamāṇamagandham kāraṇagandhasyaikasyānārambhakatvāt pr̥thivyanalābhāmarabhyamāṇamagandham cārasaṃ ca kāraṇagandharasayoḥ kevalayoranārambhakatvāt / pr̥thivyanilābhyāmagandham cārasaṃ cārāpaṃ ca, vāyoragandharasarūpatvāt / pr̥thivyākāśābhyāmagandhamarasamarūpamasparśaś ca ākāśe gandhādyabhāvāt / sarvatra samāno nyāyaḥ, kāraṇaguṇasya kevalasyānārambhakatvāditi / (the Vārttika to the Nyāyabhāṣya). Английские переводы см.: The Nyāya-sūtras of Gautama with the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārttika of Uddyotakara. Translated into English by Gaṅgānātha Jhā. Vol. III, p. 1177.*

¹⁵ Tātparya on the Vārttika.

Комментаторы ньяи утверждают, что атомы, производящие тело, должны быть однородными, поскольку лишь однородные причины могут породить следствие своего рода, т.е., если тело имеет запах, этот запах возникает вследствие соединения атомов одного класса – класса земли. Ибо только земля обладает запахом как специфическим качеством. Остальные качества, наличие которых мы наблюдаем в теле, присущи атомам первоэлементов, которые присоединяются к «конститутивным» атомам земли чисто механически.

Аналогичные аргументы можно найти и у комментаторов классического текста вайшешики «Падартха-дхарма-сангхара» («Собрание характеристик категорий») Прашастапады (VI в.) – Вьомашивы, автора «Вьомавати» («Комментарий Вьомы» – ок. VII в.) и Шридхары, автора «Ньяя-кандали» («Цветущее дерево метода» – ок. X в.).

Вьомашива прибегает к методу «от противного»: если бы *панчабхаутика* была истинной доктриной, то в теле можно было бы наблюдать все специфические качества (*вишеша-гуна*), свойственные пяти первоэлементам – прозрачность воды, блестяще белый цвет огня, холодную, горячую и прохладную температуру, свойственную разным элементам (воде, огню и земле). Однако все это противоречит наблюдениям (Вьомавати: 244–245). Шридхара тоже считает, что в случае истинности *панчабхаутики* тело было бы многоцветным и разнотемпературным, что абсурдно (Ньяя-кандали см.: Лысенко, 2005: 73–74).

Санкхья

Очевидно, что аюрведическая версия санкхьи, особенно у Чараки, существенно отличается от классической традиции этой школы, представленной в «Санкхья-кариках» Ишваракришны. В этом тексте обсуждается в основном биологическое происхождение тела («Санкхья-карики» 38 и 39). Вопрос о его составе появляется лишь в значительно более позднем тексте «Санкхья-сутра» (XV в.) с комментарием Анируддхи и Виджнянабхикшу в книгах 3 и 4¹⁶.

17. Грубое тело [состоит] из пяти элементов (*pāñcabhautiko dehaḥ*).

¹⁶ Русский перевод этих текстов см.: Шохин, 1997.

18. Некоторые [считают, что оно состоит] из четырех элементов (*cāturbhautikamityeke*).

19. Другие [говорят, что оно состоит] из одного элемента (*ekabhautikamityapare*).

Изложив разные точки зрения, автор и его комментаторы приступают к опровержению точек зрения своих оппонентов:

102. Тело не состоит из пяти элементов, поскольку множество [разнородных причин] не может быть материальной причиной (*parāñcabhautikaṃ śarīraṃ bahūnāmutpādānāyogāt*).

Аргументы комментаторов напоминают рассуждения авторов ньяи и вайшешики о невозможности для разнородных причин произвести следствие (см. выше). Этим аргументом опровергаются все точки зрения, кроме односоставной (*экабхаутика*).

112. Во всех [телах], земля является материальной причиной, ввиду [ее] специальной функции... (*sarveṣu pthivy-upādānamas ādharanyāttad...*).

Комментаторы прибегают к тем же аргументам, что и авторы ньяи и вайшешики; присутствие в теле других элементов они объясняют тем, что те являются инструментальными причинами (*нимитта-карана*).

Таким образом, комментаторы «Санхья-сутр» приходят к позиции вайшешики и ее концепции *экабхаутика* или, точнее, они истолковывают *панчабхаутику* санхьи в терминах *экабхаутики* вайшешики, проводя вайшешиковское различие между «присущей» (*самаваи*) и «инструментальной» (*нимитта*) причинами (но при этом не прибегая к различию типов связи – присущности и механического соединения, т.е. *самаваи* и *санйоги*).

Земля как источник формы и устойчивости

Причины, в силу которых вайшешики настаивали на преимущественно «земляной» природе тела, в более общем культурном и антропологическом контексте связаны с понятийно-образной системой, привязанной в индийской традиции к этому «великому элементу»: земля чаще всего рассматривается как символ чего-то твердого, массивного, грубого и неподвижного. Аюрведисты относили к преимущественно «земляным» скелет, кости, зубы, ногти, волосы, сухожилия, фекалии (ЧС Раздел Шарира VII.16), т.е.

опорные, твердые элементы тела. Твердость и способность служить опорой, приписываемые земле, объясняют, почему именно земля рассматривается как формообразующий фактор, придающий структуру тем первоэлементам, которые ее лишены. Если обратить внимание на описание разных первоэлементов в натурфилософии вайшешика Прашастапады, то земля заметно «отличается более или менее плотным сцеплением составляющих ее частей» (Лысенко, 2005: 59). Это значит, поясняет Шридхара, что твердость придает земле плотность соединения ее частей (там же, с. 66).

Ассоциация земли со способностью служить устойчивой опорой (в «Санкхья-карике» 39 читаем: «Земля производит поддержание») и держать форму является культурной универсалией в Индии. Как сказано в «Махабхарате», «...подобно тому, как дом, сделанный из земли, обмазывается землей, так и это тело, состоящее из земли, сохраняется от разрушения благодаря пище, являющейся модификацией земли»¹⁷. Симптоматично, что эти слова следуют за утверждением, что тело состоит из пяти первоэлементов¹⁸. Таким образом, *экабхаутика* (тело состоит из земли) и *панчабхаутика* (тело состоит из пяти первоэлементов) сосуществуют без всяких видимых неудобств.

В аюрведической доктрине *дхату* как элементов, составляющих тело, можно различить ряд идей, которые вайшешики ассоциируют с землей. Слово *дхату* значит «то, что поддерживает»: «Будучи сами устойчивыми и недвижимыми, они поддерживают тело»¹⁹. В ЧС сказано, что «слово пуруша (человек) означает лишь конгломерат шести дхату, а именно земли, воды, огня, ветра, акаши и проявленного *Брахмана*»²⁰. Из них «земля конституирует форму человека»²¹. Или еще в ЧС: «В субстанциях, в которых есть тяжесть, плотность, жесткость, устойчивость, грубость и качество сильного запаха, преобладает земля»²² или в параллельном отрыв-

¹⁷ mṛnmayam śaraṇam yadvanmṛdaiva parilipyate pārhivo'yaṁ tathā deho mṛdvikāirvilipyate // 11 // Śantiparvan. Part III, A, 12th Book.

¹⁸ pañcabūtātmake dehe... (Ibid.).

¹⁹ svayam sthitvā dehaṁ dadhati (ЧС. Раздел Сутра I, 14)

²⁰ В данном случае Брахман означает – душу. pṛthivyāpastejo vāyurākāśam brahma cāvyaṅkāmīti/ eta eva ca śaḍḍhātavaḥ samuditāḥ puruṣa iti śabdaḥ labhante // (ЧС. Раздел Шарипа V. 4).

²¹ tasya puruṣasya pṛthivī mṛṣṭī (ЧС. Раздел Шарипа V. 5).

²² tatra dravyāṣi gurukhaṭhinamandas-thiraviśadasāndrasthūlagandhagūṇa bahulāni pārhivāni (ЧС. Раздел Сутра, XXIV.11)

ке из ЧС.: «Субстанция, которая плотна, крепка, массивна, инертна, неподвижна, груба, тяжела, сильно пахнет, широка, обладает сладким вкусом с вяжущим привкусом, называется земляной»²³.

Можно заметить, что аюрведисты смешивают, объединяют, соединяют то, что вайшешики предпочитают разделять, дифференцировать, распределять между разными модулями реальности. Если в аюрведическом теле можно обнаружить огромное разнообразие смесей из пяти первоэлементов, в вайшешике мы встречаем странную доктрину, согласно которой каждому первоэлементу соответствует своя разновидность тела. Так, наряду с земляными телами Прашастапада упоминает водные тела (в царстве Варуны), огненные тела (связанные с Агни) и тела из ветра (связанные с богами ветра – Марутами). Всем этим телам приписывается способность переживать некий базовый опыт удовольствия и страдания (*бхога*), являющийся проявлением их вовлеченности в процесс кармической детерминации и перерождения (*сансара*). Эту способность вайшешики считают результатом соединения (*санйога*) между присущими причинами этих тел (соответственно, атомами воды, огня и ветра), с одной стороны, и атомами земли, с другой. Шридхара уточняет, что именно атомы земли придают бесформенной субстанции других первоэлементов определенную структуру, позволяющую им переживать *бхогу*, т.е. атомы земли делают их телами (*шарипа*). Признавая существование таких чисто мифологических тел, вайшешики стали жертвой своего слишком механистического подхода. Тем не менее, эта доктрина позволяет нам выделить новый аспект образа и концепции земли – именно этот первоэлемент, благодаря своей способности придавать форму, становится материальным субстратом сансарного опыта (*бхога*).

Заключение

Похоже, что в дофилософской (или инфра-философской) индийской литературе идея пятиэлементного состава тела (*панчабхаутика*) мирно сосуществовала с представлением о том, что тело – это прежде всего земля (*экабхаутика*), как в процитированном выше отрывке из «Махабхараты». *Панчабхаутика* явно восходит

²³ sthūlasāsandramandasthiraragurukaṣṭhinam gandhabahulamṛṣatkaṣayam prāyaśo madhuramiti pārthivam / (ЧС. Раздел Сутра XLI.1).

к широко распространенным в брахманах и упанишадах микро-макрокосмическим отождествлениям, основанным на схеме пяти чувственных способностей. *Экабхаутика* связана с другими микро-макрокосмическими отождествлениям, в которых земля приравнивается к телу, понимаемому как туловище, как, например, в «Брихадараньяка упанишаде 3.2.13). «...Когда речь этого умершего человека входит в огонь, дыхание – в ветер, глаз – в солнце, разум – в луну, ухо – в страны света, тело – в землю, Атман – в пространство, волосы на теле – в травы, волосы на голове – в деревья, кровь и семя попадают в воду, – где находится тогда этот человек?» (перевод А.Я.Сыркина).

Вайшешика, санкхья и аюрведа были знакомы с обоими видами отождествлений, но тематизировали их по-разному. Классическая санкхья – через их унификацию в терминах трех *гун*, используя модель доминирования одной из трех – над остальными, вайшешика – через дифференциацию, с одной стороны, системообразующих составляющих частей и, с другой стороны, – примесей (или двух типов отношений: присущности и механического соединения). Поздняя санкхья восприняла схему вайшешики, применив вайшешиковскую же концепцию двух видов причин: присущей (*самаваикарана*) и инструментальной (*нимитта-карана*). Аюрведа, гораздо более озабоченная теориями «биологического происхождения» тела, остановилась на *панчабхаутике* как на учении о составе тела. Вопрос о том, можно ли свести пять первоначал к более элементарным, широко обсуждаемый в философских кругах, в ней не поднимался – возможно, ввиду несоответствия его слишком спекулятивного характера прагматической ориентации этой школы.

Первоисточники

Agniveśa's Caraka Saṃhitā. Text with English Translation and Critical Exposition based on Cakrapāṇidatta's Āyurveda Dipikā by Ram Karan Sharma and Vaisya Bhagvan Dash. 6 Vols. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office (Chowkhamba Sanskrit Studies, vol. XCIV), 1976–2001.

Charakasamhitā of Agniveśa revised by Charaka and Dṛidhabala with the Āyurveda-Dipikā Commentary of Cakrapāṇidatta. Ed. By Jādavaji Trikamji Aśchārya. Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1991.

Mahābharata of Kriṣṇa Dwaipayana Vyasa. Translated into English by Pratipat Roy. Vol. IX, part II, Oriental Publishing, Calcutta undated.

Nyāya darśana. The Sūtras of Gautama and Bhāṣya of Vātsyāyana with two commentaries. Chowkhamba Sanskrit Series, Benares 1925.

Nyāyabhāṣyavārttikā of Uddyotakara. Ed. by Anantalal Thakur. Indian Council of Philosophical Research, New Delhi, 1997.

Nyāya-sūtras of Gautama with the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārttika of Uddyotakara. Translated into English with notes from Vāchaspati Miśra's «Nyāya-Vārttika-Tatparyatikā», Udayana's «Pariśuddhi» and Raghūṭtama's «Bhāṣyachandra» by Gaṅgānātha Jhā. Vol. III, Motilal Banarsidass, 1984.

Nyāya-sūtras of Gautama with the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārttika of Uddyotakara. Translated into English by Gaṅgānātha Jhā. Vol. III, p. 1177.

Nyāyavārttikātātparyatikā of Vācaspati Miśra. Ed. by Anantalal Thakur. Indian Council for Philosophical Research, New Delhi, 1996.

Pancadaśī. By Munivara Shri Vidyananya. English translation by Swāmi Swāhānanda. Sri Ramakrishna math, Milapore, Madras, 1967.

Prāśastapādabhāṣyam with the Commentary Kiraṇāvalī of Udayanācārya. Ed. by Jitendra S. Jelty. GOS 154, Baroda: Oriental Institute, 1971.

Prāśastapādabhāṣya (Padārthadharmasamgraha) with Commentary Nyāyakandalī by Śrīdhara Bhaṭṭa. Ed. with Hindi translation by Pt. Gaṅgānātha Jhā. Varanasi: Varanaseya Sanskrit Vishvavidyalaya 1963 (reprint 1977).

Sūruta-Saṃhitā with English translation of text and Dalhaṇa's commentary along with critical notes by P.V.Sharma. Vol. I, II. Chaukhamba Vishvabharati Oriental Publishers, Varanasi, 2000.

Sāṃkhya Aphorisms of Kapila with Illustrative extracts from the Commentaries. Translated by J.R. Ballantine. CSS, vol. XXXIV, Varanasi, 4th ed. 1963.

Sāṃkhya Kārikā of Iśvarakṛṣṇa with the commentary of Gauḍapāda. Translated into English and with notes by T.G. Mainkar. Oriental Book Agency, Poona 2, 1972.

Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda. Ed. by Muni Śrī Jambuvijayaji. GOS 136. Baroda: Oriental Institute, 1961.

Vyomavatī of Vyomaśivācārya. Ed. by Gaurinath Sastri (2 vols.) Varanasi: Sampūrṇānanda-saṃskṛta-viśvavidyālayaḥ 1983–1984.

Word Index to the Praśastapādabhāṣya. A Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapāda. Ed. by J. Bronkhorst and Yves Ramseier. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.

Śāntiparvan. Part III, A, 12th Book, Critically edited by Shripad Kṛṣṇa Belvalkar. Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1954).

Исследования

Дасгупта 1991 – Dasgupta, Surendranath. A History of Indian Philosophy. Vol. II, Motilal Banarsidass, reprint (first edition Cambridge 1922).

Энциклопедия индийской медицины 1987 – Encyclopedia of Indian Medicine. Volume II. Basic concepts. Editor S.K.Ramachandra Rao. Popular Prakashan, Bombay.

Гаур и Гупта 1970 – Gaur D.S., Gupta L.P The Theory of Pañcamahābhūta with Special Reference to Āyurveda. – Indian Journal of History of Science. N 1, May.

Ларсон 1987 – Larson, Gerald James. Āyurveda and the Hindu philosophical systems. *Philosophy East and West.* Vol. 37, no 3, Honolulu, pp. 245–259.

Лысенко 2003 – Универсум вайшешики. М.: «Восточная литература».

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

Posy 1978 – Roṣu, Arian. Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens. Collège de France Institut de Civilisation Indienne, Paris.

Шарфе 1999 – Scharfe, Harmut. The Doctrine of the Three Humours in Traditional Indian Medicine and the Alleged Antiquity of Tamil Siddha Medicine. – *Journal of the American Oriental Society.* Vol. 119, no. 4, pp. 609–629.

Циммерманн 1983 – Zimmermann, Francis. Remarks on the Conception of the Body in Ayurvedic Medicine. – *Sources of Illness and Healing in South Asian Regional Literature*. Ed. By Beatrix Pfeiderer and Gunther D. Sontheimer. South Asia Institute, pp. 10–26.

Шохин 1995 – «Санкхья-карики» Ишваракришны. Пер. В.К.Шохина. М.: «Ладомир».

Шохин 1997 – Санкхья-сутры, Санкхья-сутра-вритти. Пер. В.К.Шохина. М.: «Ладомир».

Взаимосвязь ментального и телесного в архаической культуре*

Загадочный гимн Ригведы

В этом древнем собрании индийских религиозных текстов кажется чрезвычайно загадочным и даже при многократном прочтении весьма непонятным один из гимнов – IV, 18. Интуитивно чувствуется, что в нем речь идет о чем-то крайне значительном, ведь он повествует о некоем существенном событии в жизни главного бога ведийского пантеона Индры. Понятно, что этот гимн – иносказательная аллегория и нужно искать скрытый смысл, иной подтекст.

Вчитаемся в этот гимн, чтобы, во-первых, увидеть, насколько он таинственен, темен, а потому притягателен, а во-вторых, почувствовать его аллегоричность, двуслойность содержания, а затем подумаем над тем, как проникнуть в смысл глубинного слоя.

Разговор Индры, Адити и Вамадевы

(Мать.)

Это испытанный старый путь,
Через который родились все боги.
Через него же и он должен родиться, окрепнув.
Да не свалит он мать таким образом!

(Индра.)

Я не хочу здесь выходить. Это плохой проход.
Я выйду поперек – через бок.
Я должен совершить многие не совершенные еще деяния.

* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Проект №07-03-00040 а.

Я буду биться с одним, договариваться с другим.

(Рассказчик.)

Он смотрел вслед уходящей матери:

«Я не хочу оставаться, ведь я хочу пойти следом!»

В доме Тваштара Индра напился сомы,

Стоящего сотни, выжатого в два сосуда.

Разве она хочет устранить того, кого тысячу

Месяцев носили и много осеней?

Ведь нет ему подобного

Среди рожденных и тех, кто должен родиться!

Считая его как бы чем-то позорным,

Мать спрятала Индру, переполненного мужеством.

Тут встал он, сам набрасывая одежду.

Рождаясь, он заполнил оба мира.

(Мать.)

Из-за меня юная жена тебя не выкинула.

Из-за меня Кушава тебя не проглотила.

Только из-за меня воды сжалились над ребенком.

Только из-за меня поднялся сразу Индра.

(Рассказчик.)

Телка породила могучего, яростно рвущегося,

Неодолимого, крепкого быка Индру.

Необливанного теленка мать пустила бегать,

Того, кто сам себе ищет путь.

(Индра.)

Из-за нужды варил я себе потроха собаки —

Я не нашел среди богов того, кто пожалел бы меня:

Я видел, как жену не уважали.

И тут орел принес мне сладкий напиток. (РВ IV, 18. 1–5, 8, 10, 13)¹

Своей неясностью, двусмысленностью гимн удивляет, ставит в тупик интерпретаторов Вед. Вчитываясь в него, мы видим, что его прямой, непосредственно воспринимаемый, поверхностный смысл представляет собой рассказ о необычном рождении бога Индры, о грозившей ему опасности и о конфликте с другими бо-

¹ Ригведа. Мандалы I – IV Пер. Т.Я.Елизаренковой. М., 1999.

гами. Этот смысл не вполне понятен, во многом недосказан и сам по себе предстает в форме сказочного, фантастического сюжета. В этом отношении гимн мало информативен. Но при внимательном чтении мы замечаем штрихи, которые и говорят о том, что он имеет иносказательный смысл, скрытый за поверхностным содержанием. А если так, то мы действительно можем подойти к нему как к аллегории.

Но сначала все же нужно привести очевидные доводы в пользу того, что перед нами в самом деле аллегория. Какие элементы текста позволяют утверждать это? Их несколько.

В самом начале гимна мы обнаруживаем несоответствие между утверждением о том, как появились боги, и представлениями о появлении богов, имеющимися в ведийской мифологии в целом. Гимн утверждает, что «этим путем», т.е. как обычно рожают женщины, родились все боги. Через него же должен родиться и Индра. Но согласно мифам Вед далеко не все боги рождались от богинь-матерей. Не было матери у Тваштара, Вишну и некоторых других богов. Авторы РВ знали об этом, а поэтому не могли говорить нечто, прямо противоположное. А если они так говорили, то вкладывали в слова какой-то иной смысл, создавая тем самым аллессию. Не вполне ясен образ матери Индры. Согласно Ведам, ею была то Земля, то богиня света Адити. Но действия, поведение, настроение матери таковы, что они говорят о ее слабости, нерешительности, незащитности, тогда как, например, образ богини-Земли характеризуется противоположными чертами – силой, мощью, несокрушимостью, все одолевающим единством с небом. Это противоречие наводит на мысль, что и здесь под образом матери представлено нечто иное. Этот вывод следует и из анализа фразы третьей строфы гимна: «Он (Индра. – *А.М.*) смотрел вслед уходящей матери». Если матерью была богиня-Земля, то она из-за своей вездесущности не могла никуда уйти, а присутствовала бы всегда и везде.

Иносказательными являются и слова из второй строфы гимна: «Это плохой проход, я выйду поперек, через бок». Если речь идет об обычном пути рождения ребенка, то этот путь естественен и не может считаться плохим. Следовательно, и эта фраза говорит о чем-то ином, подразумевая что-то другое. Относительно рождения через бок возникают вопросы: почему такой способ

появления на свет вынуждает Индру совершать какие-то новые деяния, побуждает к тому, чтобы биться с одними и договариваться с другими? Обычный процесс рождения не должен был бы вызывать таких осложнений. Следовательно, здесь речь идет не о рождении как об акте появления нового существа, а о каком-то другом событии, а телесный образ этого процесса является метафорой.

Против высказывания о данной матери как о родительнице Индры свидетельствуют и слова о том, что она носила его тысячами месяцев и много осеней. Поскольку Индра был богом грома, он не мог долго созреть в чьей-то утробе. Ведь для людей гром как повсеместное и обыденное явление существовал изначально, без какого-либо этапа вызревания, а поэтому и богу этого явления не нужен был долгий период созревания. Арии не могли так долго ждать Индру еще и потому, что он был для них крайне необходим как бог войны и бог-защитник. Таким образом, и здесь под телом матери подразумевается не богиня-рогеница, и за словом «Индра» здесь стоит не бог с данным именем, а какой-то другой феномен. То, что это именно так, подтверждают и другие слова, отнесенные к тому, кто в гимне назван Индрой. Это те слова, которые называют его позорным, говорят о том, что из-за какого-то позора мать должна была прятать его. Подобные слова не могли быть сказаны о боге, считавшемся в Ведах самым главным и безгрешным. Также не могли быть сказаны о таком великом и всемогущем боге и слова о том, что он из-за нужды варил себе потроха собаки. Так что и эти выражения наводят на мысль об иносказании.

Этих соображений достаточно, чтобы с уверенностью говорить об аллегорическом характере гимна IV, 18, о том, что он имеет два плана: прямого и иносказательного смысла. Это соответствует общему характеру мифов РВ, которые, как правило, отличаются таким двухслойным содержанием. Если первый, поверхностный слой представляет собой вымысел, фантазию, то второй, глубокий, отражает то или иное реалистическое содержание. Наличие второго плана и делает ведийские мифы чрезвычайно информативными, представляющими интерес для когнитивного анализа. Попытаемся теперь определить, аллегорией какого реального содержания является данный гимн.

Дешифровка мифа

Эту операцию логично начинать с выявления прямо выраженных элементов реалистического содержания. В этом отношении сразу привлекает к себе внимание строка из последней строфы гимна: «Из-за нужды варил я себе потроха собаки». Эти слова описывают ситуацию крайней нищеты, выглядящей вполне реально, телесно. В контексте многократно повторяющихся в гимнах РВ просьб ариев к богам о помощи, поддержке, о предоставлении им коров, коней, эта фраза приобретает реальный смысл, описывая бедственное положение этих людей, побуждающее их к таким просьбам. И конечно, потроха варил и ел не Индра, всемогущий и способный обеспечить себя лучшими яствами бог, а сами арии. Но здесь мы имеем дело с широко используемой авторами Вед операцией переноса действий, совершаемых людьми, на богов. Так осуществляется процесс деификации (обожествления) обыденного, земного, человеческого и возникает сакральный, священный текст. Таким образом, в анализируемой строфе за именем «Индра» стоят реальные люди со всей их телесностью – племена ариев, которые чтили этого бога.

Ответ на вопрос, как же некоторые арийские племена решили выйти из затруднительного положения, дают метафорические фразы первых строк гимна:

Это испытанный старый путь,
Через который родились все боги.
Через него же и он должен родиться, окрепнув.
Да не свалит он мать таким образом!
Я не хочу здесь выходить. Это плохой проход.
Я выйду поперек – через бок.
Я должен совершить многие не совершенные еще деяния.
Я буду биться с одним, договариваться с другим.

В этих строках мысли, высказанные матерью об Индре, также можно рассматривать как соображения людей, приписанные богам. Ранее мы показали, что эти слова имеют иносказательный смысл. В них речь идет не о способе рождения бога, а о способе действия людей. Суть этих действий – отказаться от прежнего направления и способа продвижения кочевавших арийских племен и выбрать

иные. Прежнее направление – «плохой проход», – говорит устами Индры автор гимна. «Я выйду поперек, через бок», — заявляет он. Здесь автор от имени своих соплеменников выражает намерение пойти путем, отличным от прежнего, выражая намерения тех ариев, «кто сам себе ищет путь», а не следует общепринятому.

Итак, мы приходим к выводу, что в данном гимне речь идет о том, что какая-то часть ариев в процессе переселения пошла в другом направлении, чем остальные арийские племена, которые шли из Центральной Азии на Иранское плоскогорье. Этим путем в течение нескольких веков и притом мирно двигались друг за другом арийские племена, образовавшие иранскую ветвь этого народа. Данный путь стал обычным и общепринятым. Об этом в иносказательной форме и говорится в гимне IV, 18: «Это испытанный старый путь, через который родились все боги». Иными словами, этим путем шли до сих пор все арийские племена, почитавшие своих давних богов, которые охраняли их на этом пути. Именно этот путь отражен в Авесте в так называемой «Географической поэме». Перечень областей в ней дан в таком порядке, который скорее всего соответствует порядку заселения ариями этих земель. Эти области перечисляются в направлении с севера Средней Азии на юг, а затем в Иран и отчасти в Афганистан. Но одна группа арийских племен, временно обитавших на юге современного Таджикистана, двинулась в ином направлении – не в Иран, а в долину Инда и далее в Пенджаб. «Это плохой проход», – заявили устами Индры жрецы этих племен, имея в виду путь в Иран. «Я выйду поперек, через бок» – так определили они выбранное ими новое направление. Подтверждением того, что речь действительно идет о продвижении части ариев по этому маршруту, могут служить слова из другого гимна (IX, 23.2), прямо говорящие об этом:

Древние Аю (арии. – *А.М.*)
Проследовали по новому пути...

С этого момента и произошло достоверно установленное исследователями разделение ариев на иранцев и индоариев. Это произошло примерно в середине 2 тысячелетия до н.э.

Анализ гимна показывает, насколько сложной и малопрозрачной является использованная в нем аллегория. Это объясняется тем, что для представления содержания одного плана привлечены

образы качественного иного плана явлений. Во-первых, авторы гимна сначала используют круг понятий, относящихся к процессу рождения и возрастания ребенка, что можно назвать рожденческой парадигмой. Эти физиологические понятия отражают тотальные явления – тяжелое положение группы арийских племен, ее постепенное оздоровление и усиление, а затем и принятие ею важного решения о своей дальнейшей судьбе. Но прежде чем начать двигаться дальше, на юг, этим племенам нужно было окрепнуть, как физически, так и духовно. Ведь поначалу они были настолько слабы, что терпели поражения в столкновениях с аборигенами. Началу походов предшествовала длительная и основательная морально-психологическая подготовка, которую взяла на себя группа жрецов, ставших идеологами этой опасной акции. Им нужно было переломить сознание своих соплеменников, поднять в них дух, пробудить воинственный пыл.

Стратегия дальнейших действий была сформулирована и выражена поэтическим языком в гимнах поэтами-мудрецами (риши). Яркими, выразительными словами, распевая их, они каждый день у жертвенных костров доводили эту стратегию до сознания своих соплеменников. Нужно было изменить прежний настрой этих людей на мирное продвижение на новые земли и внушить мысль о необходимости добывать для себя средства для существования с помощью оружия. Суть стратегии заключалась в захвате имущества аборигенов и прежде всего их скота – коров и коней, а затем чужих земель и протекающих по ним рек, и в конце концов в завоевании солнца – теплого края.

Измученные долгими невзгодами, арийские племена чувствовали себя физически и духовно слабыми, пугались трудностей и потерь, которые могла принести предложенная мудрецами перспектива тяжелых походов и сражений.

«Мы считали себя вялыми, ...словно поваленные деревья, ...и считали мы себя медлительными и слабыми» (VIII, 1.13, 14), – жалуются арии Индре. Они хотят преодолеть эти слабости:

Да не усядемся мы возле выжатого сомы
В обществе такого, как ты, о Индра,
Отупелые, как старые девы! (VIII, 21.15)

Риши берут на себя трудную роль: поднять моральный дух соплеменников, пробудить в них стремление к героическим подвигам, к захвату чужих богатств. Они сочиняют множество гимнов, предназначенных для того, чтобы вдохновить ариев на эти действия. Характер сознания архаичного человека был таким, что оно воспринимало те или иные представления и идеи как значимые и истинные, если они связывались с образом богов. Такую связь особенно важно было установить между идеями о грабежах и набегах на другие племена, чтобы и эти, в обычном понимании греховные дела, выглядели праведными и вполне дозволенными. Так и поступали риши, освятив свои планы именем и образом бога Индры.

За тебя мы ухватились,
Как старики за палку, о господин силы.
Мы хотим, чтобы ты был с нами в одном месте.
Пойте хвалу Индре,
Воину большого мужества,
Которого никто не удержит в борьбе! (VIII, 45.20-21)
В дружбе с тобой, о Индра, награждающий,
Нам, о повелитель силы, нечего бояться (I, 11.2).

С помощью образа воинственного и могучего бога певцы стремятся пробудить отвагу, мужество, неистовство в душах самих ариев. Этот бог привлекателен для них своей силой духа и силой действия.

Чем больше риши чувствуют значение вдохновляющего образа бога войны, тем масштабнее и ярче рисуют они этот образ, приписывая ему все больше качеств неудержимого, всесокрушающего героя-предводителя. Здесь риши до предела использовали гиперболу. Индра был «самым мощным» (X, 73.1), «напористым, как бык» (V, 35.3), обладал «бычьей силой духа» (V, 36.5). Он наделял ариев «жизненным дыханием», чтобы оно пробудилось в них «как сила жизни» (I, 63.8). В конце концов этот бог в глазах его почитателей превзошел по своей значимости и влиянию всех других богов, став для индоариев главным.

Союз грома и огня

Призывая себе в помощники и защитники Индру, ведийские арии тем самым привлекали в союзники одну из сильнейших природных стихий – гром и молнию, персонификацией которых был этот бог. Мысль о том, что на их стороне эти грозные явления, укрепляла веру почитателей Индры в свои силы, в свое могущество. Но чтобы усилить ее, арии призвали в свои союзники еще одну могучую стихию – всепожирающий огонь, олицетворявшийся богом Агни. Ранее он персонифицировал главным образом огонь жертвенного костра. Этот огонь, поднимаясь вверх, возносил на небо к другим богам предлагаемые ариями жертвы – ячменные лепешки, растопленное масло, сок сомы, сожженных животных. Но теперь Агни был нужен ариям и в другой своей ипостаси – в ипостаси огня пожаров, сжигающих все на своем пути. Именно такой огонь теперь нужен был им в сражениях с аборигенами, и именно его они сделали еще одним своим союзником в начатых ими военных походах. Певцы во время жертвоприношений обращаются к Агни за поддержкой в предстоящих сражениях:

О Агни, выигрывай битвы, гони прочь враждебные мысли!
Непобедимый, побеждающий недругов,
Дай блеск везущему жертву (III, 24.1)

Привези нам это богатство, о Агни,
Чтобы мы и мужи захватили его, о могущественный!
Пусть он поселит нас в мире, пусть он даст процветание,
Пусть он послужит нам для захвата добычи!
А также будь готов усилить нас в боях! (V, 9.7)

Смертельным оружием прогони дасью (аборигенов. – *А.М.*),
Создавая своему телу жизненную силу! (V, 4.6).

Постепенно Агни становится богом, «лучше всех убивающим дасью, завоевывающим добычу в каждом сражении» (VI, 16.15). Это уже означает, что облик этого бога изменился радикальным образом. Певцы превратили его, наряду с Индрой, еще в одного бога войны. До этого Агни был «незлобивым» (III, 9.2). Он символизировал собою животворное начало, жизнь, а не смерть. К нему арии обращались не за поддержкой в сражениях (IX, 94), а напро-

тив, просили их самих защитить от недругов (I, 89), обеспечить мирную и благополучную жизнь. И даже обращались с просьбами о сохранении красоты:

Будто облако (меняется), старость уменьшает красоту.

Подумай (о нас, чтобы спасти) от этого проклятья! (I, 71.10)

Этот бог приятен, несет покой, наделяет силой (I, 66.3–4).

Но теперь риши подчеркивают грозную силу, присущую огню. И это свойство они выделяют в образе бога огня, представляя его как силу, несущую смерть. Они изменяют облик Агни: «Он стал ярым в сражениях» (I, 66.5–6). По мощи и способности к неборимому действию его сравнивают с Индрой: «Ты, Агни, – Индра, бык существ» (II, 1.3). Таким образом, ведийские поэты модифицировали образы богов, придавая им такие качества, которые нужны были ариям в тех или иных жизненных обстоятельствах, чтобы эти боги наилучшим образом соответствовали своей роли помощников и союзников людей.

Итак, мы видим, что и здесь ведийские мудрецы прибегают к сакрализации своих действий по использованию огня в войне и самого огня, выступающего в форме пожаров. У ариев, конечно, было понимание того, что использование огня против людей и их поселений является варварством. Но это понимание они относили, похоже, к использованию огня другими племенами по отношению к ним. Сами же считали это необходимым и вполне допустимым действием, поскольку оно обеспечивало им успех в сражениях. Представляя огонь пожаров в лице бога, они тем самым давали высшее оправдание своим варварским действиям, перестававшим благодаря персонификации и сакрализации восприниматься как греховные.

Искусственная стимуляция психики

Образы двух могучих богов поднимали павший дух ведийских ариев. Но этих воображаемых сверхсуществ было, по видимому, недостаточно для полного преодоления состояния психологической подавленности. Поэтому они обратились к материальному средству активизации психики – к наркотическому напитку соме. Он, похоже, окончательно помог ведийским

ариям справиться с угнетенным состоянием духа, с чувством униженности, порожденным нищетой и презрением со стороны других племен.

Сома был нужен ведийским ариям прежде всего для того, чтобы расположить к себе бога войны Индру. Чтобы этот бог хорошо помогал им в предстоящих военных походах, нужно было как можно чаще и больше поить его сомой. И жрецы с огромным усердием делали это, призывая Индру приехать на своей колеснице к жертвенному костру, усестся на разосланную солому и принять чашу с божественным напитком амритой – смесь сока сомы с молоком. Считалось, что, отведав этого напитка, Индра становился еще более воинственным, непобедимым, сокрушающим самые крепкие вражеские преграды.

Сома был улаждающим напитком и для поэтов, слагавших гимны богам, и для жрецов, исполняющих обряд жертвоприношения. По словам самих риши, они, отведав сомы, испытывали прилив вдохновения. Напиток приводил в движение их речь, пробуждал жаждущую мысль (VI, 47.3). Их молитвы становились красноречивыми, речь сладостной (VI, 39.1). Сома сохранял традицию древнего поэтического искусства, тайно нес в себе песни (IX, 6.). «Вот так в полном опьянении сомой брахман создал песнь подкрепления» (I, 80.1). Ею они усиливали Индру, чтобы тот в ответ помогал им: «Заводите подкрепляемому питьем речь для того, кто любит опьянение» (I, 101.1).

Но необычным для арийского социума стало то, что с определенного момента сому стали пить не только жрецы и поэты, но и рядовые арии. Для поднятия силы духа, а еще больше для возбуждения своих физических сил они нарушили древнюю священную традицию. Выпив, они чувствовали себя мужественными, обладающими огромной силой, в них пробуждалось неистовство. Перед опьяненным и яростным воинством, часть которого неслась на быстроходных колесницах, не могли устоять туземные племена.

Перед началом похода арии обращались с молитвами, выраженными в форме гимнов, за поддержкой к Индре, Агни и Соме. Множество гимнов было посвящено этому напитку и одноименному богу. Позднее, когда формировался корпус «Ригведь», часть этих гимнов была собрана в отдельную книгу (мандалу) и включена в это собрание священных текстов. Все их содержание можно пред-

ставить путем отбора относительно небольшого количества строф. Такая компрессия позволяет построить достаточно компактный и, в то же время, весьма содержательный и выразительный текст, отображающий более или менее полно все остальное содержание множества гимнов. Из этого текста мы получим достаточно определенное представление о том, каково было отношение и понимание ариями священного напитка, как он воздействовал на них, что они просили у напитка бессмертия, который обожествили.

Молитва бедствовавших ариев к Соме

Сегодня мы выбираем себе твою силу действия,
Дающую радость, (тебя) упряжного коня
И многожеланный напиток,
И веселый, и превосходный,
И вдохновенный, и погружающий в мысль,
И многожеланный напиток... (IX, 65. 28–29)

Я приобщился к сладостному напитку жизни, мудрый,
К тому, кто доброжелателен, кто лучше всех находит широкий выход,
К кому все боги и смертные
Сходятся вместе, называя его медом.

Мы выпили сому, мы стали бессмертными,
Мы пришли к свету, мы нашли богов.
Что может нам сделать теперь недоброжелательность
И что – злоба смертного, о бессмертный?

Играет сила действия и страсть...
Вот исчезли недомогания, болезни.
В бегство обратились силы тьмы: они испугались.
В нас поднялся сома крепчающий.
Мы пришли туда, где продлевают срок жизни.

Ты нам, сома, повсюду будь наделителем жизненной силы!
Ты войди в нас, создавая солнечный свет, о бог со взглядом героя!
Ты нас, сок сомы, единомушный со своими помощниками,
Защити сзади или также и спереди! (VIII, 48.1.3.8.11.15)

Захвати нам силу действия, а также силу духа...
С помощью твоей силы духа, твоих поддержек
И сделай нас лучше! (IX, 4.3.5.)

Пусть для дарения благ он станет нам сегодня
Тем, кто находит совет, лучше всех находит выход!
Завоей нам награду, высокую славу! (IX, 44.6)

Ты, Сома, проявись через сознание!
Ты веди нас самым прямым путем!
Под твоим предводительством отцы наши, о сок,
Получили долю в богатстве у богов, они, мудрые.
Ты, Сома, по силам духа, прекрасен силой духа,
Ты по силам действия, прекрасен силой действия, всеведущ.
Ты по качествам быка бык, по мощи.
По сверканиям ты стал сверкающим, ты, со взглядом героя.

О Сома, помоги ты нам возрасти!
Неодолимого в битвах, спасающего в сражениях,
...Тебя мы хотим приветствовать, о Сома! (I, 91.1–2.10.21)

О Сома, вложи в нас
Великолепие тысячи мужей,
Великую славу мощного мужества! (I, 43.7)

Захвати, о Сома, и завоей,
О Павамана, великую славу
И сделай нас лучше!
Захвати свет, захвати солнце
И все, что приносит счастье... (IX, 4.1–2).

Как огонь, добытый трением, зажги меня!
Дай (нам) озарение! Сделай нас лучше!
Да, это ведь только в опьянении тобой, о сома, я кажусь себе

Будто бы богатым. Иди вперед к процветанию! (VIII, 48.11)

Если внимательно вчитаться в эти стихи, можно отчетливо представить себе то душевное состояние, в котором находились ведийские арии перед походом в Индию. Поначалу это было состояние подавленности, неуверенности и безнадежности. Но постепенно, по мере нарастающего воздействия на их сознание вдохновляющих гимнов риши, мужественных образов воспеваемых ими богов – Индры и Агни – это состояние сменилось чувством уверенности в преодолении трудностей, ощущением бодрости духа. Новое состояние еще больше окрепло, когда арии возобновили ритуал жертвоприношения сомы, а тем более, когда они начали

сами пить этот напиток во время обряда зажигания жертвенного костра. Теперь у них появилось чувство радости и восторга, они пробудили в себе силу духа. С этого времени они готовы к самым решительным действиям.

Пример с растением сомой еще раз демонстрирует одну из особенностей архаического сознания и мышления. Исходя из сформированного на основе наблюдений за деятельностью людей представления о том, что всякий результат является следствием активности человека, субъекта, они и результат воздействия напитка на человека понимали как следствие активности таящегося в нем субъекта, которым в данном случае был бог. Поэтому все отношения ариев к соку принимали характер отношения к одушевленному и сознательному существу. Нужно было только расположить его к себе, что и делали поэты, превознося его в хвалебных гимнах точно так, как если бы они это делали по отношению к своим вождям. Круг субъектов расширился за счет одухотворения растения, и человек знал, что в опасном окружающем мире есть существо, которое можно призывать на помощь, да еще вместе с другими богами. Сом превратился в еще одного бога-завоевателя. У ариев ослабло ощущение одиночества, беспомощности. Воображение и вера – в совокупности с галлюциногенным напитком – возродили их душевные силы, наполнили психической энергией. Их сознание преобразилось. Они теперь по-иному воспринимали себя, поверив в свои силы, и по-иному смотрели на окружающий мир, рассматривая его уже не как источник опасности, а как резервуар огромной добычи.

Преодоление духовного кризиса

Итак, риши нашли средство спасения индоарийского социума от материального и духовного кризиса. Этим средством была активизация моральных и психических сил соплеменников, постановка перед ними привлекательных и достижимых целей. Инструментом воздействия на психику и сознание людей была священная речь в форме высокохудожественных, экспрессивных гимнов, вдохновляющих образов смелых и непобедимых богов, обожествленное пламя жертвенного костра и бодрящий напиток. Все эти компоненты можно рассматривать исключительно как факторы психологичес-

кого воздействия. Психика архаичного человека характеризовалась большой внушаемостью, и это понимали жрецы и поэты, а потому наделяли свои творения, а также весь ритуал жертвоприношения большим суггестивным потенциалом. Суггестивная функция священных текстов требовала от поэтов умения создавать яркие, эмоционально насыщенные, впечатляющие, будоражащие воображение слушателей произведения. Они строились так, чтобы это вызывало у людей определенные чувства, настроение, желаемое состояние духа. Риши в ту пору стремились пробудить у ариев чувство бодрости, радости, уверенности, оптимизма. Этой цели и служили вдохновляющие образы Индры и Агни, жизнерадостный образ богини зари Ушас. И эти образы помогали достичь поставленной цели:

Кто вдохновляет измученного, кто – больного,
Кто нуждающегося бедного брахмана,
Кто помощник запрягающего давящие камни и выжимающего сому,
Обладающий прекрасными губами – тот, о люди, Индра! (II, 12.6)

Сверкающий «небесным пламенем» Агни, озаряющий пред-
рассветный мрак, приносил людям радость. И поэтому каждый
стремился «захватить награду веселого бога» (III, 2.4). Таков был
эмоционально-эстетический эффект ритуала утреннего зажигания
костра. Пылающий огонь усиливал воздействие поэтического сло-
ва, а поэтому для придания большей значимости новым мыслям
и установлениям поэты провозглашали их у священного костра:
«При зажженном огне пусть провозгласим мы закон» (III, 55.3).
Глядя на огонь, арии воспринимали его как обладателя прекрасной
силы духа, отчего и у них появлялось такое же ощущение:

Приносит счастье, о Агни прекрасноликий, твой вид,
Привлекательный даже когда ты бываешь ужасным, отличным
от обычного.

Так как они не могут покрыть мраком твоё пламя,
Маратели не могут насажать пятен на твоём теле (IV, 6.6).

Мифотворцы пробудили у индийских ариев волю к благопо-
лучной и даже счастливой жизни. У них наблюдался небывалый
морально-психологический подъем, ощущение того, что теперь им
все по силам.

Заключение

В описанной истории из жизни индоариев ярко проявились особенности архаического сознания, роль духовных наставников, а также сакральных предметов. Это сознание отличается необыкновенной податливостью к воздействию на него людей, сильных духом, каковыми в данном случае были риши. Характеризуясь чрезвычайной *внушаемостью*, оно крайне легко поддавалось лепке, как в отношении формы, так и содержания, что использовалось риши. Эту особенность архаичного сознания можно назвать повышенной пластичностью, или даже пластилиновостью. Данное свойство усиливалось тем, что архаичное сознание обладало слабой способностью к критике. Поэтому в нем была сильна вера в реальность созданного мыслью. Большой удельный вес занимало вымышленное содержание. Вокруг элементов объективного знания создавался слой, оболочка, аура фантастического содержания, выполнявшего роль объяснений и истолкований. Но содержание вымысла считалось реалистичным. Таким образом, все содержание сознания состояло из слоя достоверного знания и вымысла, которые для архаичного человека были одинаково реалистичны, ценны и оба служили мыслительной основой их действий и поступков. Этим объясняется то, что действия и поступки этих людей также делились на два вида: адекватные реальности (реалистические) и магические.

Высокая *доверчивость* – это еще одна особенность сознания первобытного человека, обладавшего ограниченным объемом знаний о реальности. В таком сознании истинным представало то, что обладало большой силой действия – социально санкционированные идеи, а также идеи, высказанные общепризнанными авторитетами или харизматическими личностями. Поэтому-то сознание архаичных людей часто характеризуется как детская стадия сознания человечества.

Все это объясняет ту огромную роль, которую играли в жизни древних идеологи, будь то мудрецы, поэты, пророки. В истории ведийских ариев произошло одно из социально-исторических чудес – возрождение бедствовавшего и деморализованного народа, превращение его в мощную социальную силу. Идеологи в лице риши выступили, таким образом, творцами обладающего высокой жизнеспособностью социума и его благополучной судьбы.

В трансформации духовного состояния народа, его менталитета эффективно сработал сформировавшийся уже в те давние времена и успешно применявшийся позднее вплоть до наших дней метод *преображения духа социума*. Его механизм таков.

1. В ситуации духовного кризиса возникает потребность в его преодолении. Наиболее чуткие и социально активные члены социума улавливают этот вызов ущербного социального бытия и берут на себя роль духовных лидеров. Они формулируют идеологию преодоления кризиса, определяют стратегию и тактику преобразовательной деятельности. Это этап формирования *ментального* компонента этой деятельности.

2. Вслед за этим наступает этап *пропаганды* выработанной идеологии. Помимо словесной деятельности привлекаются телесные (в широком смысле) факторы – выбираются и используются различные предметы. Они нагружаются идеологическим содержанием, в результате чего превращаются в символы, ритуальные и культовые объекты, трансформируясь тем самым в сакральные факторы. У ариев в этой роли выступали огонь жертвенного костра, одухотворенный образом бога Агни, сок растения сомы, наделенный признаками божественного напитка бессмертия, гром, олицетворенный богом Индрой, жертвенный столб, к которому привязывали предназначенных для сожжения животных и т.д. С развитием социума на смену этим простым объектам приходят внушительные архитектурные сооружения. И при этом всегда *интенсивно используется телесность человека* (большой набор специальных действий, движений, жестов, поз) – жрецов, певцов, других исполнителей различных элементов ритуалов. Сами ритуалы и специальные церемонии также содержат большую долю телесного: специальное облачение, всевозможные культовые предметы и др.

Таким образом, во всем наборе телесного мы видим две его разновидности – *предметную*, охватывающую неживые объекты, и *антропную*, связанную с телом человека. В целом человек участвует в этом процессе в единстве ментального и телесного. И весь процесс также является двойственным, содержащим обе этих составляющих. Двуплановыми оказываются и используемые при этом сакральные или идеологические тексты. Они вещественны, поскольку включают в себя материальные языковые знаки (озву-

ченные или написанные). Они же ментальны, т.к. наделяются тем или иным мыслительным содержанием и смыслом. К телесности вполне можно отнести и *тела богов*, представленные в виде деревянных, каменных или металлических идолов. Их ментальным компонентом являются приписываемые им духовными лицами сверхъестественные качества, мыслительные способности, эмоции.

3. Следующий этап – это вовлечение в процесс преобразования большого количества членов социума, *активизация как их телесного компонента* (физической энергии), так и *ментального* (психической и умственной энергии), пробуждение готовности к отклику на вызовы духовных лидеров и решимости к осуществлению предложенной жизненной философии.

Итак, мы видим, что в процессе социальной деятельности совместно функционируют телесные и духовные факторы, объединяющиеся в артефакты культуры, которые представляют собой *телесно-ментальные конструкторы*, а шире – социокультурные феномены духовной и интеллектуальной жизни людей, в том числе и эпистемологические.

Исходя из вышесказанного, телесность можно определить как *материальную сторону этих объектов, репрезентирующую социокультурные признаки, функции, смыслы*. Последние выступают в качестве ментальной стороны этих объектов, т.е. относятся к сфере психики, сознания, интеллекта, мышления. Но находятся они не в самой материальной составляющей данных объектов, а, относясь к сфере смыслов, локализируются в мозге человека, т.е. в другой материальной среде. *Субъект соотносит их с внешней телесностью посредством семантизации, осмысления, интерпретации последней. Ментальный компонент этих объектов определяет выбор адекватной ему телесности*, побуждает субъекта в случае недостаточной адекватности тем или иным образом модифицировать телесное.

Во всех сферах социальной действительности имеются свои специфические телесно-ментальные объекты. В языковой сфере это слова, представляющие собой единство материальных знаков и ментальных смыслов. В произведениях искусства – их материальный субстрат (камень, краски, керамика и др.) и представляемые ими художественные образы и идейное содержание. В сфере коммуникаций – всевозможные материальные носители информации

и сама эта информация, которая также в случае условной ее репрезентации посредством знаков и кодов реконструируется мозгом человека путем интерпретации знаковых структур.

Взаимосвязь ментального и телесного отчетливо обнаруживает себя в моменты *нарушения адекватности* между ними. Содержание ментального компонента может изменяться. Соответствие между ними уменьшается, и тогда *ментальное требует модификации телесного*. Выше была показана такая эволюция на примере жертвенного костра и персонифицирующего его бога Агни. Поначалу костер символизировал этого бога главным образом в его «мирной» функции – в качестве посредника между людьми и обитающими на небе богами. В этой ситуации из всего объема признаков огня брались лишь те, которые влекли внимание адептов ввысь, к небу, а именно рвущиеся вверх динамичные языки пламени, поднимающийся кверху столб дыма. Но по мере того, как Агни наделялся чертами бога войны, жрецы переключали внимание ариев на такое свойство огня, как быть стихией, порождающей губительные пожары.

Эволюция взаимоотношений ментального и телесного произошла и с ритуалом питья сомы, которая довольно обстоятельно представлена в гимнах Ригvedы. И здесь ясно видно, как воля творцов сакральных феноменов модифицирует их компоненты, чтобы тем самым дать ответы на новые требования к мировоззренческой системе. Когда арийские идеологи совершили описанный выше переворот в статусе своих богов, они внесли изменения в ритуал питья сомы, закрепив тем самым новое отношение к богам. Если раньше арии угощали сомой прежде всего Тваштара, которого считали отцом всех богов, то теперь этот бог лишился такой чести. Первым, а поначалу даже единственным богом, которого индоарии стали поить сомой, стал Индра.

Пей первым по желанию, чтобы тебе насытиться,
Превосходный смешанный с соком напиток из сомы!

По природе своей подчинив себе Тваштара,
Похитив сому, Индра пил из его чаш (III, 48.1.4).

Когда забил ключом этот бык (сок сомы. – *А.М.*),
Он широко шагнул вперед, чтобы жить:
Он забрал его себе, как скот – ячмень (VIII, 63.9).

Других богов индоарии оттеснили на задний план не только потому, что они не были такими воинственными, как Индра, но еще и по другой причине. Каждое арийское племя или группа племен выбирали своим главным богом какого-то одного из сонма всех богов. Поэтому можно предположить, что оттесненные боги были главными у тех племен, которые не разделяли взгляды приверженцев Индры. А если так, то индоарии не могли испытывать симпатию к этим племенам и, следовательно, к их главным богам. Потому-то Индра, действуя в соответствии с волей своих адептов, и потеснил этих богов и прежде всего Тваштара, лишив его возможности пить сому.

В отношении ритуала сомы жрецы пошли на еще более радикальный шаг: они вместе с Индрой угощали сомой людей, чего раньше не было, и начали они делать это поначалу по отношению к искусным мастерам братьям Рибху. Это было настолько необычным и значимым событием, что ему в РВ посвящено несколько гимнов. Этот факт получил отражение в мифеме об изготовлении четырех кубков из одного, который раньше предназначался только для богов. Рибху и по своему желанию, и по повелению богов осуществили эту переделку. Но даже когда Рибху получили право на питье сомы, Индре и в этом случае отдавалось предпочтение и предоставлялась привилегия: он пил сому трижды в день, во время каждого из ежедневных троекратных жертвоприношений – утром, днем и вечером. Рибху же получали это угощение только вечером, во время третьего выжимания сомы. Такое изменение еще больше принизило значение прежнего предводителя богов Тваштара.

К истолкованию этой мифемы, т.е. к поиску реального содержания, стоящего за данной аллегорией, можно подойти с позиции приема обратной пересубъективации. Он противоположен приему, который часто использовали мифотворцы при создании своих сюжетов: они приписывали действия, совершенные людьми, богам. Такую операцию можно назвать первичной пересубъективацией. Чтобы получить исходное реальное содержание, необходимо прибегнуть к обратной пересубъективации. Если прочесть строфы из РВ, в которых излагается мифема о том, как Рибху были приобщены к питью сомы, то нам станет доступным и ясным реальное содержание, заключенное в подтексте этой мифемы.

Из одного кубка сделайте четыре!
Это вам сказали боги. За этим я к вам пришел.
О сыновья Судханвана, если вы так сделаете,
То вместе с богами станете достойными жертв!
Тогда Тваштар сказал: «Мы убьем тех,
Кто ругал кубок, служащий богам для питья!», —
Они приняли другие имена при выжимании сомы.
Под другими именами их освободила девица (I, 161.2.5).
Старший сказал: «Я хочу сделать два кубка».
Помоложе сказал: «Мы хотим сделать три».
Самый младший сказал: «Четыре я хочу сделать».
Тваштар, о Рибху, оценил эту вашу речь.
Тваштар позавидовал, увидев четыре
Кубка, ярко сверкающих, словно дни (IV, 33.5–6).
Пришла сюда раздача сокровищ Рибху,
Началось питье прекрасно выжатого сомы,
Потому что благодаря вашему прекрасному трудолюбию и мастерству
Вы сделали из одного кубка четыре.
Вы сделали из одного кубка четыре.
«Друг, попробуй!» – сказали вы.
Затем отправились вы, о Ваджи, путем бессмертия,
К толпе богов, о Рибху прекраснорукие (IV, 35.2–3).
Сделав это, вы Рибху, спросили вот что:
«Куда же девался тот, кто приходил к нам вестником?»
Когда же Тваштар разглядел четыре готовых кубка,
Он затерялся среди божественных жен (I, 161.4).
Кто выжимает для вас сому в конце дней жертвоприношения,
Резкий выжатый сок для опьянения, о Ваджи,
Тому, опьяняясь сомой, вытешите богатство,
Состоящее из здоровых мужей, о Рибху мужественные!
Рано утром ты напился выжатого сомы, о обладатель буланных коней,
Полуденное выжимание – только твое.
Пей вместе с Рибху, наделяющего сокровищами,
С теми, кого, о Индра, ты сделал своими друзьями за их прекрасное
трудолюбие!
Третье выжимание, которое вы себе сделали

Раздачей сокровищ благодаря своему прекрасному трудолюбию,
о прекраснорукие,
Этот сома налит для вас, о Рибху:
Пейте его вместе с опьяняющими соками, предназначенными для
Индры!
(IV, 35.6.7.9)

Из этих строк видно, как высоко ценили индоарии мастеров Рибху. Они обожествили их и вознесли на небо. Эту честь братья заслужили своими делами в период тяжелого положения ариев. Эти дела в огромной мере помогли им справиться с большими невзгодами. Среди этих дел, в частности, было то, что Рибху в условиях сильного холода и бескормицы ухаживали за коровами и спасли их, так что те давали молоко, приносили приплод. Они улучшили боевую колесницу, сделав ее более легкой (IV, 33; I, 110). Их деяния были сакрализованы и приравнены к божественным. Сакрализованы были и действия людей, преобразовавших ритуал выжимания и питья сомы. Оно было приписано Индре:

А самое поразительное его деяние,
Лучший удивительный подвиг удивительного состоит в том,
Что в излучине, внизу, он наполнил
Четыре реки, струящимися сладкими потоками (I, 62.6).

Таким способом риши хотели придать своим действиям непогрешимый характер, исключаящий любое осуждение и неприятие.

Мы видим, как нововведения, вносимые в смысловую сторону ритуала, вызывали изменения в его телесной стороне, что выражалось в модификации физических действий жрецов, в прибавлении новых действий, в переносе акцентов с одних признаков объектов на другие. Вследствие этого ритуал в целом усложнялся, приобретал большую содержательность и значимость. Он стал средством почитания не только богов, но и особо отличившихся людей.

Из всего сказанного видно, какую большую роль играли в жизни архаичного социума ментально-телесные конструкты. Его духовные потребности подталкивали творческих личностей к преобразению значительной части предметного мира. Помимо своей физической сущности предметы, в том числе и тело человека, приобретали новый план – семантический, план значений и

смыслов. Тем самым изменялся их статус. Они теперь выступали не только в облике своей собственной физической природы, но и в ином статусе – в статусе символов. Общение человека с миром предметов усложнялось. Теперь он имел отношение с их двуплановостью, причем новый план – смысловой – требовал большего развития духовных качеств человека: его воображения, мышления, рефлексии, углубленного восприятия предметов, абстрагирования от внешнего, видения невидимого, способности эмоционально реагировать на последнее. Это явилось этапом формирования отвлеченно мыслящего, творящего сознания. Развивалась способность к семантизации материальных объектов и обратная способность их истолкования, усмотрения в них чувственно невоспринимаемого смысла. Это подготавливало переход к постижению скрытой сущности вещей. С другой стороны, ментализация телесного вырабатывала навыки созидания безграничного мира духовного содержания, его понимания и собственного внутреннего преобразования под его влиянием, совершенствования человеком своей телесной природы, способности души жить в мире воображаемого.

Таким революционизирующим по отношению к человеку фактором оказался созданный им самим мир ментально-телесных конструктов, или символов. Через их посредство человек духовно связал себя с окружающим миром и с их помощью успешно познавал и познает этот мир. Благодаря ментализации он удваивает мир, его жизнь теперь протекает в двухплановой реальности. Его поведение становится также двухплановым. С одной стороны, оно определяется телесным компонентом названных конструктов, а с другой – ментальным. Сам человек также двухпланов, поскольку является духовно-телесным существом. Он теперь постоянно стоит перед проблемой поддержания баланса между этими планами, поскольку этот баланс непрерывно нарушается вследствие перманентной динамики планов, вызываемой в основном его собственной активностью. Так благодаря взаимодействию с удвоенным миром человек движет и развивает себя. По мере этого внешний мир все больше и больше перестает быть для него чисто физической реальностью. Объекты последней дополняются исходящими от человека пониманием, толкованием, смыслом. Вслед за человеком этот мир все интенсивнее и интенсивнее одухотворяется.

Восприятие тела в китайской традиции

На протяжении всей истории западной философии, начиная с античности, тело и душа противопоставлялись друг другу как совершенно разные по своей сущности и функциям субстанции. Высказывались идеи о том, что тело есть темница души (Платон, стоики), а его обретение – следствие грехопадения (гностики). «Христианская мысль гораздо более позитивно относилась к плоти (соме) как самостоятельной онтологической, обладающей душевно-духовными характеристиками реальности... Тело и душа, согласно схоластам (от Боэция до Фомы Аквинского), составляют единство, где душа – субстанциальная форма тела, а тело оживотворяется благодаря тому, что душа обладает субсистентным характером, т.е. является самостоятельной субстанцией»¹. В философии Нового времени появилась трактовка человеческого тела как часового автомата, как машины (Декарт), как инструмента познания окружающего мира (сенсуалисты). «В европейской философии второй половины XIX – начала XX в. тело рассматривалось либо как символическая репрезентация внутреннедушевных процессов и “Я” (от Ф.Бенеке, Г.Тейхмюллера до Э.Кассирера), как воплощение энтелехии (от Г.Лассона до Г.Дриша), либо как инструмент действия, система моторных навыков и диспозиций действия, где тело репрезентирует настоящее, а дух – господство над временем (А.Бергсон), либо как сексуальное либидо, оказывающееся источником психических травм (З.Фрейд)»².

¹ Огурцов А.П. Тело // НФЭ. Т. 4. М., 2001. С. 27.

² Там же.

В китайской традиции представление о теле и душе заметно отличается от европейского. Прежде всего стоит отметить тот факт, что в китайской философии отсутствует единое понятие души, соответствующее западному. Это объясняется тем, что весь комплекс явлений, подпадающих под западное понимание души, для китайцев не представляется столь же единым, следствием чего является «терминологическое расщепление “души” на спектр более узких понятий... Иероглифом синь (“сердце/сердцевина/центр”) обозначалась центральная и управляющая инстанция тела-личности... В качестве психосоматического регулятора организма “сердце” считалось отвечающим за его интеллектуальные, волевые и сенсорные, т.е. все психические функции»³. «Термин ци, этимологически восходя к образу пара, как древнегреческие, латинские и русские слова, связанные с ψυχή и πνεύμα, anima и spiritus, “воздухом, дыханием, духом”, охватывает широкое семантическое поле от индивидуальной души до всеобщей физической атмосферы и космического эфира»⁴. Понятие хунь по – души горние и дольные – единое обозначение двух категорий душ: «хунь ответственна за эмоции и ментальные процессы, в т.ч. сон и транс, во время которых эта душа могла временно покинуть тело и действовать автономно; по ответственна за физиологические процессы и двигательные функции тела. Душа-хунь, как более субтильная, может восходить на небо (после смерти. – *М.Р.*), трансформируясь в духов-шэнь, тогда как душа-по возвращается в субстанциально близкую ей землю»⁵. Для сравнения приведу в пример идиому хунь фэй по сань, которая означает «перепугаться до смерти», а дословно переводится как «душа хунь отлетела, душа по рассеялась». В этом выражении употребление глаголов с каждым из существительных, обозначающих душу, отражает и понимание китайцами каждой из этих душ. Кроме этого существует еще один иероглиф для выражения понятия души: «лин, обозначающий не только душу, дух, жизненное начало (ср. лин-хо – “живой, ловкий”, где хо – “жизнь”, лин-гань – “вдохновение”, букв. – “душевное чувство”. – *М.Р.*), но и труп (ср.

³ Кобзев А.И. Душа, дух и духи // Духовная культура Китая. Мифология и религия. М., 2007. С. 114.

⁴ Там же.

⁵ Ткаченко Г.А. Хунь по // Духовная культура Китая. Философия. М., 2006. С. 509.

лин-цзю – “гроб с телом покойника”, лин-тан – “траурный зал”, лин-чуан – “катафалк, помост, на котором выставлено тело покойника”, лин-вэй – “табличка с именем покойного”. – М.Р.), а также шамана-прорицателя и предсказание в практике гадания на панцирях черепах (лин гуй)»⁶.

Тело же для китайцев – не просто материя или механизм. Человек и человеческий организм является частью универсума, связующим звеном триады небо-человек-земля (*тянь-жэнь-ди*), где «*тянь-ди*» обозначает «космос» (букв. небо-земля), а «*жэнь*» – это «человек»⁷. Это представление о единстве макро- и микрокосма выразилось и в мифологии о происхождении мира и людей. К примеру, в мифе о первопредке Пань-гу, отделившем небо от земли в первоначальном хаосе, прослеживается версия происхождения всего существующего из тела умершего Пань-гу: вздох, вырвавшийся из его уст, сделался ветром и облаками, голос – громом, левый глаз – солнцем, правый – луною, туловище с руками и ногами – четырьмя странами света и пятью знаменитыми горами, кровь – реками, жилы – дорогами, плоть – почвою, волосы на голове и усы – звездами на небосклоне, кожа и волосы на теле – травами, цветами и деревьями, зубы, кости, костный мозг и т.п. – блестящими металлами, крепкими камнями, сверкающим жемчугом и яшмой, и даже пот, выступивший на его теле, казался бы, совершенно бесполезный, превратился в капельки дождя и росу... Люди же произошли из паразитов, ползавших по телу Пань-гу, когда он «лежал на смертном одре», а ветер их развеял повсюду⁸.

В «практическом» применении, например в медицине, это единство выражается в первую очередь в описании частей и органов тела через категории инь и ян – основные категории китайской натурфилософии: «Человек, пока живет, обладает телесной формой, в нем постоянно присутствует действие субстанций инь и ян»⁹. «В «Су-вэнь» говорится: «При описании человека через

⁶ Кобзев А.И. *Душа, дух и души*. С. 116.

⁷ Кобзев А.И. *Логика и диалектика в Китае. Общепризнанные следствия отсутствия связки «быть» («есть») и понятия «бытие» // Духовная культура Китая. Философия*. М., 2006. С. 124.

⁸ Юань Кэ. *Мифы древнего Китая*. М., 1965. С. 40–41.

⁹ Трактат Желтого Императора о внутреннем. Су-Вэнь / Пер. с кит. Б.Б.Виноградского. 8:24.

субстанции инь и ян внешнее соответствует субстанции ян, а внутреннее соответствует субстанции инь. При описании организма через субстанции инь и ян спина соответствует субстанции ян, а живот соответствует субстанции инь. При описании внутренних органов цзан-фу человеческого организма в категориях инь и ян, органы-цзан соответствуют субстанции инь, а органы-фу соответствуют субстанции ян. <...> Деление на субстанции инь и ян в человеческом организме можно продолжать и детализировать до бесконечности»¹⁰. Кроме этого, в человеческом организме совершает превращения энергия (пневма) *ци*, пронизывающая весь космос и связывающая с ним человека в единое целое: «Небо и земля объединяют в нем (в человеке. – *М.Р.*) свои дыхания-ци, которые, разделяясь в организме, образуют девять полей...»¹¹. Эта энергия, дыхание *ци* (букв. «пар», «дух») – есть то, что поддерживает в человеке жизнь, биение сердца и дыхание. Жизненная сила *ци* со смертью человека исчезает. Отсюда существует выражение для понятия «умереть» – *ци цзюе* (букв. «дыхание пресеклось») ¹². Согласно теории китайской медицины считается, что возникновение болезней связано с таким аспектом, как существование прямого и искривленного дыхания-ци (*чжэн-ци* и *се-ци*, соответственно). В данном контексте прямое дыхание-ци связано как со структурой, так и с нормальным распределением энергетики всего организма, что выражается в виде способности организма противостоять болезням. Искривленное дыхание подразумевает любые факторы, которые приводят к возникновению болезни¹³. Интересно, что понятия *чжэн-ци* и *се-ци* используются и в современном языке, в контекстах, не связанных с традиционной медициной. *Чжэн-ци* означает «здоровый (благородный) дух», «здоровая атмосфера», а *се-ци* – «вредное (зловредное) поветрие», «вредные настроения», «порочный дух», «отрицательные явления». Можно сделать вы-

¹⁰ Трактат Желтого Императора о внутреннем. Ось духа / Пер. с кит. Б.Б.Виноградского. Предисловие переводчика. М., 2007. С. 11.

¹¹ Трактат Желтого Императора о внутреннем. Су-Вэнь / Пер. с кит. Б.Б.Виноградского. 8:24.

¹² Георгиевский С. Вера в продолжение существования души человека после его смерти // Все о Китае. Т. 1. М., 2001. С. 440.

¹³ Трактат Желтого Императора о внутреннем. Ось духа / Пер. с кит. Б.Б.Виноградского. Предисловие переводчика. М., 2007. С. 13.

вод, что и в социальном организме, и в космосе в целом нормальный баланс также поддерживается правильным течением ци (прямым дыханием), а беспорядки начинаются при его искривлении. С медицинской точки зрения «это подразумевает, что болезнь начинается в результате невозможности (или, скорее, потери возможности) конкретного человека адекватно реагировать на ситуации, предлагаемые ему в процессе жизненного пути, и постепенное увеличение суммы неправильных реакций приводит к нарушению структуры внутреннего равновесия инь и ян, что в конечном счете обязательно находит свое соматическое выражение»¹⁴.

Для обозначения понятия «тело» в китайском языке существует как минимум два иероглифа. Это иероглифы *ти* (体) и *шэнь* (身). Оба эти иероглифа переводятся как «тело», «организм», «корпус» (ср. *фа-шэнь-ти* – «звуковое тело», *ци-хэ-ти* – «геометрическое тело» и *чэ-шэнь* – «кузов автомобиля», *хэ-шэнь* – «русло реки»). В современном языке эти два иероглифа даже образуют бином *шэнь-ти*, что значит собственно «тело», «организм» и даже «здоровье» (*шэнь-ти хао* – «хорошее здоровье», «здоровый организм»). Отличие этих терминов состоит в том, что *ти* понимается как исключительно материальная телесность, лишенная какой-либо одухотворенности, а *шэнь* – как «целостный, обладающий душой и телом человеческий организм»¹⁵.

В современном написании иероглиф *ти* (体) состоит из ключей¹⁶ «человек» и «корень». В старом написании в качестве детерминатива слева стоял ключ «кость». Таким образом, *ти* можно соотнести с декартовским пониманием тела как механизма. Только этот иероглиф используется в биноме *ши-ти* (尸体), обозначающем в современном языке понятие «труп», «останки». Под *ти* подразумевается именно физиологическая сторона тела. Этот иероглиф участвует в биномах *ти-ли* – «физическая сила», *ти-юй* – «физкультура», «физическое воспитание», *ти-вэнь* – «температура тела». Понятие «телесное наказание» также имеет в своем составе именно *ти*: *ти-фа* (ср. – англ. **corporal** punishment). Однако, как

¹⁴ Трактат Желтого Императора о внутреннем. Ось духа / Пер. с кит. Б.Б.Виноградского. Предисловие переводчика. М., 2007. С. 13.

¹⁵ Кобзев А.И. Логика и диалектика в Китае. Генерализирующее обобщение // Духовная культура Китая. Философия. М., 2006. С. 108.

¹⁶ Ключ – минимальная значимая единица иероглифа.

ни странно, такой параметр, как рост, обозначается через иероглиф *шэнь*: *шэнь-гао* или *шэнь-чан*, что буквально обозначает, соответственно, «телесная высота» и «телесная длина». А вот вес будет обозначаться опять же при помощи иероглифа *ти*: *ти-чжун*.

Вспомним о том, что китайцы традиционно разделяли две категории душ, содержащихся в теле: *хунь* и *по*. Из них *по* ответственна за физиологические процессы и двигательные функции тела, и после смерти возвращается в субстанциально близкую ей землю. *Хунь* же более легкая и после смерти воспаряет в небеса. Можно предположить, что душа *по* соотносится больше с *ти* нежели с *шэнь*. Это действительно так: в современном языке существует бином *ти-по*, обозначающий понятие «организм», т.е. «одушевленное тело». Он также обозначает комплекс «здоровье и дух». Интересно, что то же понятие может обозначаться через иероглиф *шэнь*, однако второй составляющей будет не *по* (она связана исключительно с физиологией и не одухотворяет тело), а *синь* как то, что управляет человеческим *шэнь*: *шэнь-синь* – «тело и дух», «физически и духовно». Иногда встречается употребление иероглифа *хунь* вместе с иероглифом *ти* в одном словосочетании. Это, например, идиома *хунь бу фу ти*, буквально означающая «душа *хунь* не сопровождает тело *ти*», что на русский язык можно адекватно перевести как «душа в пятки ушла», «перепугаться до смерти».

Уже было сказано о том, что *шэнь* отличается от *ти* наличием сознания. Об этом могут свидетельствовать такие выражения, как *шэнь-фэнь* – «общественное положение», (где *фэнь* – «распределять»), и образованное от него *шэнь-фэнь-чжэн* – «удостоверение личности». О присутствии души в *шэнь* может говорить слово *шэнь-гу* – «скончаться», букв. – «происшествие с телом», а также слово *шэнь хоу* – «после смерти», букв. – «после тела». Этот же иероглиф также имеет значение «сам» (ср. *бэнь-шэнь* – «сам», букв. «данное тело», *шэнь цзя* – «сам и семья»), и «себя» (*шэнь-бянь*, *шэнь-пан* – «рядом с собой», букв. – «рядом с телом», а также *суй-шэнь* – «при себе, с собой», букв. – «следом за телом»). Интересным является выражение *шэнь вай чжи у*, переводящееся словом «маловажный», и буквально обозначающее «вещь, находящаяся вне тела». Похожее употребление есть в русской поговорке «своя рубашка ближе к телу». Опять же по-русски схожее по смыслу выражение звучит как «это меня не касается». В подобных слу-

чаях в русском языке не употребляется специально слово «тело», достаточно сказать «я, меня». Однако китайское *шэнь* не ассоциируется с «Я»: «Я» (*во*) и *шэнь* – это немного разные «объекты». Вот пример для иллюстрации: *Во дэ синь-шан жэнь цзуо цзай во шэнь-пан* – «моя милая сидит рядом со мной», букв. – «рядом с моим телом». К «Я» в китайском языковом сознании ближе стоит иероглиф *цзы*, имеющий прямое значение «нос». Нос для китайца, как центр лица, является и своеобразным репрезентатором «Я», о чем свидетельствует и тот факт, что, когда китаец говорит о себе, то при произнесении слова *во* (я) показывает на свой нос. (В русской культуре таким репрезентатом «Я» считается сердце или грудь, как центр человека, и, говоря о себе, мы показываем на грудь.) Этот же иероглиф *цзы* употребляется в качестве понятия «сам, само-» или «авто-»: *цзы-ба* – «выпутаться, выбраться» (*ба* – «вытягивать»), *цзы-ша* – «самоубийство, наложить на себя руки», *цзы-хуа-сян* – «автопортрет». В сочетании со словом *шэнь* этот иероглиф рождает понятие *цзы-шэнь* – «личный», «собственный». О важности лица как части тела для личности китайца говорит то, что само слово «лицо» – *мян* – имеет значение «лично» (ср. *мян тань* – «лично поговорить», *мян цзяо* – «лично передать»), а также «честь», «доброе имя» (ср. ю *мян-цзы* – букв. «иметь лицо» = «пользоваться влиянием, уважением», дю *мян-цзы* – «потерять лицо» = «осрамиться»). Кстати, сочетание слов *ти* и *мян* в одном биноме представляют собой понятие «приличие», «достоинство», а также «красивый», «порядочный».

Рассмотрим теперь некоторые иероглифы с детерминативом *шэнь* (身). Многие иероглифы, содержащие этот ключ в своем составе, имеют отношение к человеку, к одушевленному существу. Один из таких иероглифов – 躬 *гун* – состоит из графем «тело» (*шэнь*) и «лук» (*гун*), и в качестве глагола обозначает «согнуться», «наклониться», а в качестве существительного – «поклон». Ясно, что это действие может сознательно совершать только существо, имеющее представление о вежливости и ритуале, т.е. человек. При этом бездыханное или бессознательное тело (*ти*) не способно на поклон. Это же относится и к животным, которых китайцы обобщенно называют *дун-у*, что буквально означает «двигающийся предмет». Кроме перечисленных, у иероглифа *гун* есть также значение «лично», «сам», «себя», что также объясняет использование

графемы *шэнь* в иероглифе. Следующий иероглиф – 躲 *до* – означает «спрятаться», «укрываться». Этот глагол «предполагает агентивного субъекта, поэтому применим только по отношению к человеку»¹⁷. От этого иероглифа образуются слова *до юй* – «спрятаться от дождя» или *до чэ* – «уклониться от машины». На русский язык это слово переводится возвратным глаголом, что сразу отличает его от другого глагола – 藏 (*цан*), обозначающего в русском языке однокоренной невозвратный глагол «спрятать» (в китайском языке оба глагола являются переходными, поэтому различие их употребления может составить трудность). В иероглифе *цан* отсутствует ключ *шэнь*, что сразу говорит нам о том, что данный глагол может быть применим и к предметам, и к человеку как к объекту вообще. Только этот глагол используется «для выражения значения нахождения как результата каузации»¹⁸. Чтобы образовать «возвратную» форму глагола *цан*, нужно использовать его в биноме *цан-шэнь* – «спрятаться», «приютиться» (досл. «спрятать тело»). Еще один иероглиф, содержащий в себе детерминатив *шэнь* – 躺 *тан* – «лежать». В китайском языке этот глагол, как и глаголы «стоять» *чжань* и «сидеть» *цзо*, закреплен исключительно за человеком. В иероглифах, означающих глаголы «стоять» и «сидеть», прямо присутствует элемент человек. Иероглиф *тан* с детерминативом *тело* в крайнем случае можно употребить по отношению к «очеловеченным» домашним животным – кошкам и собакам. Канонически *тан* предполагает позу существа, лежащего на спине лицом вверх, что свойственно только человеку. Для других классов объектов разговорной речи остаются только экзистенциальные глаголы «иметься» *ю* и «находиться» *цзай*, а также акциональные глаголы с показателем состояния *чжэ*, фиксирующих положение объекта как результат действия человека: например, *шу фан цзай чжо шан* (книга **положена** на стол)¹⁹.

Интересным аспектом является соответствие человеческих эмоций и качеств определенным органам тела в китайском языке. Например, большинство эмоций (радость, печаль, зависть, страх) локализируются в сердце *синь*: *синь-ли гао-син* – «радоваться»

¹⁷ Тань Аошун. Человек и пространство // Китайская картина мира. М., 2004. С. 17.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 18.

ся» (букв. «в сердце радость»), *синь-ли нань-го* – «переживать» и т.д. В приведенном выше примере *во дэ синь-шан жэнь цзую цзай во инь-пан* фраза *синь-шан жэнь* переводится как «милая», «возлюбленная», а дословно обозначает «человек, [что у меня] на сердце». Местонахождение чувств в *синь* не сильно отличается от «сердечной» локализации эмоций в русском языке: «Но любовь все живет в моем сердце больном...» (В.Шумский), «Я вспомнил время золотое – И сердцу стало так тепло...» (Ф.Тютчев). Однако если вспомнить о том, что иероглифом *синь* обозначалась центральная и управляющая инстанция тела-личности и что сердце понималось китайцами как мыслящий орган (поэтому понятие *синь* в древних текстах обычно переводят на русский язык как «сердце-сознание»), сразу выходит на поверхность еще один аспект локализуемых в *синь* процессов. Китайские слова *синь-си* и *сяо-синь* обозначают понятие «осторожный», «осторожничать», «внимательно», и буквально переводятся как «маленькое сердце». Эти чисто человеческие качества тоже содержатся в сердце-сознании *синь*. В китайском языке «все иероглифы, обозначающие эмоции, чувства, ощущения и нравственные свойства, в том числе и умственные состояния, и умственную деятельность, содержат детерминатив «сердце» в разных написаниях»²⁰ (心, 忄. – М.Р.). Этот детерминатив имеют написания глаголов *сы* (思, – «размышлять») и *сян* (想 – «думать»), и сочетание этих иероглифов дает слово *сы-сян* – «идея», «мысль»²¹. Китайское выражение *синь-ли сян* – букв. «в сердце подумал» можно перевести как «подумал про себя». В русском языке чаще можно видеть выражение «в его голове пронеслась мысль...», что сразу указывает на место локализации мыслительной активности в русской культуре – это голова, а с сердцем связана лишь эмоциональная составляющая («сердце в пятки ушло» – страх, «легко на сердце» – радость и т.д.). Что касается западной традиции, то, скажем, у Платона можно найти упоминание о сердце как о контрролирующем органе: «Сердцу же <...> они (боги. – М.Р.) отвели помещение стража; всякий раз, когда дух закипит гневом, <...> незамедлительно по всем тесным протокам, идущим от сердца к

²⁰ Тань Аошун. Локализация органов чувств в наивной картине мира китайского языка // Китайская картина мира. М., 2004. С. 120.

²¹ Там же.

каждому органу ощущения, должны устремиться увещевания и угрозы, дабы все они оказали безусловную покорность и уступили руководство наилучшему из начал»²².

Китайская картина мира сближает сердце *синь* с животом, поэтому слово *ду-цзы* – «живот» в китайском языке связано не только с физиологией и анатомией человека. «Живот указывает на место расположения пяти внутренних органов, порождающих и накапливающих духовные субстанции, через которые, по сути, и происходит контакт индивида с миром»²³. «‘Живот’ может служить обозначением человека: выражение *ду-цзы э* “живот проголодался” значит ‘голодный’ (ср. *ду-цзы чи-хуай* – “живот съел не то, что нужно” = «расстройство желудка»). Эта часть человеческого тела охватывает все пространство ниже сердца и легких и также служит местонахождением мыслительного процесса: *ду-цзы-ли сянь* – “подумать в животе”... В подобных контекстах слово «живот» переводится на русский язык как ‘душа’»²⁴: *та ду-цзы-ли мин-бай* – «он в душе понимает», букв. – «в животе». Понятие души также может быть выражено через бином *синь-чан* – букв. «сердце-кишки». Эти два органа занимают большую часть живота, и, видимо, поэтому символизируют вместилище души. Интересно, что кишки тоже участвуют в эмоциональном процессе, это заметно в слове *чан-дуань* – (книжн.) «сердце разрывается от горя», букв. – «кишки оборвались».

Некоторые чувства или ощущения языковая картина мира китаец прочно ассоциирует с другими органами. Названия внутренних органов используются для обозначения человеческих качеств. Например, желчный пузырь *дань* обозначает смелость: *дань да* – «смелый» (букв. «желчный пузырь большой») и наоборот *дань сяо* – «трусливый» (букв. «желчный пузырь маленький»). Наличие или отсутствие мужества обозначаются также выражениями *ю (мэй ю) дань лян* (букв. ‘наличие или отсутствие емкости у желчного пузыря’)²⁵. «Панический страх» передается выражением *дань-хань* (букв. «желчный пузырь похолодел»), что похоже на выражение «все похолодело внутри» в русском языке, однако в русском языко-

²² Платон. Тимей // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 477.

²³ Дао Дэ Цзин. Канон о Пути и Потенции. Перевод с древнекит. и комментарии Б.Б.Виноградского, Чжан З.

²⁴ Тань Аошун. Локализация органов чувств в наивной картине мира китайского языка // Китайская картина мира. С. 120.

²⁵ Там же. С. 121.

вом сознании нет четкого соотнесения страха и желчного пузыря, и существует даже устойчивое выражение «мороз по коже», что выводит страх за пределы ощущений только в животе.

Еще один из внутренних органов – печень *гань* в паре с сердцем становится вместилищем совести: *синь-гань* – «совесть», и также является «хранителем» определенных качеств и эмоций: *гань-хо* – «раздражительность», «вспыльчивость» («печень в огне»), что сближает печень с сердцем: *синь-хо* – «ярость», «гнев», «раздражаться» («сердце в огне»). Выражение *гань-чан цунь-дуань* переводится на русский литературный язык как «сердце обливается кровью», «душа разрывается», где *гань-чан* – это печень и кишки, *цунь-дуань* – оборваться. А в сочетании печени с желчным пузырем содержится такое важное качество как отвага, храбрость: по-китайски – *гань-дань*. Соотнесение печени и храбрости встречается еще в трактате «Нэй Цзин»: «При заболеваниях печени у больного возникают страхи и тревоги»²⁶. Интересно, что соотнесение некоторых человеческих качеств с печенью встречается и у Платона. «Душа самодвижется и состоит из трех частей: разумная часть ее (*logiston*) имеет седалище в голове, страстная часть (*thymoeides*) – в сердце, а вождельительная часть – (*erithymeticon*) – при пупе и печени»²⁷. «...Часть смертной души, которая несет в себе вожделение к еде, питью и ко всему прочему, в чем она нуждается по самой природе тела, они (боги – *M.P.*) водворили между грудобрюшной преградой и областью пупа, превратив всю эту область в подобие кормушки для питания тела»²⁸. Интересно, что само слово «печень» (*ζων*) по-гречески означает не только существительное *печень*, но и глагол *жить* и прилагательное *живой*. Вероятно поэтому ту часть души, которая отвечает за жизненные потребности тела, Платон «поселил» в область печени. В английском языке *liver* также является однокоренным словом с *live, alive* – жить, живой. Однако по Платону у печени есть еще одна важная функция: «Покуда тело живет, печень дает весьма внятные знаменья, с уходом же жизни она становится слепой, и тогда ее ведения слишком туманны, чтобы заключать в себе ясный смысл»²⁹.

²⁶ Трактат Желтого Императора о внутреннем. Су-Вэнь. 1:4.

²⁷ Диоген Лаэртский о Платоне. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 169.

²⁸ Платон. Тимей. С. 477.

²⁹ Платон. Тимей. С. 478.

Связь души человека с его телом в представлении китайцев довольно сильна, что выражается в локализации различных душевных состояний в тех или иных органах тела. Что касается традиционных представлений китайцев о посмертной судьбе души, то хоть душа (имеется в виду *но*) и не остается в теле человека после его смерти, однако посредством этого тела может удовлетворять свои естественные потребности в еде, питье, всякого рода развлечениях. Эти потребности непременно должны удовлетворяться, иначе душа становится злой, мстительной, насылая на людей болезни и несчастья. Отсюда вытекала необходимость сохранять мертвое тело, по возможности не давать ему разлагаться и ограждать от каких-либо внешних повреждений, дабы душа могла беспрепятственно им пользоваться для своего счастливого загробного существования. Именно поэтому китайцы всегда так ревностно охраняли целостность своей плоти еще при жизни: для преступника не могло быть более тяжкого наказания, чем отсечение членов. Право быть задушенным, а не обезглавленным, получали только самые сановные преступники, и только как знак великой монаршей милости. Даже выпавшие зубы, остриженные ногти и волосы клали в гроб вместе с телом усопшего³⁰. Из этого же представления родилось множество других традиций и обрядов. Например, обряд кормления усопшего, совершаемый каждый день после смерти человека, пока тело находится в доме³¹. Это и особенность погребальной одежды: на ней вышивались иероглифы долголетия и другие благопожелательные символы, а также отсутствовали пуговицы, чтобы они не мешали покойнику в могиле³². Очень часто, чтобы душа была довольна своей загробной жизнью, в гроб клали трубку усопшего, книгу, которую он любил читать и т.д.³³. Затем, чтобы душе не было скучно, ее увеселяли музыкой³⁴. В старые времена богачи нанимали театральные труппы

³⁰ Георгиевский С. Приготовление тела к похоронам. Сохранение тела усопшего // Все о Китае. Т. 1. М., 2001. С. 444.

³¹ Там же. С. 447.

³² Малявин В. Традиционная обрядность. Погребальные обряды // Китайская цивилизация. М., 2000. С. 567.

³³ Георгиевский С. Приготовление тела к похоронам. Сохранение тела усопшего. С. 444.

³⁴ Там же.

или актеров на ходулях для участия в похоронных процессиях³⁵. На могильных курганах иногда сажали деревья, которые служили способом доставить усопшим тень, прохладу и место для прогулки³⁶. После похорон родственники умершего устраивали большой костер, в который кидали все, что могло ему пригодиться в загробной жизни: специальные бумажные деньги (естественно, чем их больше, тем лучше будет жить душа усопшего), бумажные модели домов, машин, бумажный алтарь и т.д.³⁷. Этот обряд существует и в наши дни. Кроме перечисленных выше потребностей души в земных благах, у нее сохраняется и потребность в супруге. Это представление дало начало обычаю погребать заживо жену вместе с ее умершим мужем. Жены простолюдинов нередко соглашались добровольно кончить свою жизнь и быть погребенными со своими усопшими мужьями. Умерших вдов также часто хоронят вместе с их супругами³⁸. Представление о том, что жизнь без супруга неполноценна, привело к появлению практики *мин-хунь*, т.е. «посмертный брак». Если умирает мальчик, и его хоронят, родители не могут оставаться спокойными за его загробную судьбу, поскольку, когда он вырастет (если не телом, то душой), не будет иметь жены. Чтобы не заставлять сына страдать, родители подыскивают умершую девочку примерно того же возраста и устраивают брачный обряд: куклу, изображающую усопшего мальчика, несут в дом отца умершей девочки, откуда эта кукла возвращается домой с куклой, изображающей невесту, и ее храмовой табличкой. В доме жениха устраивают тот же обряд, что и при настоящих браках, затем табличку невесты помещают в храме предков жениха³⁹. В 2007 г. в Китае произошел инцидент, связанный этим древним традиционным поверьем китайцев. Несколько мужчин пытались заработать деньги тем, что убивали молодых женщин и продавали их тела семьям, в которых недавно умер молодой сын. Эти семьи готовы были заплатить огромные деньги, чтобы обеспечить благоденствие умершего родственника. Такой случай, увы, не единс-

³⁵ *Малявин В.* Указ соч. С. 570.

³⁶ *Георгиевский С.* Обустройство могилы // Все о Китае. Т. 1. М., 2001. С. 454.

³⁷ *Малявин В.* Указ. соч. С. 571.

³⁸ *Георгиевский С.* Положение жены после смерти мужа. Посмертные браки // Все о Китае. Т. 1. М., 2001. С. 464.

³⁹ Там же. С. 464.

твенный в современном Китае: желание получить деньги с семьи умершего заставляет некоторых «брачных агентов» осквернять могилы недавно похороненных девушек. Родители умершей дочери часто рассматривают деньги, полученные за продажу ее тела, как компенсацию за неполученный при ее жизни выкуп за нее как невесту, а заодно посмертно повышают статус своего ребенка в патриархальном обществе⁴⁰.

Смерть же в наивном представлении китайцев ассоциируется с глубоким сном. Иероглиф *цинь*, употребляющийся для выражения понятий «покоиться», «почивать», «спальня», означает также 1) место упокоения усопшего, 2) мавзолей, находящийся при могиле, 3) комнату, в которой помещаются изображения предков или таблички с их именами. Если место, где находится покойник или дух его, называется спальней, то понятно, что и самая смерть есть не что иное, как сон⁴¹. Тело умершего могло оставаться в доме очень долгое время. Покойника сохраняли иногда до нескольких лет в комнатах или особых пристройках к дому. Этот обычай нашел свое отражение и в китайской письменности: иероглиф *у* – комната (屋) состоит из знаков *ши* – труп (尸) и *чжи* – приходит (至)⁴².

Итак, китайское понимание человека как единства души и тела, а также как элемента космоса, совершенно отлично от разделения человеческого существа на тело и душу (иногда и на дух), существующего в западной философии. Китайское «строение» организма, включая его душевные составляющие, представляется гораздо более сложным, и все его части (душевные и телесные) переплетены между собой гораздо сильнее, чем это можно представить. Это сложное переплетение отражено не только в определенных традициях, связанных с телом и душой умерших, оно также хорошо видно в языке, где различные душевные и моральные свойства и качества выражаются словами, обозначающими те или иные внутренние органы человеческого тела. Представление о единстве духовного и телесного выражено и в самом языке графемой 身, обозначающей понятие целостного организма, наделенного душой и телом. В то

⁴⁰ *Макартни Джейн*. В Китае убивают невест, чтобы обеспечить умерших холостяков женами в загробной жизни // *The Times*. 26.01.2007.

⁴¹ *Георгиевский С.* Вера в продолжение существования души человека после его смерти // *Все о Китае*. Т. 1. М., 2001. С. 440.

⁴² *Георгиевский С.* Обряд навешивания усопшего // *Все о Китае*. Т. 1. М., 2001. С. 451.

же время существование другого иероглифа 体 для обозначения исключительно физиологической составляющей тела человека говорит о том, что китайцы изначально разделяли понятия *одухотворенного тела* и «декартовского» *тела-машины*. Возможно, именно поэтому в китайской философии не возникало вопросов о природе сознания и несводимости его к мозгу, какие появились в западной философии XX в., не существовало проблемы тела-сознания (mind-body). Ведь тело в чисто физиологическом смысле (*ти*) не может обладать сознанием, им наделено только *шэнь*, и выделять в этом целостном объекте физиологическую сторону и некое не сводимое к ней сознание было бы для китайца абсурдом. На примерах глаголов «прятаться», «лежать» и «кланяться», обозначающих действие как результат волеизъявления, было показано, что все эти иероглифы содержат в себе именно графему 身, показывающую *осознанность* действия, производимого существом. Именно поэтому все три указанных глагола не употребляются по отношению к животным. Кроме этого в китайской традиции существует довольно большое количество слов для обозначения различных аспектов самого феномена души. Их четкое разграничение по функциям выражается и в том, что одни из этих слов можно использовать только в сочетании с понятием 身, другие – исключительно с 体.

ТЕЛЕСНЫЕ ПРАКТИКИ: КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

И. Герасимова

Трансформации телесности в музыкальных практиках*

Музыка – вид искусства, который напрямую связан с сущностными основами бытия человека в его природном, социокультурном и индивидуально-личностном аспектах. Звуковые потоки музыки фильтруются когнитивной системой: есть музыка слышимая и явно различаемая, есть неслышимая, но вызывающая неосознанные волнения и переживания, и есть музыка вне воспринимаемого человеком диапазона электромагнитных волн. Таково сознание обычного человека – его конечный индивидуализированный мир восприятий оказывается всего лишь каплей в безбрежном и беспредельном пространстве звуковой вселенной. Тем не менее люди издревле верили в то, что капля потенциально способна отражать в себе весь универсум мироздания. Почему же именно музыка может связывать человека со всем миром? Вспомним основные составляющие музыкального искусства. Это прежде всего ритм, метр, гармония (дисгармония), консонанс (диссонанс), мелодия, интонация. И ритм, и гармония, и интонация являются способами выражения смысла, способами речи как вопрошания и познания, обращенности к другому и иному, как творчества новой игры смыслов. Музыкальная речь первична и более глубинна, чем словесная. Путь к сознательному мышлению в филогенезе (и онтогенезе) прошел многие этапы, начиная с пер-

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, научно-исследовательский проект «Проблема свободы в эпистемологических исследованиях творчества», грант № 08-03-00098а.

вых попыток распознавания и понимания волн ощущений, их различения и их использования как источника информации и средства самовыражения. И ныне любой творческий процесс, приводя к сознательно оформленному решению, начинается с этапа волнения – *телесного ощущения проблемной ситуации*. Замысел зарождается в первичном бульоне внутренних ритмов. Метафорически скажем, что внутренняя, спонтанная музыкальная речь порождает и переводит смыслообразы на уровень дисциплинированной речи словесной. По существу, поверхностный слой сознания отражает и доводит до кристаллизации формы (грамматической, логической) волну вибраций глубинного уровня психики (бессознательного). Голос интуиции музыкален, но чтобы его услышать, требуется утонченность восприятия, сопоставимая с развитием музыкальной способности. Несомненно, занятия музыкой, развитие музыкального восприятия и понимания могут способствовать продвижению человека по ступеням самосовершенствования, развитию его разума и расширению сознания. Важно то, что утончение восприятия сопровождается преобразованием телесности человека, трансформацией нервной системы, мозга, и более того, раскрытием внутренних резервов скрытых тонкоматериальных уровней телесности. В данной работе предпринята попытка раскрыть телесные основы музыкального бытия человека во множестве его аспектов – в контекстах искусства, науки и духовных практик.

В теоретической и экспериментальной психологии, как отмечает академик В.П.Зинченко, «слишком медленно преодолевается разрыв между рассудком и чувственностью, сознанием и поведением, познанием и действием, между когнитивными и исполнительными актами»¹. А для музыкальной практики нераздельность психического и физиологического, ментального и телесного, чувства и действия изначально состоялась как непреложное условие практики. Тело для музыканта – инструмент, который как артефакт создается и совершенствуется в упорном труде и в онтогенезе, и в филогенезе. Тело оказывается фокусом и природных, и культурных достижений. Относительно телесных действий музыкантов становятся понятными все определения философов, психологов и биоме-

¹ Зинченко В.П. Гетерогенез творческого акта: слово, образ и действие в «котле Cogito» // Когнитивный подход. М., 2008. С. 393.

хаников о нераздельности когнитивных и исполнительных актов. Высшее мастерство музыканта реализует возможность свободного и спонтанного действия, когда творческая воля, мысль, чувство и телесное действие сливаются в едином согласованном потоке, исчезает локальность, осознаваемая как рефлексия или волевое решение. Как пишет В.П.Зинченко, «хорошо известно, что точность свободного действия и обеспечивающих его структур превосходит и точность инстинкта, и точность мышления»². Разумеется, по отдельности разные аспекты ментального и телесного выделяются и активизируются в процессе тренировок и работы над материалом. Относительно музыкальной практики верно учение Н.А.Бернштейна о живом движении, воплощающем в себе свойства чувства и ума, и несущем печать созидательно-творческой неповторимости³. Музыкальная практика является камнем преткновения для философских и научных идей и моделей, которые проверяются решением проблем профессиональных телесных и психических травм. На мой взгляд, обращение к музыкальной практике позволяет апробировать выводы и уточнить проблематизацию собственно эпистемологических исследований проблемы телесности.

В исследовании проблемы телесности стоит выделить уровни ее анализа.

Начнем с биологического уровня телесности. В музыковедении и смежных дисциплинах получено немало интересных результатов исследования физиологических основ звукоизвлечения и факторов воздействия музыки на человека, животных и растения. Остановимся подробнее на основных выводах. Техника пения и техника извлечения звуков из музыкальных инструментов составляет *физическое* поведение, которое специфично для каждой культурной целостности. Набор телесных движений, способы сгибания рук, кистей, пальцев, динамика поз, движения губ, ритм и способы дыхания, управление голосовыми связками и диафрагмой, – все это и многое другое составляет характеристики культурных традиций, отличающих один народ от другого. Индивидуальная и коллективная динамика тел в сочетании со звуком формируют особое *ритмозвуковое пространство*, которое можно назвать проявлением *индивидуализированной*

² Зинченко В.П. Гетерогенез творческого акта: слово, образ и действие в «котле Cogito». С. 394.

³ Бернштейн Н.А. Физиология движения и активности. М., 1990.

телесности культурной целостности. Каждый народ в своем творчестве создает и поддерживает традициями специфические материально-вещественно-организованные и ментально-и-эмоционально-энергично-выстраиваемые пространства – реалии духовной жизни культурной целостности. Приведу пример, взятый из работы специалиста по этномузыкальному Алана Мерриам «Антропология музыки: физическое и вербальное поведение»⁴. У народности *Баши* (*Bashi*) пользуются популярностью концерты исполнителей на прорезанной продольной флейте *mulizi*, на ней первоначально играли пастухи. Разработана специальная техника, регламентирующая положения пальцев и губ, выдувания воздуха. Интересно, что «хорошие и плохие исполнители на *mulizi* различаются способностью одновременно с флейтовым тоном производить тон гортанью. Такой тон, хотя и родственен гудению, является значительно более сильным и грубым, чем звук обычного гудения. Не все музыканты способны производить такой тон, ну и тем, кто не способен, присваивается второстепенный статус. Очевидно, что воспроизведение двух мелодических линий, каждая из которых имеет узнаваемую и изменяющуюся высоту, – дело не простое, поскольку для извлечения флейтового тона губы должны оставаться относительно расслабленными, в то же время гортань и диафрагма должны быть напряжены, чтобы воспроизводить сильный “гортанный тон”. У исполнителей на *mulizi* среди *Баши* это реальный критерий мастерства музыканта, а также и расположения публики; одновременно, – это трудный способ исполнения при любых стандартах»⁵.

Этнографы отмечают специфичность физического поведения в отношении управления голосом и инструментами. Специфичность физического поведения, выражая себя в особой телесной динамике, напрямую определяется эмоциональными моделями культурной целостности, которые поддерживаются традицией. Эти модели не являются жестко закрепленными, а динамически меняются в зависимости от флуктуаций общей культурной ситуации. Исследователь Ломакс, описывая вокальные стили, приходит к выводу о том, что «фонационные тактики [phonotactics] народных

⁴ Мерриам А. Антропология музыки: физическое и вербальное поведение // Homo Musicus: Альманах музыкальной психологии. М., 2001.

⁵ Там же. С. 55–56.

певцов переделывают новую песню, чтобы приспособить ее к старым потребностям, или пересматривают старую песню так, чтобы приспособить к вновь возникающей эмоциональной модели»⁶.

Вполне закономерно, что на формирование стиля могут повлиять природные факторы. Особенности местности, климата, растительности могут задавать своеобразие вокального стиля, и, соответственно, «лепить» оригинальные телесные формы и их проявления. Знаменитый тирольский способ пения – *йодль*, обнаруживает себя у многих горных народов. «Йодль – способ пения, при котором быстро чередуются высокий фальцет и низкие грудные ноты. Специфическое звучание возникает при помощи артикулирования открытых и закрытых гласных на низких и высоких нотах широких интервалов. Также используется в качестве средства связи жителями гористых областей в разных районах мира (у альпийских народностей Швейцарии, австрийского Тироля, горных областей Китая, Америки, у пигмеев Африки, туземных народов Австралии)»⁷.

Из вышеприведенного отрывка напрашивается простой вывод: в природе телесности человека потенциально заложено *свойство пластичности*, которое проявляется в необычайной податливости тела желаниям и замыслам человека. Африканские флейтисты добиваются, казалось бы, невозможного – им удается петь, задействуя голосовые связки и диафрагму, и выдувать звуки из духового инструмента, задействуя губы и тот же дыхательный аппарат. Занимаясь профессионально музыкальным исполнительством, музыкант буквально «лепит» свою телесную форму и в этом процессе ведущую роль играют процессы *напряжения/расслабления, координации и синхронизации*.

Исследователи музыкальных практик приходят к выводу о принципиальном единстве психического и физического аспектов организма как целого. Определенные корреляции между психическими и физическими состояниями считаются установленными фактами. В этом вопросе интересно сопоставить два противоположных состояния – напряженность в негативном аспекте и напряженность в позитивном аспекте.

Напряжение мышц возникает по причинам разного характера и характеризует собой качественно различные состояния. В биофизическом аспекте напряжение-окаменелость мышц свиде-

⁶ Мерриам А. Антропология музыки. С. 60.

⁷ Там же. С. 79.

тельствует о неразвитости телесной природы, что отчасти преодолимо в результате тренировок и длительной практики. Кисть руки, рука в целом, корпус, диафрагма развиваются в процессе освоения голоса или инструмента. Прошедшие отбор многочисленные методики формирования телесного аппарата формируют телесные конфигурации с предусмотренным сочетанием напряженности/расслабленности и координации определенных групп мышц. Например, игра на фортепиано требует развития пальцев рук, кисти, руки, предплечья и отчасти корпуса. Извлечение звука на рояле достигается ударом клавишей пальцами рук. Биомеханическое развитие мышц идет параллельно с психофизическим повышением чувствительности, например, у пианистов повышается чувствительность окончаний пальцев и кисти в целом. Мастерство исполнения проявляется в достижении единства сознания-тела-инструмента. Освоение вокала и игры на духовых инструментах требуют развитости не только отдельных групп мышц, но и всего тела. Дело в том, что в строении большинства музыкальных инструментов генераторы, производящие колебания, и резонаторы, усиливающие звук, встроены в сам инструмент, тогда как у певца и генератором, и резонатором является само тело, у музыканта-духовика за функцию резонатора отвечает инструмент, а его собственное тело работает как генератор.

Попытаемся пролить свет на многие когнитивные тонкости на примере обучения игре на трубе, взяв за основу методику, разработанную Мальте Бурбой. Мальте Бурба – известный музыкант, опытный педагог и вдумчивый исследователь, пропагандирующий рациональные и более эффективные методики обучения⁸. У многих педагогов и исполнителей все еще широко распространено мнение, что тело само находит простой и естественный путь решения задач, которые задают желания и воля человека. Разумеется, телесные трансформации происходят при этом на уровне подсознания. Однако такой односторонний монолог зачастую приводит к профессиональным заболеваниям по причине уко-

⁸ Уже первая публикация М.Бурбы «Как научить Ваше тело дышать» получила международное признание. В уже упомянутом альманахе по музыкальной психологии опубликованы материалы из его монографического исследования «Мастер-класс для медных инструментов. Метод для исполнителей на духовых. Логический путь достижения беспредельного контроля, выдержки и диапазона», впервые вышедшего в свет в 1997 г. на немецком языке. См.: *Бурба М.* Новая школа игры на трубе // *Homo Musicus: Альманах музыкальной психологии.* М., 2001.

рения вредных, неосознаваемых привычек. В комментариях к работе М.Бурбы переводчик Л.Гурьев поясняет: «Избыточное давление воздуха, образующегося при игре без пауз, особенно в верхнем регистре, болезненно сказывается на самочувствии (повышении черепно-мозгового давления и т.п.). После продолжительной паузы, исполненной на одном дыхании или излишне форсированным звуком, могут возникать головокружение или боли в затылочной части головы. Это является результатом того, что музыкант не умеет расслабляться во время исполнения»⁹. Не многие даже хорошие музыканты могут описать все механизмы, действующие в процессе исполнения. Для Бурбы работа с телом организуется не как монолог, а скорее как *рефлексивный диалог сознания с телесным разумом*, в процессе которого развивается *самовосприятие, самопонимание, самоосознание и самоконтроль*. Сознание становится подлинным управителем только тогда, когда в деталях изучило возможности и риски решения телесных задач. В начальном этапе обучения Мальте Бурба предлагает освоить специальные упражнения для дыхания и мышц без инструмента, которые позволяют развить способность самовосприятия и достичь понимания механизмов звукообразования. Акцент делается на осознании роли главной дыхательной мышцы – диафрагмы, отделяющей грудь от брюшной полости. Первое правило Бурбы гласит: «*Следует сжимать только те мышцы, которые нам фактически требуются*», и первое упражнение связано с развитием диафрагмального дыхания. Напряжение рабочих мышц при расслабленности окружающих нерабочих групп мышц создает эффект концентрации энергии на данном участке. Подмечено, что дыхание только посредством диафрагмы при определенной степени расслабления брюшной полости и грудной клетки, коррелирует с повышением психической активности и выносливости. Данный тип дыхания культивируется не только музыкантами-духовиками, но и вокалистами (т.н. *абдоминальное дыхание*). Он издревле осознан в школах йоги и в восточных единоборствах. Очевидно, что без правильной и упорной практики этот тип дыхания освоить трудно.

Можно ли резко изменить двигательный стереотип? Бурба считает, что не стоит сразу разрушать старый дом, пока новый не готов к заселению. Вполне возможны обходные пути формирования нового образца при временной консервации старого. *Старое не переделыва-*

⁹ Бурба М. Новая школа игры на трубе. С. 213.

ется, оно заменяется на новое. Музыкантами выработан интересный критерий освоения нового: «“Новое” можно считать окончательно усвоенным только тогда, когда оно эффективно сработало в стрессовой ситуации. Иными словами, если выученное “работает” при исполнении на публике»¹⁰. К моменту перехода на новый двигательный образец должна быть развита соответствующая ступень синергии чувствительности, чувствующего мышления, памяти и координации движений. Роль рациональной установки в процессе синергичной работы с телом сводится к эффективному побуждению телесного разума (подсознания) на уровне целей, в свою очередь тело само находит наиболее простые и естественные решения задачи. Последующая коррекция со стороны разума станет целесообразной лишь при условии повышения чувствительности восприятия, ибо, чтобы услышать, нужно уметь слушать. Данные представления вполне согласуются с позицией И.П.Меркулова, определявшего сознание как эмерджентное свойство когнитивной системы человека и усматривавшего центральную функцию сознания в осуществлении управления информационными процессами в организме на уровне целей, задач, сценариев¹¹.

Если практики давно осознали вред установки на тотальный рациональный контроль моторной активности, а также установки на тотальный рациональный конструктивизм – моторное выполнение любой задуманной техники, то для теоретиков проблема объяснения этого положения остается открытой. Для специалистов-медиков камнем преткновения является проблема *профессионального спазма* или *перенапряжения*. Дело в том, что профессиональные музыканты в повышении своего мастерства непременно преодолевают барьеры невозможного, телесные структуры и нервная система в особенности, вынуждены работать на пределах функциональных возможностей. Синдром перенапряжения сопровождается болью, оцепенением, припухлостью, покалыванием, одеревенением, слабостью, неповоротливостью, нарушением двигательного контроля. Подобные проблемы встречаются не только у музыкантов, начиная с 1800-х гг. в медицинской литературе появляется термин *писчий спазм*.

В чем же дело и как это лечить? До сих пор удовлетворительного объяснения не найдено. В интересной работе профессионального невролога Френка Р.Вилсона критика прежних невро-

¹⁰ Бурба М. Новая школа игры на трубе. С. 214.

¹¹ См., например, Меркулов И.П. Эпистемология. СПб. Т. 1, 2003. Т. 2. 2006.

логических стратегий мышления дополняется новым видением проблемы, которое основывается на методологии теоретико-информационного и синергетического подходов. Традиционная идея о том, что тело исполняет команды мозга, на проверку оказывается биологически неправдоподобной, поскольку наталкивается на проблему невозможности осуществления реальной сложнейшей координации в реальном времени. Выдвигаются идеи единства тела и среды, структурной иерархичности телесности с определенными степенями свободы отдельных звеньев, наличия «координированных структур», когда группы мышц работают вместе, чтобы специфическим образом воздействовать на определенную среду, при этом «контроль распределен по некоторому множеству взаимосвязанных структур (головной мозг и спинной мозг, нервы и мышцы), а моторные умения возникают скорее изнутри этих взаимосвязей, нежели существуют запрограммированными сверху вниз»¹². Добавлю, что в психологическом аспекте ведущая роль в общем управлении переходит к обученному, умному чувству. Чувствознание проявляет себя как способность мгновенного первичного распознавания и реагирования¹³.

В теоретико-информационной парадигме тело осмысляется как информационный процессор, действенной становится гипотеза единства физического и психического состояний. Уже само движение информативно в прямом физическом смысле. В таком случае, «профессиональный спазм (или, в нашем случае, “переигрывание”) – комментирует переводчик статьи Вилсона М. Старчеус, – является следствием не заболевания нервной системы, а своего рода “отказа” работать в чрезвычайных условиях узко сконцентрированного напряжения»¹⁴.

Проблема корреляции телесных и психических состояний на сей день – наисложнейшая. Стоит различать напряжение *психоэмоциональное*, напряжение *ментальное* и *физиологически-телесное*, возникающее в телесных структурах при активации психической деятельности. Физиологический аккомпанемент психической активности может проявляться с задействованием мускульной энергии,

¹² Вилсон Ф.Р. Обучение рук, лечение рук // Homo Musicus'95: Альманах музыкальной психологии. М., 1995. С. 109.

¹³ См., например, Герасимова И.А. Творческое сознание как дисциплинированная спонтанность // Философия науки. Вып. 12: Феномен сознания. М., 2006.

¹⁴ Вилсон Ф.Р. Обучение рук, лечение рук. С. 113.

всецело на уровне нервной энергии. Также выдвигается гипотеза о существовании информационно-энергетических уровней телесной активности (полевого телесности). В этом плане показательна проблема тревожности при исполнении музыки. В исполнительской тревоге специалисты различают *соматические* реакции (возрастание мышечного напряжения, сердцебиение, дрожание, похолодание конечностей), *поведенческие* реакции (пробелы памяти в игре перед аудиторией, изменения в исполнительской технике, избегание нежелательных ситуаций, вспыльчивость и пр.), *когнитивные* реакции (ощущение и переживание тревожности, самоотчеты тревожности). Интересно, что «когда психологи начали сопоставлять когнитивные, соматические и поведенческие измерения в одном исследовании, то нашли, что различные измерения лишь минимально согласованы друг с другом»¹⁵. Делается вывод о существовании различных видов тревоги и множественности индивидуальных проявлений тревожности. Интересно, что физиологическая тревожность, проявленная в соматических реакциях, по времени может не совпадать с когнитивной тревожностью, или самоотчетами тревожности, опережая или запаздывая по отношению к последней. Лечение выделенных видов тревожности предусматривает широкий спектр средств. *Соматическая терапия* медикаментозного характера – бета-блокаторы (препараты, снижающие чувствительность нервных окончаний), немедикаментозного характера – гипноз, медитации, дыхательные упражнения, аутотренинг. Когнитивная терапия – психоанализ, рациональная терапия (работа по изменению стереотипов языка), обучение останавливать нежелательные потоки мыслей. Отдельным вопросом стоит музыкальный анализ – обучение исполнителей анализировать музыку, которую играют, однако обнаружено, что анализ скорее влияет на исправление количества ошибок, чем на снятие симптомов тревожности. Поведенческая терапия предусматривает широкий набор средств, среди них *когнитивная десентизация*, которая основана на положении: неэффективные формы поведения заучиваются в стрессовых ситуациях, их можно перебить через усиление несовместимой реакции. Данный прием основан на действии принципа противоположностей: усиливая положительный полюс энергии, ослабляют от-

¹⁵ Лирер П. Причины и лечение исполнительской тревоги // Homo Musicus: Альманах музыкальной психологии. М., 2001.

рицательный. Другими словами, клин клином вышибается. В данном случае, тревоге-напряжению противостоит релаксация. На первой ступени человека обучают расслаблению, а затем конструированию воображаемых ситуаций по степени сгущения – от легких до стрессовых. В результате достигается изменение самосознания, отношения человека к волнующим событиям его жизни.

На роли телесно-мускульного, эмоционального и ментального расслабления стоит остановиться подробнее.

Проблема расслабления – это не только проблема практики творчества, познания и вообще жизнедеятельности, данная проблема имеет глубоко философские корни, поскольку она связана с фундаментальными основами жизни, одна из которых – принцип противоположностей. Телесно-воспринимаемый и эмоционально-ментально переживаемый мир человека принципиально двойствен, любая вещь, любое событие, любая конфигурация энергий принципиально амбивалентны. Телесная динамика, динамика психоэмоциональной и ментальной жизни протекают в сочетании напряжения и расслабления, концентрации и рассеивания (распредоточения) энергии и информации, ритмов подъема (вдохновения, озарения, обновления, изобретения) и спада (отдыха, размышления, ассимиляции). Эмоциональные энергии принципиально биполярны – полюсу радости на одной оси противостоит полюс горя, во взаимодействиях – полосу удач сменяет полоса неудач, друг может стать врагом, и враг оказать лучшую услугу, в интеллектуальной жизни – выбор осуществляется при постоянных «за» и «против». В психодуховной жизни эмоциональное и интеллектуальное напряжение оказываются несоизмеримо мощнее телесно-мускульного, затрагивая глубинные, корневые уровни телесной организации человека. Творчество немислимо без преодоления невозможного, прорыва за предел освоенного, что как состояние отличается полнотой реализации потенций психики, синергией всевозможных уровней актуализации сложной структуры телесности. В условиях динамического напряжения особую роль играет сознательное формирование внутреннего центра непоколебимости – скрытого фокуса внешней активности. В практиках самосовершенствования этот центр именовали центром золотой середины.

Золотая середина мыслилась не *статически*, а именно как равенство, всеобщее упрощение, бездумие, безволие и безразличие. Центр-золотая середина в *творчески-динамическом* понимании

сопрягает в неразрывное целое напряженную множественность энергийно-информационных потоков, перераспределяя и гармонизируя их. Чтобы создать что-то новое, необходимо вернуться к центру, к некому чистому состоянию, пустоте, начиная путь созидания из потенциальной неопределенности (хаоса). Телесное и психическое расслабление, таким образом, выполняет несколько функций – необходимую смену ритмов, восстанавливая равновесие во временном аспекте (снятие усталости и отдых), отход к центру с последующей перегруппировкой сил и мобилизацией новой комбинации когнитивных и творческих потенциалов (структурно-пространственный аспект).

Остановимся подробнее на телесных аспектах творческих состояний.

Высшие состояния творческого вдохновения воспринимаются как *спонтанная игра тотальной психотелесной целостности*, с важной особенностью – при условии нелокализации центра рассудочного сознания. Полная концентрация внимания на чем-то грозит остановкой процесса исполнения (или созидания). Состояние «центр везде и нигде» переживается как пограничное между сознанием и бессознательным, внешним и внутренним. В состоянии творческой спонтанности становится возможной активизация высших творческих потенциалов, но само состояние творческой спонтанности достигается лишь упорнейшим трудом по овладению и дисциплинированию своего тела, воли, эмоций и разума¹⁶.

Музыку можно назвать универсальным отражателем, поскольку сам по себе гармонически самоорганизующийся звукоритм составляет сущность извечно динамичной материи природы. Языки звуко-цвето-ритма – универсальные языки и коды природной эволюции¹⁷. Языки музыки можно понимать как универсальные языки общения с природой, культурными сообществами, организованными на различающихся архетипах, и даже иными типами разумности. Смыслы мироздания вполне естественно выражать на языках музыки. Звукоритмические смыслы можно почувствовать, первично распознать, но, разумеется, к ясному пониманию

¹⁶ Подробнее см.: Герасимова И.А. Творческое сознание как дисциплинированная спонтанность.

¹⁷ Небезынтересен вывод исследователей о том, что восприятие музыки предполагает в том числе визуальный, эмоциональный опыт.

смысла человек приходит только через речь и слово. Однако речевое сознание составляет лишь небольшой внешний поверхностный слой психики, тогда как внутреннее, интуитивно-глубинное способно выйти в беспредельность. Для человеческой культуры музыка есть способ ощутить скрытые измерения и законы бытия. В музыковедении имеется традиция «отражательного» объяснения музыкального содержания. Что же отражает музыка? Ответ на этот вопрос напрямую будет зависеть от ценностной позиции исследователя. Тезис о возможностях музыки отражать эмоции, чувства, характер человека, его отношение к другим и к миру, картины природы, общепризнан. В космических концепциях музыки ее предназначение усматривается в приобщении к высшим смыслам бытия, к скрытым человеческой субъективностью реалиям живого космоса. Музыка может стать универсальным посредником между миром дольным и миром горним, между человеком и Богом (на языке религиозного сознания)¹⁸.

Часто «отражательное понимание» музыки критикуется за элемент пассивности, но, думается, здесь вкрадывается недоразумение. Отражение означает лишь способность восприятия, но само восприятие человека активно и конструктивно. Восприятие-отражение всегда телесно, причем задействуются разные уровни, на которых происходят трансформации материальных оболочек смыслообразов. Музыкальное творчество высших смыслов, реализуемое в произведениях искусства, по существу есть сотворчество, или ответ на вопрос Высшей целостности бытия. В космическом сотворчестве ответственность за смысл переходит на восприни-

¹⁸ См., например, *Рагс Ю.Н.* Музыка как выражение высшего смысла бытия: художественное восприятие музыки и наука о ней // Искусство как способ познания: Материалы междунар. общественно-научн. конф. М., 1999; Мартынов В.И. Пение, игра и молитва в русской богослужебной системе. М., 1997; Медушевский В. Мысли о православной психологии музыки // *Nomo Musicus: Альманах музыкальной психологии.* М., 1994; *Медушевский В.* Религиозная природа музыкального слуха *Nomo Musicus: Альманах музыкальной психологии '95.* М., 1994. В написанной в первой половине прошлого века работе Сирила Скотта автор развивает концепцию, согласно которой определенные музыкальные образцы через музыкальный гений композиторов привносились в человеческие цивилизации с целью гармонизации внутриличностных, межличностных, социальных отношений. См.: *Скотт С.* Окультное воздействие музыки. М., 2005.

мающего вопрос (эйдос) человека, его интерпретацию понятия. Воплощение интуитивно схваченного эйдоса в материи звука всегда ограничено возможностями человеческой телесности, и в физически-физиологическом измерении, и в тонкоматериальном психическом измерении.

В свете обсуждаемой проблемы представляет интерес *ноосферная концепция искусства*, развиваемая М.Ю.Шишиным¹⁹. Он выделяет в ноосфере явный компонент – «собственно материально-вещественные структуры, созданные человеком: техносфера, антропогенные ландшафты, культурно-символические образования (язык, тексты, музыкальные и художественные произведения)» и неявный – «тонкоматериальные структуры, имеющие единую природу с человеческой мыслью». Гипотеза о тонкоматериальной части реальности имеет следствием полярное (позитивное или негативное) воздействие мысли на процесс ноосферогенеза²⁰. С методологической точки зрения в ноосферной концепции Шишина реализуется принцип недвойственности (в разных интерпретациях – недualityности, холизма, единосущности) относительно противоположных начал, согласно которому, два противоположных начала мыслятся как аспекты единого²¹. На языке недвойственности, или еще точнее – единосущности, снимается оппозиция и дуализм идеального и материального, сознания и тела. В таком случае, правомерно допустить гипотезу о мысли как двуединстве материального и идеального аспектов. Мысль, взятая в идеальном аспекте, достаточно хорошо изучена. Мысль, взятая в материальном аспекте, может стать рабочей гипотезой для естественнонаучных исследований. На мой взгляд, многие трудности, касающиеся и проблемы телесности, происходят по причинам роста – еще не выработанный адекватный язык анализа. Я считаю, что дуалистическое понимание «материального-идеального» является серьезной помехой в исследованиях тонких состояний психики и сознания. Если в естес-

¹⁹ *Шишин М.Ю.* Онтология искусства с позиции ноосферного учения // Тр. Объединенного научн. центра проблем космического мышления. М., 2007. См. также: *Шишин М.Ю.* Ноосфера, культура, культурный ландшафт. Новосибирск, 2003.

²⁰ *Шишин М.Ю.* Онтология искусства с позиций ноосферного учения. С. 325.

²¹ Подробнее см.: *Герасимова И.А.* Многоликая двойственность. (Методологический анализ культурных контекстов) // Противоположности и парадоксы. М., 2008.

твознании закрепились мысль о существовании различных форм материи (вещество, поле, вакуум и пр.), то в гуманитарных науках материальное часто отождествляют с вещественно-материальными формами. Отвергая дуализм материального и идеального, на языке единственности пытается говорить, в частности, В.П. Зинченко, полагая, что «шанс на успех в познании дает именно то, что в обеих формах (внутренней и внешней. – И.Г.) выступает один и тот же феномен (человека или одна и та же сущность)»²².

О живом воздействии предметов искусства писали многие мыслители, здесь же мне хочется прояснить сказанное на примере музыкального искусства.

В одном современном трактате по музыке, автор которого предпочел быть анонимным, есть замечательные строки. Никто не станет отрицать, что ноты сами по себе музыкой не являются. Более того, «и мелодия, и гармония становятся вполне собою только за пределами того, что написано в нотах»²³. Точное следование тому, что написано, в среде музыкантов считается дурным тоном. Музыкант-исполнитель оживляет музыку, сочиненную в тактах, уходя от такта в сторону выразительности и ритма. «Общепризнанно, что выразительность – это искусство тонких нюансов в динамике, агогике, артикуляции, <...> Искусство выразительности, – пишет автор трактата по музыке, – только кажется произвольным и эмоциональным <...> музыкант-исполнитель извлекает выразительное на поверхность из глубины произведения; задача исполнителя – добыть выразительность в самом произведении, в его материи, исходя из его духа. Ибо подлинная выразительность уже содержится в произведении – в его мелодии, гармонии и ритме, – до того как исполнитель приступит к делу»²⁴. Можно сказать, что знаковая запись – ноты служит всего лишь ключом, открывающем дверь в звуковое пространство, где произведение начинает само говорить. Понимание звуковой плоти музыки достигается через физически-материальную форму, но постижение-пережи-

²² Зинченко В.П. Гетерогенез творческого акта: слово, образ и действие в «котле Cogito». С. 385.

²³ *De Musica*. Фрагменты старых трактатов из собрания XXVI Магистра Музыки, заново скомпонованные им самим в подражание мастерами прошлого и пересказанные в переводе его подмастерья в духе свободных фантазий и новейших теорий. СПб., 2004. С. 50.

²⁴ Там же. С. 51.

вание ее сущности выходит за пределы формы. Экстаз-вдохновение переживается как слиянность исполнителя с самим звучащим пространством. Выразительность и ритм, что «поверх такта», буквально захватывают и ослепляют. В пространстве спонтанной слиянности уже не исполнитель, а сама музыка оживляет чувственную телесность музицирующих. Порожденная человеком (или услышанная из бездны пространства и преображенная в плоть) звукоритмическая мысль становится живым ноосферным существом, ожидающим новых встреч с любителями чарующих звуков.

Преображение телесности наиболее наглядно в сценическом творчестве. Обратимся к творчеству непревзойденного мастера интонации и перевоплощения – Федора Ивановича Шаляпина. Артист разделял гипотезу «душевной инициативы», согласно которой тело для актера – инструмент, на котором можно сыграть любую мелодию. «Восхождение к высокой истине в искусстве сопровождалось отходом от “протокольной правды”»; Федор Иванович не вдруг убедился, что “песня без внутренней жизни никого не волнует”, что “математическая верность в музыке и самый лучший голос мертвенны до тех пор, пока математика и звук не одухотворены чувством и воображением”» – пишет исследовательница его таланта И.И.Силантьева²⁵.

Федор Иванович был подлинным мастером перевоплощения. Выражаясь на языке современной психологии, артист достигал подлинной свободы в объективации творческой воли в зримо-ощутимых характерных образах. Выход внутреннего во внешнее, реализация идеи-импульса в конкретном образе, мыслители пытались прояснить и объяснить, согласно ценностям и установкам своего мировоззрения. Попробуем предложить интерпретацию этого вопроса на холистическом языке ноосферной концепции.

Основу холистического языка составляет понимание противоположностей как граней, полюсов единого центра (основы), причем единство может пониматься и как целостность, и как внутренний источник внешней поляризации. В таком случае, мыслимые ранее раздельности теперь понимаются как аспекты единой сущности, противоположение духа и материи заменяется понятием духо-материи; идеальное не отрывается от материального, а мыслится как градация духо-материальности.

²⁵ Силантьева И.И. Шаляпин, каким его знали книги. М., 1999. С. 62–63.

Основные понятия, характеризующие сущностную природу человека, приобретают иной смысл. Сознание на холистическом языке мыслится как тончайшая энергия, проявляющая себя на разных уровнях материальности (телесности) разными способами. Отвечая на вопрос о локализации сознания в мозге, современная нейронаука делает вывод о распределенности сознания относительно пространственно-телесной организации мозга, наделяя сознание свойством эмерджентности. Интересно, что в учении йогов обнаруживаем те же идеи относительно распределенности частиц сознания. Сознание является органом трех измерений человеческого бытия – физического, эмоционального (тонкоматериального, астрального), ментального (еще более тонкоматериального). При таком предположении сознание *коммуникативно и в социокультурном, и в природно-космическом аспектах*, его важнейшей функцией становится объединение глубинного и поверхностного, внутреннего и внешнего, физического и метафизического (на философском языке), земли и неба (на языке мифологии). Фундаментальная проблема психологии – как соединить сознание и бессознательное; сознание, подсознание и сверхсознание, – при холистическом подходе теряет свою остроту: не бессознательное, а внутренне-скрытые измерения сознания через каналы творческой интуиции участвуют совместно с внешне-личностным началом человека в творении мира объективированных форм. При этом пластичность внешне-физической телесности возрастает до уровня материальных вибраций мысле-воли, откликаясь почти мгновенно на желания и настрой мастера. Мысль, образ и действие спонтанно синхронизируются в одухотворенной телесности.

«У Шаляпина было воображение, которое “в минуту дорисовывало остальное...”»; собеседники его, казалось, видели, как из глубины души и сознания навстречу сказанному слову, зазвучавшей мелодии устремлялись вереницы образов, – ведь воображение и есть мышление образами, – артист уже ощущал себя участником событий, сопричастным состояниям персонажей, и на лице его, писал Ю.Юрьев, “отпечатлевалась каждая мысль, каждая фраза, чуть ли не каждое слово говорящего с ним. Он как бы впивался в собеседника, дополнял его, иллюстрировал своим лицом все, что слышал от него. С.Рахманинов с восторгом говорил о “потрясающей мощи шаляпинских концепций”, рождавшихся на его глазах:

“Достаточно было малейшего намека, чтобы пробудить в нем силу воображения для создания образов высочайшего совершенства и чрезвычайно сложных по построению, которые он стремился немедленно воплотить”»²⁶. Шаляпин сам признавался, что его чувственная интуиция опережала интеллектуальную интуицию. На холистическом языке ноосферного мировоззрения можно сказать, что чувствознание (Н.К.Рерих) как особый род чувствующего понимания соотносено со скрытыми, универсальными измерениями сознания. Чувствознание дает первый импульс распознавания, первичное ощущение целостного постижения, пробуждает интеллектуальную интуицию, вопрошающую работу ума и воображение. Для Шаляпина целостное чувствующее понимание сразу же воплощалось на физическом уровне в игре мышц лица и тела. Получается, что в творческой реальности тело мастера сразу приобретает формы и локализуется там, куда его направила мысль.

Исследуя проблему телесности, я коснулась только особенностей исполнительского искусства, оставив в тени тему влияния и восприятия музыки. Но уже на примерах исполнительской практики можно уточнить эпистемологическую проблематику телесности. Телесность человека имеет сложную, иерархическую структуру, включая биологический уровень тела-организма, психосоматический уровень, тонкоматериальный психо-духовный уровень, поддерживающий ноосферную чувствительность. Концепты «тело-сознание» и «тело-среда» стоит мыслить по принципу неразторжимо двуединства, как разные аспекты единого начала. Личностное тело-сознание может быть потенциально расширено до универсального ноосферного тела-сознания культуры. Особенности телесной организации отдельной личности обуславливают культурные архетипы, социокультурная и профессиональная среда, характеристики индивидуального телосложения и индивидуальной деятельности. Подлинная свобода творчества достигается в преодолении природных и культурных фильтров (детерминант) с выходом в ноосферные пространства и возможностью творчества на основе распознавания ведущих эйдосов и ритмов скрытых измерений целостного мироздания. Загадкой остается информационно-энергетическая природа телесности человека.

²⁶ Силантьева И.И. Шаляпин, каким его знали книги. М., 1999. С. 135–136.

А. Андрющенко, Д. Бескова

Телесность с точки зрения психосоматического континуума «здоровье – болезнь»*

Телесность – феноменологическая реальность, представляющая собой сочетание биопсихосоциальных аспектов телесного бытия субъекта в физическом мире. Слово «телесность» появилось в словарях русского языка в первой половине XX в.: вначале у И.А.Бодуэна де Куртенэ, а затем у Ушакова и Ожегова. Так, в словаре Ожегова прилагательное «“телесный”» расшифровывалось как «принадлежащий организму, телу... земной, материальный, в противоположность духовному», а “телесность” сопоставлялась с “тварностью”»¹.

Концепт «*телесность*» отличается от понятия «образ тела», хотя однозначно развести их не представляется возможным, поскольку в ряде случаев представление об «образе тела» очень близко к понятию «телесности». Тем не менее образ тела является преимущественно феноменом восприятия и связан в большей мере со структурой интрапсихического опыта, соответствующего ряду личностных характеристик, чем с особенностями собственно телесной реальности. *Телесность* также не тождественна телу-организму, биологическому субстрату, и включает – помимо психофизиологических компонентов (операционализируемых в исследованиях рефлекса, схемы тела, позы, способности тела к движениям и действиям) – осознаваемые и неосознаваемые, отчетливые или смутные

* Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ № 07-03-00196а.

¹ Цит. по: Газарова Е.Э. Тело и телесность: психологический анализ // Психология телесности., М., 2004. С. 439.

образы, символы, представления, переживания. *Телесность* имеет характер высшей психической функции (ВПФ) и является феноменом не только восприятия, но и самосознания, формирующимся во взаимодействии с Другим. Подобно остальным ВПФ *телесность* встраивается в общий ход психического развития и приобретает системное строение, знаково-символический характер, «культурную» форму, а также произвольность функционирования.

В данной статье телесность понимается в рамках представлений отечественной психологии телесности² как субъективная феноменологическая реальность, не тождественная своему объективному корреляту – организму и представляющая собой сочетание биопсихосоциальных аспектов телесного бытия, опосредующего взаимодействие гносеологического и онтологического субъекта с реальным миром.

Рассмотрение проблематики телесности в рамках эволюционной эпистемологии возможно, на наш взгляд, благодаря тому вкладу, который изучение феноменов телесного функционирования вносит в познание человеческого бытия. Соприкосновение субъекта с реальным миром опосредовано человеческой телесностью и детерминировано законами телесного функционирования. В связи с этим изучение взаимодействия субъекта и объекта, человека и мира невозможно без обращения к этим вопросам. В свою очередь, исследование телесности будет неполным, если оставаться в рамках изучения только нормального или, напротив, изолированно нарушенного функционирования, поскольку телесные феномены реализуются в широком диапазоне и проявляются целым спектром явлений, лежащих в континууме «здоровье–болезнь»³. Л.С.Выготский постулировал, что болезнь не является негативным (противоположным) вариантом здоровья, но, напротив, представляет собой специфическое новообразование, развивающееся в соответствии с внутренними закономерностями нарушенной фун-

² См.: Психология телесности. М., 2004; *Тхостов А.Ш.* Психология телесности. М., 2002; *Телесность человека: междисциплинарные исследования.* М., 1991; *Николаева В.В.* Влияние хронической болезни на психику. М., 1987 и др.

³ В настоящей работе не рассматривается проблема нормы/патологии, т.к. этот вопрос представляется сложным и требует отдельного изучения. Речь идет о континууме «здоровье–болезнь», функционирующем по единым принципам и с едиными закономерностями уязвимости к тем или иным заболеваниям.

кции. В современной психологической науке термин «психосоматическое функционирование» часто фигурирует как синоним соматического симптома и, соответственно, приобретает негативную окраску, подразумевающую не только существование отрицательных эмоций в связи с соматическим неблагополучием, но и утрату или же дефицит некоторого «здоровья»⁴. Такое «дефицитарное» понимание представляется неадекватным.

Значимость тела, телесного опыта, как в «патологическом», так и в «здоровом» психогенезе, отмечалась еще З.Фрейдом, подчеркивавшим важнейшую роль тела как психологического объекта в развитии эго-структур, а также в генезе психопатологии. Мы полагаем, что телесность должна рассматриваться как целостная психофизическая структура, формирующаяся на основе социокультурных закономерностей онтогенеза человека. «Характер психосоматического феномена является производным от психологических новообразований, трансформируется в соответствии с логикой психологического развития. Подводя итог, можно констатировать, что психосоматический феномен есть закономерное следствие и проявление процесса социализации телесных функций в онтогенезе»⁵. Такое понимание психосоматического функционирования позволяет изучать телесность в рамках структуры «здорового» телесного бытия, с точки зрения особенностей телесности в целом, а не только как психосоматический симптом в ситуации болезни.

Исследование континуума «здоровье–болезнь», в отличие от дихотомии «норма/патология», позволяет понять *весь спектр* феноменов телесности. При этом следует отметить, что даже и феномены патологического телесного функционирования, вырванные из континуума «здоровье–болезнь», не могут быть поняты правильно: рассмотрение их в качестве изолированных явлений – отклонений, которые не имеют внутренних алгоритмов протекания и ничем кроме болезненных механизмов не детерминированы, – не только мешает правильно трактовать целый ряд явлений, но и обедняет представление о телесности в целом, т.к. последняя

⁴ См.: Николаева В.В., Арина Г.А. Психология телесности: методологические принципы и этапы клинико-психологического анализа // Психология телесности. М, 2004. С. 113.

⁵ Арина Г.А. Психосоматический симптом как феномен культуры // Телесность человека: междисциплинарные исследования. М, 1991. С. 73.

должна рассматриваться как комплексная реальность, внутренние закономерности которой *едины*, и определяют психосоматическое функционирование *во всем спектре проявлений*.

Обращаясь к проблематике континуума «здоровье—болезнь», необходимо отметить, что концепт «здоровье» вообще является недостаточно разработанным в настоящее время. (Г.С.Абрамова; Н.М.Амосов, В.В.Безруков, Ю.К.Дупленко, С.Г.Бурчинский; И.И.Брехман; М.А.Галлиев, Н.В.Дубровинская, Д.А.Фарбер; Д.Н.Исаев; В.П.Петленко; В.М.Розин и др.). Уставом Всемирной организации здравоохранения в дефиницию здоровья включены понятия «физическое здоровье» и «психическое здоровье» (А.А.Бодалев, В.Т.Ганжин, А.А.Деркач; А.Н.Голик; В.П.Гудонис; М.М.Кабанов, А.Е.Личко, В.М.Смирнов и др.). В настоящее время объектом исследования становятся также понятия «психологическое здоровье», (О.С.Васильева; И.В.Дубровина; В.П.Казначеев; В.Харькин, А.Гройсман; Э.Г.Эйдемиллер и др.) и «социальное здоровье» (Ю.П.Сайко; Д.Сиерс, В.Гавидия; И.И.Соковня-Семенова и др.).

Здоровье выступает неотъемлемым компонентом целостной личности, детерминированным рядом многоуровневых факторов, обуславливающих целесообразность введения понятия «психосоматическое здоровье». Концепт «психосоматическое здоровье» нуждается в активной разработке с учетом безусловной актуальности проблемы для развитого общества и требует пересмотра представлений о структуре и динамике *здоровья как научной категории*, модернизации подходов с целью привлечения специалистов для междисциплинарных исследований. Что касается медицинского подхода (без которого невозможно обойтись при исследовании феномена здоровья), то здесь можно констатировать следующую динамику: на основе широкомасштабных популяционных исследований в последние годы вносятся поправки не только в клинические нормативы (в частности, все больше внимания уделяется изучению предболезненных состояний или скрытых пограничных расстройств), но и констатируется, что происходят изменения некоторых общих показателей здоровья человека (антропометрических, физиологических и пр.). В результате меняются стандартные рекомендации в отношении здоровья сохраняющего образа жизни, больше внимания уделяется изучению патогенного влияния раз-

личных факторов, связанных с психосоциальными стрессами, и качеству жизни как интегральному показателю биопсихосоциального здоровья.

Использование биопсихосоциального подхода в междисциплинарных исследованиях проблемы здоровья, пришедшее на смену сугубо биомедицинским, позволяет описывать психосоматическое здоровье с учетом разнообразия структурных и динамических вариантов. В результате появляется возможность целостного описания здоровья, учитывающего сложность универсальных патогенетических механизмов (не только биологических) и межличностную вариабельность. Хотя здоровье является основой жизнедеятельности человека, многие до определенного момента не понимают необходимости его контроля, соответственно, не способны прогнозировать болезненные нарушения, не анализируют их связь с влиянием тех или иных факторов, которые по данным науки обеспечивают взаимодействие между организмом и внешней средой. В этом контексте факторами риска для актуализации механизмов соматических, психических или психосоматических заболеваний могут стать как экзогенные, так и эндогенные моменты, в том числе и уже возникшие нарушения⁶.

В настоящее время в медицине используется понятие «здоровье», определение которого приведено в Большой медицинской энциклопедии 1959 г.: «Здоровье – такое состояние организма человека, когда функции всех органов и систем уравновешены с внешней средой и отсутствуют какие-либо болезненные изменения». Очевидно, что такое определение *связывает проблему здоровья с концепцией приспособления как способа поддержания гомеодинамического равновесия*, побуждая исследовать телесность как **специфически организованную структуру, постоянно приспосабливающуюся к изменчивым условиям внешнего мира**. С этих позиций психосоматическая адаптация может рассматриваться как

⁶ Например, известно, что депрессия является не только самостоятельной патологией, но и фактором риска для развития сердечно-сосудистой патологии. При этом при рассмотрении феномена здоровья отдельные объективные параметры (антропометрические, биохимические, конституционально-генетические, клинические, психосоциальные и пр.), оторванные от других критериев, не могут являться основополагающими, хотя и позволяют решать некоторые практические задачи (выбирать границы или уровни, вычислять приемлемые отклонения и т.д.).

один из уровней реализации процесса приспособления, протекающий по общим внутренним законам и соответствующий динамической составляющей бытия, которая обеспечивает непрерывность и последовательность жизнедеятельности человека. Для решения таких сложных задач, как оптимизация прогноза стабильности здоровья конкретного индивидуума в ситуации изменчивости среды или для формирования стратегий, предупреждающих быстрое прогрессирование болезни, требуется анализ *динамических адаптивных изменений психосоматического функционирования в континууме «здоровье – болезнь»*.

Возвращаясь к проблематике эпистемологии телесности, хочется отметить, что представление о приспособлении, как принципе функционирования телесности в континууме «здоровье—болезнь», является, на наш взгляд, достаточно эвристичным, т.к. позволяет рассматривать психосоматические феномены комплексно, не игнорируя целый ряд проявлений, лежащих за пределами обыденного телесного бытия, а также изучать не статичный, констатирующий срез характеристик телесности субъекта, но *телесность как динамическую и развивающуюся систему*. Пересмотр с этих позиций проблемы психосоматического здоровья будет иметь существенное практическое значение, повлияет на формирование новой медицинской идеологии, будет способствовать ассимиляции медициной целого ряда наработок из смежных областей научного знания.

Телесность человека с точки зрения проблемы адаптации и феномен границы

В данной статье предпринята попытка интегрировать представления о телесности с пониманием логики взаимодействия субъекта с окружающим миром, которая реализуется на модели психосоматической адаптации. В случае нарушения приспособления взаимодействие рассматривается как источник патогенного, приводящего к дисфункциям психосоматического функционирования, влияния на телесность. В качестве методологической основы этой гипотезы выступают достижения отечественной психосоматики и психологии телесности, а также концепция распада биологической адаптации Н. Weinger. На основании существующих на сегодняшний день данных можно рассматривать *психосоматичес-*

кие расстройства как интегральное нарушение приспособления телесности. Подобный подход вводит в фокус исследовательского интереса **проблему адаптации**, – с позиции изучения взаимодействия телесности субъекта с окружающим миром.

Несмотря на то, что в процесс приспособления вовлекается вся структура телесности, наиболее ярко и отчетливо это взаимодействие прослеживается в «месте» его локализации, столкновения субъекта с окружающим миром, т.е. *на границе телесности*. Представляется, что именно здесь характеристики процесса приспособления выступают в наиболее отчетливой форме и становятся доступными для экспериментального исследования.

Согласно представлениям А.Ш.Тхостова, механизм становления границы телесности и место ее локализации связаны с параметрами «автономности»/«предсказуемости» объекта, его «управляемости»/«независимости»: «...свое феноменологическое существование явление получает постольку, поскольку обнаруживает свою непрозрачность и упругость. Сознание проявляет себя лишь в столкновении с иным, получая от него “возражение” в попытке его “поглотить” (“иное” не может быть предсказано, и именно граница этой независимости есть граница субъект-объектного членения). Все, что при этом оказывается по одну сторону этой границы, есть Я, а то, что лежит по другую, – иное. ...Плотность внешнего мира определяется степенью его “предсказуемости”, придающей его элементам оттенок “моего”, т. е. понятного и знакомого, или, напротив, “чуждого”, т.е. неясного, “непрозрачного”. Становясь “своим”, внешний мир начинает терять свою плотность, растворяясь в субъекте, продвигаящем свою границу вовне»⁷.

Таким образом, можно сказать, что граница телесности – это область, где баланс субъектных и объектных влияний достигает величины, при которой она уже не может рассматриваться как «моя», но еще не может быть отнесена ко «мне не принадлежащему». Феномен становится «моим», присваиваемым, управляемым, только когда он пропадает как феномен, т.е. становится освоенным, «прозрачным», и контролируемым со стороны субъекта⁸.

⁷ Тхостов А.Ш. Топология субъекта // Вестн. МГУ. Сер. Психология. 1994. № 1. С. 17.

⁸ Тхостов А.Ш. Психология телесности. М., 2002. С. 21.

В классических исследованиях⁹ граница образа тела рассматривалась как *плоскостная* структура, *линия*, разделяющая объект и субъект. Однако нельзя забывать, что существование границы подразумевает выделение *двух* активных взаимодействующих начал: человека и внешнего мира. Мир активен уже постольку, поскольку сопротивляется влияниям субъекта и сам оказывает на него воздействие. Соответственно, граница не может быть односторонней. Мы полагаем, что это не одномерная «плоскостная» структура. Она имеет *две стороны*: одну – обращенную к внешнему миру, другую – к внутреннему. Оставаясь в рамках феноменологического подхода к телесности, под *внешней границей* (оболочкой) телесности будем понимать *психическую репрезентацию поверхности тела-организма*, проявляющуюся в любой форме (в виде осознаваемых и неосознаваемых, отчетливых или смутных образов, представлений, переживаний). В качестве *внутренней границы* (оболочки) телесности мы рассматриваем феноменологическую *психическую репрезентацию границы активности* субъекта в физическом мире, основанную на балансе «автономности»/«предсказуемости». Психическая репрезентация внутренней границы также может проявляться в форме осознаваемых и неосознаваемых, отчетливых или смутных образов, представлений, переживаний.

Внешняя и внутренняя границы активно формируются двусторонними воздействиями. В основе их структурного различия лежит разная степень управляемости со стороны субъекта. Внешняя граница в большей степени контролируется внешним миром, внутренняя – субъектом. Понятно, что в обоих случаях имеют место и внешние воздействия, и внутренняя регуляция их влияния, поэтому можно говорить только об относительной степени выраженности внешнего контроля и способности психической регуляции.

Таким образом, предполагается, что телесность может представлять собой *сложное образование, выходящее за пределы собственно тела человека*. Локализация обеих границ телесности определяется балансом «автономности»/«предсказуемости», поэтому внутренняя граница телесности оказывается очень динамичной и способной вы-

⁹ См.: Cleveland S., Fisher S., Reitman E., Rothaus P. Perception of body size in schizophrenia // The American Journal of Psychiatry. 1986. № 3; Vink J., Pierloot R. The distinctness of body image boundary and psychopathology // Journal of psychosomatic research. 1989. Vol. 30. № 2.

двигаться вовне за пределы тела, включая во внутреннее пространство телесности человека объекты внешнего мира. Мы полагаем, что в структуре внутренней границы телесности могут быть выделены однородные слои, относительно стабильные с точки зрения баланса «моего» и «чужого». В качестве таких *слоев внутренней границы*, по нашему мнению, могут выступать *«тело»*, *«одежда»* и *«предметная среда»*. Конечно, это не единственно возможный вариант членения, но он представляется наиболее отчетливым.

Телесность, как динамичная структура, активно приспосабливается к изменяющимся условиям среды. Оптимальные характеристики границ телесности, обеспечивающие наиболее эффективное выделение субъекта из внешнего мира и взаимодействие между ними, соответствуют высокому уровню адаптации. Отклонение характеристик от оптимума, различные деформации соотносятся, по нашему мнению, с нарушением адаптации субъекта в целом и адаптации телесности в частности. Появление «деформаций» в границах телесности становится поводом для активизации приспособительных механизмов, функционирующих в структуре внутренней границы. Существование таких приспособительных механизмов мы связываем с гипотезой о том, что упомянутые выше слои внутренней границы телесности находятся между собой в адаптационно-компенсаторных отношениях.

Имеется в виду следующее: *характеристики внутренней границы являются своеобразным приспособительным «ответом» характеристикам границы внешней, который направлен на оптимизацию психосоматического функционирования субъекта*. Кроме того, особенности слоев внутренней границы телесности представляют собой проявление приспособительной реакции. В связи с этим хотелось бы кратко остановиться на современных представлениях о природе процесса адаптации, позволяющих обосновать понимание границы телесности, реализованное в данной статье.

Благодаря исследованиям, расширяющим представление о ресурсах здоровья, появляются факты не только о существовании биологических адаптационных механизмов (иммунных, гормональных, нейрональных), препятствующих воздействию болезнетворных экзогенных и эндогенных агентов¹⁰, но и *мультимодальном* психосоматическом приспособлении. Структурные элементы

¹⁰ Факторов внешней и внутренней природы.

приспособления, например *особенности адаптационного барьера*, определяющие профиль уязвимости и направленность болезненных процессов, зависят от особенностей психосоматической адаптации. В настоящее время изучается не только значимость отдельных структурных элементов адаптации, но и их взаимозависимости. Однако следует отметить, что данные, полученные в рамках этого направления, несмотря на большое число современных исследований, остаются наиболее дискуссионными и трудными для трактовки. В частности, характер связей между биологическими и психологическими элементами адаптации пока недостаточно ясен и требует дальнейшего изучения.

При рассмотрении *комплекса приспособительных реакций* на первый план выдвигается проблема динамики их протекания при воздействии повреждающего агента. В том случае, если комплекс реакций оказывается достаточно эффективным, повреждающее воздействие нейтрализуется и система возвращается к нормальному уровню функционирования. Если же воздействие агента «перекрывает» возможности приспособительных механизмов, становится возможным проследить динамику нарушений адаптации и развития дезадаптоза.

Стадии развития адаптационного процесса или нарушении уровня адаптации (если понимать адаптацию количественно) отражают картину приспособительной деятельности как в «норме» (обыденном приспособлении к меняющимся условиям окружающей среды), так и в «патологических» случаях: либо в ситуациях «форс-мажорных» средовых воздействий, либо при неэффективности используемых адаптационно-компенсаторных механизмов, приводящей к возникновению дезадаптации и развитию болезни¹¹.

Исследователи выделяют качественно различающиеся фазы процесса нарушения адаптации, которые, с терминологическими оговорками, могут быть отнесены к трем стадиям: *донозо-*

¹¹ См.: *Васильюк Ф.Е.* Психология переживания. М., 1984; *Немчин Т.А.* Состояния нервно-психического напряжения. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора психологических наук. Л., 1984; *Косицкий Г.И.* Элементы физиологии труда, механизмы тренировки и адаптации. // Физиология человека / Под ред. Г.И.Косицкого. М., 1985; *Семичов С.Б.* Предболезненные психические расстройства. Л., 1987; *Баевский Р.М., Берсенева А.П., Максимов А.Л.* Валеология и проблема самоконтроля здоровья в экологии человека. М., 1996.

логической¹², стадии предболезни, и нозологической стадии развития дезадаптоза. В рамках донозологической стадии снижения адаптации степень выраженности и специфика изменений представляют собой сниженный уровень «нормальной» жизнедеятельности организма, не выходящий за рамки «здорового» функционирования системы. Вторая стадия – предболезни – отражает качественно иной уровень функционирования системы, сопровождающийся развитием неспецифических расстройств, традиционно связываемых с нарушениями адаптации и стрессорными воздействиями. Развивающиеся на этой стадии расстройства *оказываются обратимыми*: при прекращении воздействия повреждающего агента возможен «самостоятельный» выход на прежний уровень адаптации. Относительно третьей – нозологической – стадии следует отметить, что возникновение состояния психической дезадаптации возможно только при нарушении функциональных возможностей *всей адаптационной системы в целом*, а не при дезорганизации отдельных элементов и подсистем. При дезадаптации происходит выход психической адаптации за пределы нормальной психической регуляции. На наш взгляд, общие закономерности функционирования адаптационно-компенсаторного комплекса реализуются и в отношении психосоматической адаптации – в форме нарушений психосоматического функционирования.

Приспособление – процесс непрерывный¹³, он не заканчивается с развитием дезадаптоза. В процессе приспособления к изменяющимся условиям среды принимают участие не только адаптационные, но и компенсаторные механизмы.

Представление о симптомах болезни как о проявлении компенсаторных механизмов имеет долгую историю. Эти идеи высказывались еще В.Ф.Саблером: «Сумасшествие – ...приносит с собой лишний шанс на то, чтобы вся машина уцелела... природа

¹² Нозология – болезнь, заболевание. Донозологическая – «до-болезненная» стадия.

¹³ Применительно к проблематике здоровья (в частности, с позиции изучения феномена старения), теория адаптационно-регуляторных механизмов была разработана В.В.Фролькисом с соавт. (1960–1970). Она выражает представление о непрерывности приспособительного процесса, включающего механизмы адаптации и компенсации. См., например, Фролькис В.В. Долголетие: действительное и возможное. Киев, 1989.

пускает в ход сумасшествие как последний ресурс в тех случаях, когда опасность велика и неотвратима»¹⁴. Сходное понимание приспособления применительно к ситуации болезни соответствует классической (в клинической психологии) трактовке последней не как дефекта, а как *специфического новообразования*¹⁵. Как указывает А.А.Налчяджян¹⁶, неадекватные адаптивные стратегии и их патологические эквиваленты обладают определенной целесообразностью на внутриспсихическом уровне, т.к. уменьшают психическую напряженность. В то же время на более высоких уровнях они снижают психическую адаптированность. Эти идеи созвучны современным клиническим концепциям психического диатеза¹⁷, подчеркивающим значимость компенсаторных механизмов в формировании клинической картины¹⁸.

Таким образом, необходимо рассматривать цикличность протекания процесса приспособления и динамически исследовать не только адаптацию или ее нарушение, но и «адаптацию к нарушениям», иными словами *комплекс адаптационно-компенсаторных реакций, возникающих в процессе нормального функционирования*

¹⁴ Цит. по: Коцюбинский А.П., Скорик А.И., Аксенова И.О., Шейнина Н.С., Зайцев В.В. Шизофрения: уязвимость – диатез – стресс – заболевание. СПб., 2004. С. 77.

¹⁵ См.: Выготский Л.С. Собр. соч.: В 6 т. М., 1984; Лебединский М.С., Мясичев В.Н. Введение в медицинскую психологию. Л., 1966; Зейгарник Б.В. Патопсихология. М., 1976. В частности, Л.С.Выготский постулирует неразрывность и взаимосвязанность болезненного и компенсаторного процессов, рассматривая болезнь не как дефект, деградацию, обратное развитие, а как специфическое новообразование, формирование (при помощи компенсаторных механизмов) нового уровня психического функционирования.

¹⁶ См.: Налчяджян А.А. Социально-психологическая адаптация личности (формы, методы, стратегии). Ереван, 1988.

¹⁷ Под психическим диатезом понимаются психопатологические признаки, свидетельствующие о конституциональной предрасположенности к формированию психических расстройств.

¹⁸ См.: Свердлов Л.С., Скорик А.И., Галанин И.В. и др. О механизмах развития рецидивов при эндогенных психозах: длительность ремиссий при шизофрении // Журнал невропатологии и психиатрии. 1991. Вып. 1; Снежневский А.В., Вартамян М.Е. Влияние внешних стрессовых факторов при эндогенных психозах // Журнал невропатологии и психиатрии. 1998. Вып. 6; Цыркин С.Ю. Концепция психопатологического диатеза // Независимый психиатрический журнал. 1998. № 4 и др.

или повреждения системы¹⁹. С позиций единого континуума «здоровье – пограничное состояние – болезнь» становится возможным изучение роли комплекса адаптационно-компенсаторных механизмов, как в период нормального психосоматического функционирования, так и в ходе формирования, обратного развития и стабилизации заболевания, а также для оценки вероятности рецидивов или полного выздоровления.

Изложенные представления (о непрерывности адаптационного процесса, о существенной роли адаптационно-компенсаторных механизмов не только в картине «нормального» бытия, но и в развитии нарушенного функционирования, в патогенезе болезни) принципиальны. Как уже отмечалось, сущность адаптационно-компенсаторных механизмов, реализуемых на уровне телесности, едина на всем континууме состояний «здоровье–болезнь»²⁰. И в генезе психосоматического расстройства (или, во всяком случае, в специфике его реализации) эти механизмы телесности также принимают значительное участие. В таком случае психосоматическое заболевание может рассматриваться в общем контексте приспособительной деятельности как совокупность дефицитарных²¹ проявлений телесности и адаптационно-регуляторно-компенсаторных «продуктивных»²² симптомов. При этом заболевание выступает

¹⁹ См.: *Воложин А.И., Субботин Ю.К.* Адаптация и компенсация – универсальный механизм приспособления. М., 1987; *Свердлов Л.С., Скорик А.И., Галанин И.В.* и др. О механизмах развития рецидивов при эндогенных психозах: длительность ремиссий при шизофрении // Журнал невропатологии и психиатрии. 1991. Вып. 1; *Коцюбинский А.П., Скорик А.И., Аксенова И.О., Шейнина Н.С., Зайцев В.В.* Шизофрения: уязвимость – диатез – стресс – заболевание. СПб., 2004.

²⁰ *Выготский Л.С.* Собр. соч. М., 1984; *Зейгарник Б.В.* Патопсихология. М., 1976.

²¹ Под «дефицитарными проявлениями телесности» в данном случае подразумеваются разные формы недостаточности телесной структуры, о которых речь пойдет ниже, а именно явления несформированности, неконтролируемости, нарушений сензитивности границы телесности.

²² Имеются в виду психические новообразования, не являющиеся результатом снижения психической функции. Это, например, психопатологические явления типа «бред», «галлюцинации». Их называют «продуктивными симптомами» (здесь профессиональное словоупотребление отличается от обыденного) и рассматривают как такие, которые не могут быть объяснены только как результат снижения когнитивной или иной функции.

как синдром, представляющий собой закономерное сочетание первичных, вторичных и компенсаторных психосоматических изменений.

Опираясь на структурные различия между адаптационно-компенсаторными процессами [Воложин А.И., Субботин Ю.К. (1987)], мы связываем *адаптационные* феномены в большей степени со случаями нормального психосоматического функционирования [А.П.Коцюбинский, А.И.Скорик с соавт. (2004)], «штатного» приспособления, осуществляемого внутренней границей телесности в разных ее слоях. Активизация *компенсаторных* механизмов, в свою очередь, соотносится с ситуацией нарушенного психосоматического функционирования [М.Е.Вартанян (1998), С.Ю.Цыркин (1998)], с развитием психосоматического заболевания, и реализуется порождением психосоматического симптома [А.А.Налчяджян (1988)]²³.

Изучение приспособительных механизмов телесности предполагает выявление жестких причинно-следственных связей между явлениями. В связи с этим будем говорить не об адаптационно-регуляторных механизмах, а о *феноменах, проявляющихся в слоях внутренней границы телесности и имеющих адаптационно-компенсаторную природу*. Возможно, эти феномены представляют собой именно механизмы изменения характеристик внутренней границы телесности, однако утверждать это пока преждевременно.

Адаптационно-компенсаторные феномены и особенности границ

Поскольку приспособительные реакции осуществляются, по нашему мнению, за счет изменения характеристик внешней границы и разных слоев внутренней границы, то их специфика обусловлена общими параметрами границ телесности.

²³ См.: Воложин А.И., Субботин Ю.К. Адаптация и компенсация – универсальный механизм приспособления. М., 1987; Коцюбинский А.П., Скорик А.И., Аксенова И.О., Шейнина Н.С., Зайцев В.В. Шизофрения: уязвимость – диатез – стресс – заболевание. СПб., 2004; Снежневский А.В., Вартанян М.Е. Влияние внешних стрессовых факторов при эндогенных психозах // Журнал невропатологии и психиатрии. 1998. Вып. 6; Цыркин С.Ю. Концепция психопатологического диатеза // Независимый психиатрический журнал. 1998. № 4; Налчяджян А.А. Социально-психологическая адаптация личности (формы, методы, стратегии). Ереван, 1988 и др.

Представляется, что границы телесности (внешняя и внутренняя) выполняют следующие функции, присущие границам вообще:

- 1) разделение внешнего и внутреннего,
- 2) соединение внешнего с внутренним и
- 3) обеспечение взаимодействия между ними.

Этим общим функциям границы соответствуют характеристики внешней и внутренней границ телесности, изменяющиеся в диапазоне трех координат: *сформированности* (функция разделения), *контролируемости* (функция взаимодействия) и *сензитивности* (функция соединения). В соответствии с этими координатами выделяются и особенности границ, обуславливающие отклонение структуры телесности от оптимума и провоцирующие появления адаптационно-регуляторных феноменов:

– в параметре **сформированности** проявляют себя такие нарушения границы, как *несформированность* и *поврежденность*. Степень их выраженности, конечно, может варьировать;

– параметр **контролируемости** связан с большими или меньшими возможностями контроля границы и находит свое выражение в *ригидности*, – если граница мало подвластна влияниям субъекта, и *лабильности*, – если она слишком активно «откликается» на внешние воздействия;

– в координатах **сензитивности** – в плане контакта с внешним миром, – реализуются две отдельные характеристики границы:

– *чувствительность* – этап регистрации стимулов и

– *проницаемость* – этап проведения стимулов извне вовнутрь и наоборот.

В отношении **чувствительности** нарушения могут касаться гипо- или гиперсензитивности; **проницаемость** также может быть высокой, создающей ощущение открытости для внешних воздействий, или низкой, – в таком случае граница изолирует субъекта от внешнего мира.

Конечно, существование границы с характеристиками, близкими к полюсам описанных континуумов, кажется маловероятным, речь идет лишь о большей или меньшей степени выраженности этих признаков. Можно предположить, что существуют «здоровые» характеристики границ, варьирующие в определенном диапазоне. Особенности границ, отклоняющиеся от состояния «здоровья», связаны с расстройствами психосоматической организации, при-

чем приближение характеристик границ к тому или иному полюсу (например, к полюсу ригидности или к полюсу лабильности – при недостаточной контролируемости границы), как мы полагаем, *соотносится со спецификой психопатологии.*

Кроме того, выраженность характеристик границ телесности, особенно внутренней границы, может изменяться в диапазоне личностных predispositions. Поскольку вопрос границы между нормой и патологией телесности не ставился в настоящем исследовании, то, говоря, например, о недостаточной контролируемости, мы подразумеваем более или менее значительное отклонение этой характеристики границы от оптимума, требующее активизации адаптационно-компенсаторных феноменов. В ряде случаев подобное отклонение от оптимума достигает степени нарушения, в остальных – носит характер индивидуальных особенностей. В связи с такой непроясненностью вопроса «нормальности/патологичности» характеристик границ представляется более корректным говорить именно об *особенностях* границ телесности, не присваивая им статуса нарушений.

Связанный с особенностями границ телесности спектр адаптационно-компенсаторных феноменов, отображающих взаимосвязи между слоями внутренней границы телесности, удобно представить в терминах топологических характеристик границ. В таком случае:

– *недостаточная сформированность* внутренней границы телесности коррелирует с активизацией адаптационно-компенсаторной стратегии **«подчеркивания»**, повышения отчетливости границы. В этом случае для поддержания идентичности, выделения *Я* из не-*Я* может использоваться создание внешнего каркаса, способствующего интеграции телесной целостности, повышению отчетливости границы *Я*;

– *недостаточная контролируемость* внутренней границы телесности, проявляющаяся в *лабильности, неустойчивости*, коррелирует с адаптационно-компенсаторным феноменом **«стабилизации»**, снижения частоты спонтанных изменений внутренней границы;

– *недостаточная контролируемость* внутренней границы телесности, проявляющаяся в *ригидности*, коррелирует с адаптационно-регуляторным феноменом **«усиления»** границы. Ригидность

внутренней границы препятствует гибкому функционированию адаптационно-компенсаторных феноменов, невыраженность которых «компенсируется» общностью характеристик внутренней границы в разных слоях, делающей структуру еще более монолитной, устойчивой к повреждению;

– *гиперсензитивность* внутренней границы телесности, проявляющаяся в *повышенной* проницаемости/чувствительности, коррелирует с адаптационно-компенсаторным феноменом **«прикрытия»** границы, снижения интенсивности контакта с внешним миром за счет создания дополнительной защитной мембраны между внутренней границей телесности и внешними воздействиями;

– *гипосензитивность* внутренней границы телесности, проявляющаяся в *недостаточной чувствительности*, коррелирует с адаптационно-компенсаторным феноменом **привлечения дополнительной внешней стимуляции**, повышения интенсивности внешних воздействий на мало чувствительную оболочку;

– *гипосензитивность* внутренней границы телесности, проявляющаяся в *недостаточной проницаемости*, коррелирует с адаптационно-компенсаторным феноменом **«открытия» границы**, усиления потока двусторонней коммуникации;

Заключение

Вышеперечисленные стратегии, конечно, не исчерпывают всего спектра приспособительных реакций в рамках психосоматической адаптации, но кажутся наиболее очевидными. Представляется, что обнаруженные адаптационно-регуляторные феномены реализуют на уровне телесности общие закономерности приспособительного процесса, активной деятельности субъекта по адаптации к изменяющимся условиям среды. Изучение особенностей адаптационно-компенсаторного реагирования телесности и включение этих знаний в медицинскую и клиничко-психологическую идеологию способствует разработке концепции континуума психосоматического функционирования и может использоваться для раннего выявления трудных для диагностики заболеваний и формирования адаптивных реабилитационных стратегий, а также построения прогноза стабильности здоровья с ранжированием факторов риска, в том числе и для конкретного индивидуума. Интересным также

представляется то, что обнаруженные адапационно-компенсаторные стратегии применимы для трактовки различных феноменов, связанных со становлением субъект-объектной границы.

Хочется также отметить, что модель адапационно-компенсаторных механизмов, как принципа функционирования телесности в континууме «здоровье–болезнь», представляется достаточно эффективной, поскольку позволяет рассматривать психосоматические феномены комплексно, не игнорируя целый ряд проявлений, лежащих за пределами обыденного телесного бытия. Поэтому можно сказать, что она позволяет изучать телесность как целостную, динамическую, развивающуюся систему. В медицинской и клинико-психологической сфере это проявляется в том, что подобный подход делает исследование телесности соответствующим методологии и принципам синдромного анализа, когда изучаются не изолированные психосоматические нарушения, «симптомы», а *психосоматический синдром* – закономерное сочетание первичных и вторичных изменений, компенсаторных реакций и сохранных функций телесности. Последнее, в свою очередь, позволяет комплексно анализировать жизнедеятельность субъекта в физическом мире.

Что же касается эпистемологических аспектов значимости проведения описанного исследования, то здесь обращает на себя внимание следующая важная деталь: без понимания логики функционирования организма в едином континууме «здоровье–болезнь» невозможно представить себе сколько-нибудь полного описания природы человеческой телесности. В частности, возможность познания мира средствами человеческой телесности напрямую соотносится со специфическими особенностями функционирования организма в едином жизненном пространстве «здоровье–болезнь». Ведь подобно тому, как процесс приспособления имеет непрерывный характер, никогда не прекращаясь, но лишь видоизменяясь в зависимости от обстоятельств и условий, точно так же и различные динамики естественного функционирования организма никогда не замирают, реализуясь в постоянных сдвигах в рамках большего или меньшего телесного благополучия, более или менее совершенной адаптации к имеющемуся, большей или меньшей проявленности нарушений и отклонений. И нам важно знать и понимать, как меняется поведение человека, его самоощущение, понимание им самого

себя в зависимости от того, какие видоизменения происходят с границами его телесности. От этого в значительной степени зависит то, как человек будет воспринимать и постигать мир, каким он увидит и воспримет себя и другого, как он будет осознавать свое место в мире. Таким образом, можно сказать, что мы не сможем по-настоящему понять природу человеческой телесности, особенности и закономерности ее функционирования как инструмента постижения мира и человека, если не будем иметь более или менее адекватного представления о том, как же именно «работает» телесность: не только в здоровье и в болезни, но и в тех или иных точках отклонения от крайних положений шкалы состояний, обуславливающих запуск и реализацию тех или иных адаптационно-компенсаторных стратегий и, в свою очередь, обусловленных ими же.

Системный подход к телесной саморегуляции: культурологическая интерпретация

В настоящее время синергетический подход все шире применяется в психологии, накапливается опыт построения системных описаний объектов исследования. В данной статье мы предложим теоретический конструкт телесной саморегуляции, представив ее, с одной стороны, как один из уровней психологической саморегуляции – феномена, получившего широкое распространение и эмпирическое обоснование в рамках клинической психологии, с другой, – как уникальное средство самопознания человека и преобразования границ его телесности¹.

Модель психологической саморегуляции может быть представлена как иерархическая система, в структуре которой нами выделяются три уровня (телесный, эмоциональный, смысловой). Психологическое овладение физиологическими функциями организма связано, прежде всего, с процессом *телесной* саморегуляции. Эмоциональное отношение к тем или иным телесным проявлениям (в частности, болезненным), а также возможности понимания, вербализации, осознания и управления собственными чувствами и эмоциональными состояниями требует эмоциональной саморегуляции. Наконец, необходимым условием, создающим возможность произвольного управления собственной жизнью,

¹ Под телесностью мы понимаем одухотворенное тело, что терминологически реализует вариант представления психофизической проблемы как психосоматического единства, являющегося основным методологическим постулатом как традиционной психосоматики, так и психологии телесности.

самоактуализации личности даже в самых трудных жизненных обстоятельствах, является личностная, или *смысловая* саморегуляция. Смысловая саморегуляция связана с системой индивидуальных ценностей личности, уникальностью ее жизненного пути и может определять как эмоциональную оценку тех или иных событий, так и отношение к собственным телесным сигналам. На наш взгляд, смысловой уровень является ведущим и во многом определяет психологические особенности функционирования эмоционального и телесного уровней.

В клинической психологии проблема телесной саморегуляции не обладает самостоятельным статусом и косвенно представлена в исследованиях психосемантической категориальной структуры телесного опыта². Представляется, что понятие «телесная саморегуляция» нуждается в обосновании в качестве самостоятельного гипотетического конструкта, раскрытии необходимости его введения в психологический научный язык, а также определении его места в широком теоретическом контексте. Однако для начала следует отграничить понятие «*телесная саморегуляция*» от понятия «*психологическая саморегуляция телесных феноменов*». Второе понятие является более емким и включает в себя представления обо всех уровнях структурно-содержательной модели психологической саморегуляции. Телесная саморегуляция, выступая одним из уровней психологической саморегуляции, предполагает рассмотрение конкретных феноменов и механизмов регуляции телесной сферы. Проблема психологической саморегуляции телесных феноменов на первый взгляд может показаться достаточно узко заданной и конкретной. Но многочисленные теоретические представления и экспериментальные исследования показывают, что ее функционирование определяется сложными психологическими образованиями. Определимся с методологическим статусом обоих понятий.

² См.: *Елианский С.П.* Психосемантические аспекты нарушений структурирования внутреннего опыта у больных опийной наркоманией: Дис. канд. психол. наук. М., 1999; *Ефремова О.В.* Субъективная семантика интрацепции при ипохондрическом синдроме: Дис. канд. психол. наук. М., 1991; *Тхостов А.Ш.* Интрацепция в структуре внутренней картины болезни: Дис. докт. психол. наук. М., 1991; *он же.* Психология телесности. М., 2002. См. также искажения образа телесного «Я» – *Дорожевец А.Н.* Искажение образа физического Я у больных ожирением и нервной анорексией: Автореф. канд. психол. наук. М., 1986.

В клинической психологии проблема телесной саморегуляции и в целом психологической саморегуляции телесных феноменов получила наибольшее развитие в рамках психологии телесности. Она опирается на теоретические положения концепции культурно-исторического развития психики Л.С.Выготского³. Согласно данному подходу, телесность человека представляет собой культурно детерминированное и развивающееся в онтогенезе явление, а ее развитие совпадает с основной линией развития любой психической функции. В онтогенетическом развитии телесности можно выделить два аспекта: 1) социализация тела, в ходе которой человек усваивает нормы обращения с собственным телом, принятые в данной культуре (например, нормы питания, выделения, опрятности); 2) психологизация тела, в процессе которой происходит формирование психологической структуры телесных феноменов и психологических способов саморегуляции⁴.

Так же как и развитие высших психических функций (ВПФ) приводит к появлению психологических новообразований, развитие телесности связано с возникновением телесных феноменов. Таким образом, развитый телесный феномен, в отличие от натуральной организменной функции, можно рассматривать как аналог ВПФ, обладающий всеми ее характеристиками, в т.ч. произвольностью, определяющей возможности его (телесного феномена) регуляции. Подобное представление о явлениях телесности вводит в контекст теоретического и эмпирического исследования проблему *психологической саморегуляции* этих феноменов. Таким образом, проблема психологической саморегуляции телесных феноменов рассматривается нами в контексте теоретических положений психологии телесности.

С процессом телесной саморегуляции связано, прежде всего, психологическое овладение физиологическими функциями организма. Натуральная телесная функция в своей работе подчиняется биологическим закономерностям жизнедеятельности организма, ко-

³ См.: *Выготский Л.С.* Собр. соч. Т. 2. М., 1983.

⁴ См.: *Арина Г.А.* Психосоматический симптом как феномен культуры // Телесность человека: междисциплинарные исследования. М., 1993. С. 48–58; *Николаева В.В., Арина Г.А.* От традиционной психосоматики к психологии телесности // Вестн. МГУ. Сер. 14 «Психология». 1996. № 2. С. 8–18; *Тхостов А.Ш.* Психология телесности. М., 2002.

торые реализуются по механизму самодетерминирующихся систем. Таким образом, организмическая саморегуляция является базовым физиологическим процессом. В процессе онтогенетического развития происходит психологическое опосредование самодетерминирующихся физиологических систем (например, психологическая регуляция функции дыхания, выделения, половой функции). Структура натуральной телесной функции изменяется таким образом, что в изначально полностью физиологически детерминированный процесс встраиваются психологические компоненты. В норме удельный вес физиологических и психологических составляющих в структуре телесного феномена определяется влиянием на него культуры, социума в целом, символическим значением тех или иных натуральных процессов. В отличие от организмической регуляции как базового физиологического процесса телесная саморегуляция как психологический феномен опосредуется смысловыми образованиями и эмоциональными составляющими, что вводит нас в более широкий контекст психологической саморегуляции телесных феноменов.

В процессе культурного развития телесных функций происходит встраивание психологических компонентов в изначально полностью физиологически детерминированный процесс, каким он является при рождении ребенка. На ранних стадиях онтогенеза у младенца ещё не сформирована граница, отделяющая его телесность, понимаемую нами как психосоматическое единство, обладающий психическим аппаратом организм, от внешнего мира. Освоение ребёнком собственного тела начинается с восприятия его как абсолютно чужого, отдельного, «непрозрачного» объекта. Постепенно он научается управлять своими конечностями в процессе движения, регулировать физиологические отправления. Из полностью произвольных телесные феномены становятся произвольными и управляемыми. Обретение натуральными телесными функциями модуса произвольности соответствует универсальному *процессу объективации*, посредством которого телесность получает своё существование в качестве феномена сознания. С точки зрения заявленной нами задачи представления телесной саморегуляции как уникального средства познания окружающего мира и самого человека в этом мире, произвольность того или иного телесного феномена означает его освоенность, включение в границы собственной телесности. Обратимся к простому примеру.

Когда ребёнок в первом классе начинает учиться писать, сама структура языка, синтаксис и грамматика являются для него своего рода прочным объектом, принадлежащим внешнему миру. В процессе овладения письмом лингвистические структуры «перемещаются» из внешнего мира и включаются в границы собственной телесности. На психологическом уровне анализа это означает, что ребёнок свободно оперирует вербальными формами в письменной речи, в результате чего она становится автоматической. Однако если он сталкивается с затруднением, например, пытается записать незнакомое слово, лингвистический строй снова обнаруживает свою «прочность», а следовательно, и принадлежность внешнему миру. Из данного примера следуют два важных вывода. Во-первых, произвольность, реализующая регуляцию на уровне нашей телесности, задаёт пространство познаваемых феноменов и определяет границу «Я – не Я»⁵. Во-вторых, данная граница не является раз и навсегда установленной, определяя динамический характер взаимодействия телесности с внешним миром в процессе познания. При этом фокус активности может принадлежать как субъекту (в нашем примере ребёнку, осваивающему письмо), так и внешнему миру (при возникновении незнакомых структур языка).

Сенсорно-перцептивные и нервно-мышечные системы, составляя область «внешней телесности», в большей степени поддаются объективированию и, следовательно, возможности управления. Это и делает данные функции мишенью конверсионных расстройств⁶, выражающих себя символическим языком психических переживаний. Гораздо меньше возможностей объективации, осознания и овладения имеет область «внутренней телесности», что связано с гомогенностью и автономностью среды возмож-

⁵ Упомянутая дихотомия в данном контексте аналогична разделению внешнего мира («не Я») и области собственной телесности («Я»).

⁶ Конверсионное расстройство («превращение», «преобразование») связано с появлением соматических симптомов, имитирующих соответствующую органическую патологию, которая исключается при обследовании. Возникая в произвольных, сенсорно-перцептивных и нервно-мышечных системах (например, параличи, слепота, глухота), конверсионные симптомы являются *символическим выражением неосознаваемого психологического конфликта* и выполняют функцию его метафорического разрешения и снятия тревоги. Впервые конверсионное расстройство было описано в XIX в. в рамках психоанализа применительно к феномену истерии.

ной топологии. В отличие от «внешней телесности» (сенсорные и двигательные системы), которая находится в непосредственном контакте с внешним миром (например, кожная чувствительность, благодаря которой мы осязаем реальность, феноменологически приобретающую для нас качество объективного существования), «внутренняя телесность» (системы внутренних органов, физиологические и биохимические процессы) связана с внешним миром лишь опосредованно. Приведем ещё один пример. Для описания тактильного опыта, составляющего область «внешней телесности», мы используем понятия, соотносимые с воздействием, оказываемым на нее со стороны окружающей среды. Так, если кожа подверглась воздействию острого предмета, то, характеризуя испытанную нами боль, мы можем назвать ее «режущей». Для описания желудочных колик мы также можем использовать понятие «режущие», однако в данном случае мы называем наше внутренне ощущение режущей болью по аналогии с похожим по переживанию качеством порезанной кожи. Именно в этом смысле область «внутренней телесности» является гомогенной и автономной от внешнего мира, что определяет сравнительный характер возможностей ее означивания.

Представляется, что каждую телесную функцию можно представить как сумму чисто физиологических компонентов и тех же физиологических компонентов, но психологически преобразованных, опосредованных. Телесный феномен репрезентируется как многозвенная структура, включающая произвольные и произвольные составляющие. Согласно такому пониманию, все телесные функции можно расположить на гипотетическом континууме от чисто физиологических до полностью психологизированных. На одном полюсе такой условной шкалы, по-видимому, локализируются автоматизированные физиологические функции (например, пищеварение, нейрогуморальная регуляция). Реализацией другого полюса упомянутой шкалы служат конверсионные расстройства, предполагающие телесно-симптоматическую разрядку эмоционального напряжения и произвольно-символическое разрешение внутриличностного конфликта. Как уже обсуждалось выше, чем больше влияние культуры, социума на телесную функцию, тем больше психологизированных компонентов в её структуре. С точки зрения рассматриваемого нами эпистемологического контекста

проблемы телесной саморегуляции это означает следующее: *чем больше в структуре телесного феномена психологизированных, произвольных компонентов, тем больше степень его познанности*, что и определяет возможности включения внешнего мира в структуру собственной телесности⁷.

Интересно, что различные телесные феномены обладают неодинаковой потенциальной возможностью их познаваемости. Выше упоминалось, что приоритетной в данном смысле является область «внешней телесности». Однако некоторые соматические и психосоматические заболевания создают условия, при которых становится невозможной нормальная автоматическая физиологическая регуляция, в норме осуществляющаяся без участия сознания. В этом случае в телесную функцию, в норме протекающую автоматически, вмешиваются психологические переменные. В результате возникает ситуация «естественного эксперимента», позволяющая проследить процесс психологизации телесных функций. Можно выделить как минимум две группы таких заболеваний. Первая связана с ипохондрической фиксацией на произвольных функциях, в результате чего они становятся контролируемыми. Например, при гипервентиляционном синдроме⁸ создаётся ситуация «порочного круга»: фиксация на функции дыхания, сопровождающаяся тревогой в предвосхищении приступа удушья, приводит к ощущению нехватки воздуха, усиливающему тревогу и дальнейшую фиксацию на функции дыхания.

Вторая группа включает в себя заболевания, вызванные «поломкой» автоматических регуляторных механизмов. В качестве клинических моделей для исследования психологической саморегуляции телесных феноменов во втором случае можно рассмотреть сахарный диабет и бронхиальную астму, учитывая как практичес-

⁷ Следует оговориться, что внешний мир нами понимается не только как нечто, лежащее за пределами телесной оболочки человека, но и как те или иные телесные феномены, находящиеся вне области сознания и возможностей их произвольной регуляции а следовательно, оказывающиеся объектами, невключенными в границы собственной телесности.

⁸ Гипервентиляционный синдром – неврологический синдром, чаще всего обусловленный тревожным расстройством, заключающийся в приступах учащенного дыхания и сопровождающийся повышением частоты сердцебиения, чувством онемения и покалывания в конечностях, страхом, паническими реакциями. Приступ часто возникает в замкнутых помещениях (например, в метро).

кую значимость психологических исследований данных нозологий⁹, так и важную роль, которую играет телесная саморегуляция в системе их лечения.

Регуляция дыхания и уровня сахара в крови являются натуральными физиологическими функциями, которые в норме не осознаются и протекают автоматически. Бронхиальная астма и сахарный диабет создают условия, при которых нормальная автоматическая физиологическая регуляция соответствующих функций становится невозможной в результате их «поломки». Нарушение функционирования автоматической регуляции приводит к формированию новых телесных феноменов (таких как гипо- и гипергликемия¹⁰, удушье, «жесткое» дыхание), требующих их психологической саморегуляции. Таким образом, возникает необходимость психологического овладения функцией регуляции дыхания и уровня сахара в крови, как для предупреждения опасных диабетических и астматических состояний, так и для сохранения жизни больных сахарным диабетом и бронхиальной астмой. На моделях данных нозологий появляется возможность изучить степень эффективности психологической саморегуляции телесных феноменов по параметру перцептивной точности с помощью исследования степени соответствия субъективной оценки некоторых клинических показателей (уровня гликемии¹¹ и пиковой скорости выдоха) объективно регистрируемым.

Как хронические заболевания, сахарный диабет и бронхиальная астма предъявляют особые требования к образу жизни заболевшего, центральным из которых является следование системе самоконтроля. В широком смысле самоконтроль – это учет больными субъективных ощущений и различных биологических показателей (уровня сахара, степени проходимости бронхов) с целью принятия самостоятельных решений в отношении проводимого лечения. Среди других требований следует отметить обязательность соблюдения некоторых ограничений (диета) и предупредительных мер для быстрого купирования гипогликемических состояний (состояний пониженного сахара) у больных диабетом и приступов удушья у астматических больных. Невыполнение указанных требований

⁹ Нозология – заболевание, болезнь.

¹⁰ Состояния пониженного и повышенного сахара.

¹¹ Показатель уровня сахара в крови.

приводит к прогрессированию заболевания, развитию необратимых осложнений, что ставит под угрозу жизнь хронических больных. Распознавание больными телесной симптоматики, связанной с различными диабетическими и астматическими состояниями, их способность своевременно замечать сигналы их приближения имеет большое значение в системе самоконтроля, особенно в тех случаях, когда больные начинают доверять своим ощущениям, пренебрегая аппаратурными методами самоконтроля.

Нами было проведено исследование психологической саморегуляции телесных феноменов у больных сахарным диабетом (СД) типа 1¹² (58 человек) и бронхиальной астмой (БА) (42 человека). Группа нормы составила 41 человек. Представим выявленные феномены и механизмы нарушения телесной саморегуляции и рассмотрим их в эпистемологическом аспекте.

По результатам исследования телесной саморегуляции в группах больных СД и БА были выявлены два феномена, характеризующие нарушение ее функционирования: недифференцированность телесного опыта¹³ и неустойчивость телесных ощущений¹⁴. Данные феномены неоднородны и могут являться следствиями двух различных механизмов нарушения телесной саморегуляции¹⁵: *недоразвития базовых универсальных категорий организации телесного опыта и искажения структурной организации телесных ощущений под влиянием неприятного опыта болезни.*

¹² Инсулинозависимый.

¹³ Телесный опыт – совокупность ощущений, в том числе и болезненных, испытываемых человеком в течение жизни и означиваемых в категориях телесного устройства (частей тела, внутренних органов, анализаторных систем и т.д.). Дифференцированность телесного опыта можно определить как его организацию в определенных категориях, устойчивых к изменению соматического состояния человека. Так, у здоровых людей это могут быть категории ощущений от анализаторных систем (например, зрительные или тактильные), ощущений от внутренних органов, эмоционально-оценочных характеристик ощущений (например, «плохое» самочувствие, «пугающая» боль).

¹⁴ Неустойчивость знакомых телесных ощущений исследовалась с помощью дублирующихся инструкций и диагностировалась при количественном расхождении в 20 и более дескрипторов телесных ощущений (тех ощущений, которые испытуемые выбирали как знакомые им по собственному телесному опыту).

¹⁵ Под механизмами нарушения телесной саморегуляции будем понимать психологические механизмы нарушения организации телесного опыта.

Механизм недоразвития базовых универсальных категорий организации телесного опыта связан с наличием алекситимического радикала¹⁶ в структуре личности больных, для которых характерен данный механизм нарушения телесной саморегуляции. На наш взгляд, взаимосвязь различных уровней в структуре общего процесса саморегуляции в данном случае проявляется в том, что алекситимия, приводящая к дефицитарности способов эмоциональной саморегуляции и ее недоразвитию, определяет отсутствие устойчивых категорий телесного устройства, а также их недостаточную дифференцированность от категорий организации эмоционального опыта. Механизм недоразвития базовых универсальных категорий организации телесного опыта в большей степени характерен для больных БА.

Второй механизм нарушения телесной саморегуляции, связанный с искажением структурирования телесных ощущений под влиянием непринятого опыта болезни, мы склонны интерпретировать в рамках феномена «слитности» в самосознании когнитивных конструкций с их аффективной оценкой¹⁷, что, на наш взгляд, также можно рассматривать в качестве специфического механизма нарушения эмоциональной саморегуляции. В результате такой «нерасчлененности» когнитивные конструкты теряют свою регулирующую функцию над сферой аффективной жизни. Механизм искажения структурирования телесных ощущений под влиянием непринятого опыта болезни в большей степени характерен для больных СД.

Взаимосвязи и взаимозависимости различных уровней в структуре психологической саморегуляции в случаях реализации различных механизмов нарушения телесной саморегуляции видятся нам

¹⁶ Алекситимия – психологическая особенность, связанная с невозможностью или выраженными трудностями словесного описания собственных чувств и эмоциональных состояний. Согласно психоаналитической точке зрения, алекситимия является следствием нарушения раннего развития вследствие отсутствия необходимой маленькому ребёнку материнской эмоциональной поддержки.

¹⁷ В данном подходе описывается специфическое нарушение самосознания, при котором когнитивные процессы подвержены влиянию эмоциональных факторов. См.: *Дорожевец А.Н.* Искажение образа физического Я у больных ожирением и нервной анорексией: Автореф. канд. психол. наук. М., 1986; *Соколова Е.Т.* Самосознание и самооценка при аномалиях личности. М., 1989; *Дорожевец А.Н., Соколова Е.Т.* Исследование образа физического Я: некоторые результаты и размышления // *Телесность человека: междисциплинарные исследования.* М., 1993. С. 71–74.

следующим образом. В первом случае к феноменам недифференцированности телесного опыта и неустойчивости телесных ощущений приводит недоразвитие способов эмоциональной саморегуляции и несформированность средств знаково-символического опосредствования болезни («снизу вверх»); во втором случае – восприятие болезни как преграды, препятствующей реализации определенных жизненных целей человека через ее эмоциональное отвержение («сверху вниз»). Взаимосвязи уровней в структуре психологической саморегуляции, реализующие различные механизмы нарушения телесной саморегуляции, имеют нозологические различия.

Феномен неустойчивости и вариативности телесных ощущений указывает на отсутствие устойчивых к изменению соматического состояния категорий организации телесного опыта. Такая изменчивость и нестойкость телесных ощущений приводит к невозможности формирования четких групп симптомов, дифференцирующих различные диабетические и астматические состояния и снижению возможностей самоконтроля и самостоятельного лечения.

В качестве эпистемологической верификации выявленных механизмов нарушения телесной саморегуляции нами проводилось исследование соответствия субъективной оценки уровня гликемии и пиковой скорости выдоха больными СД и БА объективным показателям глюкометра¹⁸ и пикфлуометра¹⁹. В результате мы обнаружили статистически значимую обратную корреляционную *связь между величиной ошибки и степенью дифференцированности телесного опыта*. Другими словами, точность оценки соответствующих клинических параметров больными была *тем выше, чем более дифференцированным являлся их телесный опыт*. Данный факт определяет два важных вывода.

Во-первых, СД и БА являются заболеваниями, позволяющими расширить границы осознания «внутренней телесности» и внести психологизированные компоненты в структуру произвольных функций (регуляция уровня сахара в крови и скорости выдоха). Два механизма нарушения телесной саморегуляции представляют *два разных ограничения на пути познания собственной «внутренней телесности»*. В первом случае *сам инструмент познания*, т.е.

¹⁸ Прибор для измерения уровня сахара в крови.

¹⁹ Прибор для измерения пиковой скорости выдоха (значимый показатель для объема легких).

телесная саморегуляция, является *дефицитарным* в силу нарушения его развития на ранних этапах онтогенеза из-за отсутствия эмоциональной связи с матерью (которая, как известно, в первые годы жизни ребёнка презентует собой весь внешний мир). Во втором случае возможность познания «внутренней телесности» блокируется вследствие *неспособности человека вписать саму болезнь в собственную телесность*, т.е. вследствие наделения ее статусом внешнего, независимого объекта внешнего мира.

Во-вторых, произвольная регуляция новых телесных феноменов, возникающих в условиях СД и БА, имеет непосредственный *витальный смысл*, определяющий *не возможность* познания собственной «внутренней телесности», но ее *необходимость* для предупреждения осложнений болезни и сохранения жизни. Таким образом, произвольность, заключенная в способности телесной саморегуляции, выступает *маркером продвижения границ* телесности как вовне, так и внутрь, задавая новые пространства познавательной активности человека.

В заключении обозначим представление о модели психосоматического симптомообразования в рамках культурно-исторического подхода в психологии телесности. Как было показано, телесные феномены, понимаемые как аналоги ВПФ, в потенциале обладающие модусом произвольности, можно расположить на гипотетическом континууме от чисто физиологических, натуральных, произвольных до полностью психологизированных, социальных, произвольных. Подобная континуальность, реализующая культурно-историческое преобразование натуральных функций, вводит нас в контекст соотношения биологического и социального в человеке. Культурно-историческое опосредование телесных феноменов выражается в их включении в контекст общесоциальных значений, преломляющихся в сознании в категориях индивидуальной семантики, что, на наш взгляд, и реализует социокультурно преобразованную активность внешнего мира. Таким образом, в качестве механизма психосоматического симптомообразования можно рассматривать *избыточную семантическую нагруженность телесных феноменов*, являющуюся оборотной стороной, своеобразной символической платой за преобразование биологического социальным в человеке.

Физический образ «я» и формы его коррекции

Интерес к проблеме телесности подтолкнул меня к рассмотрению тела не как отдельной субстанции, а в связке с внутренним миром человека и социумом, окружающим его. Существует большое количество исследований, посвященных проблеме телесности как физического субстрата, вопросам соотношения душевного и физического начала в человеке, тела как отражения культуры. Однако я предлагаю рассматривать тело как элемент Я-концепции, которая отчасти является «душевной» стороной человека, но при этом находится в непрерывном взаимодействии со средой. Таким образом, мы соединяем воедино внутренний мир, границу с внешним миром, которая представлена непосредственно физической оболочкой, и культурно-социальную составляющую внешнего мира. На исследование также повлияло мое осмысление современного стандарта успешной личности, где телесная красота занимает одно из ведущих мест. Получается, что отношение к телу диктуется той социально-культурной парадигмой, которая на определенный исторический момент сложилась в обществе. Поэтому я допускаю, что подход, предложенный в данной статье, может быть с оговорками применен к другим культурам и другим эпохам.

На мой взгляд, культура современного общества навязывает людям представление о том, что они будут успешны в каждой из областей их жизненных интересов, если будут внешне привлекательны. Таким образом, в сознании большинства (и особенно жен-

щин: анализ в большей степени опирается на женскую выборку) искусственно завышается значимость внешности, вне зависимости от социальной роли и статуса носителя.

Зачастую тело женщины, данное ей от природы, не соответствует современным эталонам красоты, которые порой могут быть недостижимыми просто ввиду анатомических особенностей конкретного человека. В этом случае меня интересует, во-первых, насколько важно данное обстоятельство для психологического состояния женщины; во-вторых, если оно играет какую-то роль, то какую именно, и как это отражается на Я-концепции в целом и на ее составляющих в частности? И в-третьих, если «недостижение идеала» способно породить ощущение ущербности, неполноценности, искаженное восприятие собственной телесности, то каким образом женщина «справляется» с этим и гармонизирует свою Я-концепцию?

Для того чтобы ответить на эти и некоторые другие вопросы, рассмотрим феномен Я-концепции, ее компоненты, а также коснемся динамик, разворачивающихся внутри этого конструкта. Однако необходимо учитывать, что предлагаемое разграничение вводится искусственно, для того чтобы у исследователя была возможность проникнуть вглубь стоящей перед ним проблемы, поскольку даже единой трактовки понятия Я-концепции в научной литературе, как отечественной, так и зарубежной, не существует.

Феномен Я-концепции в связи с проблемой телесности

Феномен Я-концепции обычно выражается в близких ей терминах и понятиях, таких как «самосознание», «самоотношение», «самооценка», «образ Я», «самопознание», «идентичность», «самость» и т.д. Опираясь на теорию Р.Бернса¹, я буду подразумевать под Я-концепцией динамическую систему установок и «взглядов» субъекта, направленных на самого себя. Применительно к Я-концепции принято выделять 1) **когнитивный** компонент: образ Я – *представление* индивида о самом себе; 2) **аффективный** компонент: самооценка – аффективная *оценка* этого представления, т.е. эмоциональное отношение к своему образу, находящаяся в зависимости от временных и событийных факторов; 3) **по-**

¹ См.: Бернс Р. Развитие Я-концепции и воспитание. М., 1986.

веденческий компонент: потенциальная поведенческая реакция, конкретные *действия*, которые могут быть вызваны образом Я и самооценкой.

Важным аргументом в выборе модели Я-концепции для объяснения многих современных феноменов телесности является общепринятое выделение в структуре «Я» – наравне с психическим и социальным Я – физического Я. Однако, к сожалению, во многих уровневых схемах Я-концепции физическому Я уделяется крайне мало внимания. Чаще всего данный компонент рассматривается лишь как основа формирования самосознания на ранних этапах онтогенеза. Его дальнейшая роль в общей структуре эволюции Я-концепции либо опускается, либо в самой общей форме констатируется, что физическое Я – сложный биосоциальный конструкт.

Вслед за М.О.Мдивани², я предполагаю, что физическое Я – такое же образование, как и психологическое Я, социальное Я (а также любое другое), и является структурной составляющей Я-концепции. Оно имеет самостоятельный путь развития и формирования в онтогенезе и свою специфическую природу, а следовательно, в свою очередь, состоит из когнитивной, аффективной и поведенческой составляющих.

Когнитивному компоненту соответствует осмысление физического образа Я. Постоянными его элементами, рассматриваемыми в различных теоретических построениях, являются схема тела, образ тела, концепция тела, внешний представляемый вид в целом и т.д. Некоторые исследователи разводят данные понятия, другие отождествляют, третьи же стараются выстроить из них определенного рода иерархию.

В современном мире на физическое Я человека оказывают влияние не только объективные физиологические факторы, но даже в большей мере социальные, которые могут выражаться в суждениях, мнениях, представлениях, стереотипах, эталонах, преобладающих в культуре сообщества. Поэтому, на мой взгляд, образу тела скорее соответствует такое понятие, как «культурное тело», которое включает в себя и сам образ тела, и схему тела и социальные компоненты внешности, такие как одежда, прическа,

² Мдивани М.О. Исследование структуры физического «Я» младших школьников // Психолого-педагогические особенности развития личности младшего школьника. Пенза, 1993.

косметика и т.д. Очевидность последнего подтверждается тем, что тело человека, которое, казалось бы, представляет собой одну и ту же природную данность, в разном социокультурном пространстве приобретает совершенно разные смыслы, ценностные акценты и ориентации, превращаясь, таким образом, из биологического феномена в социокультурный. Общество и культура диктуют свои нормы правильного и красивого облика человека. Метафора Ф.Кафки становится буквальной, и общество «вырезает» свой приговор на теле жертвы. Результат этой операции – новая реальность «культурного тела», порождающая особый контур Я, не совпадающий с границами физического Я, очерченными природой. Таким образом, на мой взгляд, рассматривая проблему телесности в контексте социально-психологического и эпистемологического исследования, следует использовать именно понятие «*культурного тела*» как *новообразования, возникающего в результате социализации индивида.*

Как известно, традиционная культура имеет ряд особенностей не только в сфере материального бытия, но еще в большей степени в сфере сознания и мышления. Каждая культура создает собственные уникальные представления, ценности и законы. В центре этого мироздания стоит человек, который и формирует культуру. В самом начале созидания, творения мира культуры (который еще не приобрел устоявшегося бытийственного статуса) человек вынужден существовать в рамках единственно данной ему природой изначальной сферы – собственной телесности. Но, несмотря на это, можно сказать, что рождается он уже изначально в определенном социуме, который и формирует его как члена сообщества, т.е. придает его биологическому существованию социальный смысл, проявляющийся в определенных ценностях, нормах и образцах поведения³. Поэтому представление человека о самом себе (включая и собственную телесность) всегда содержит целый перечень компонентов (представление о своем теле, своих психических свойствах, моральных качествах и т.д.). Однако их конкретное содержание и значимость варьируют в зависимости от социальных и психологических условий и состояний⁴, что лишний раз подчерки-

³ Рейзвих Д.А. Тело в традиционной культуре // Материалы Всерос. науч. конф. молодых ученых. Омск, 2002.

⁴ См.: Кон И.С. Открытие «Я». М., 1984.

вает социальную природу человеческого «Я», а значит и то обстоятельство, что феномен культурного тела можно объяснить лишь через процесс социализации.

Имеется ряд теорий социализации, и в частности, концепции Ч.Кули, Д.Мид, З.Фрейда, Ж.Пиаже, Л.Колберга, Э.Эриксона, рассматривающих процесс формирования человеческого Я в контексте взаимодействия с другими людьми. Само понятие социализации подразумевает процесс, посредством которого индивид становится членом социума, усваивая его нормы и ценности, овладевая теми или иными социальными ролями. Можно сказать, что то же самое происходит и с телом человека. Все телесные функции (кроме наиболее произвольных и неосознаваемых), как и тело вообще, проходят социализацию, приводящую к формированию нового когнитивного образования – культурного тела, а также появлению многочисленных психологических и психосоматических патологий. Для лучшего понимания процесса *социализации телесности* необходимо рассмотреть механизмы, через которые происходит становление не только Я, но и, как уже упоминалось выше, культурного тела.

Механизмы социализации телесности

Современное «цивилизованное тело», которое резко выделяется из природной и социальной среды, – продукт длительного исторического развития, включающего социализацию, рационализацию и индивидуализацию тела. Согласно теории немецкого социолога Норберта Элиаса⁵, социализация означает, что *тела и их функции все больше предстают не как природные, а как социальные образования, имеющие определенное культурное значение и требующие соответствующего регулирования*, одним из механизмов которого выступает стыд. То, что люди называют «стыдом», – это страх социального унижения, лишения социального статуса. Параллельно социализации тела происходит его рационализация. Индивидуализация тела означает прогрессирующее осознание своей особенности, «самости», отдельности от других.

Одним из основополагающих механизмов социализации телесности является *идентификация*, которая особенно важна при переходе от детства к взрослости, когда телесность меняется в связи

⁵ См.: Элиас Н. Общество индивидов. М., 2001.

с ростом и развитием ребенка. Важно подчеркнуть, что именно на этом этапе происходит идентификация с телом родителей и других эмоционально значимых субъектов, что ведет к формированию взрослого образа тела. В рамках данной статьи представляется интересным обратить внимание на индивидуальные перцептивные искажения процесса субъект-субъектной идентификации, которые можно наблюдать в некоторых случаях. Например, человек может воспринимать себя стереотипно, под влиянием общепринятых, или же доминирующих именно в его окружении, установок, ценностей, взглядов и т.п. Нормы телесной красоты, циркулирующие в сообществе, проецируются на тело и интроецируются личностью, что оказывает большое влияние на самооценку человека и формирование образа собственного тела, зачастую приводя к его искажению или же вообще к неадекватности восприятия собственного тела.

Не менее важным механизмом социализации является *подражание* как сознательное или бессознательное воспроизведение индивидом модели поведения, опыта других людей. На уровне телесности это может выражаться в подражании не только оформлению внешности, но и *когнитивному восприятию особенностей телесности*. Большую роль в современной культуре, на мой взгляд, играет процесс внушения, посредством которого СМИ формируют четко очерченный стандарт, эталон современной телесности. Телевидение, радио, печать, кино, видеозаписи, сейчас воздействуют на человека наравне с такими ранее приоритетными агентами его социализации, как ближайшее и непосредственное окружение, представители администрации школы, вуза, а зачастую и малознакомые люди. Имеется множество свидетельств, показывающих, что средства массовой информации оказывают глубокое влияние на социальные установки и поведение детей и взрослых. Специфика воздействия СМИ на формирование образа тела в процессе социализации заключается в том, что в них предлагается уже *готовый* образец любого социального феномена, иначе говоря, *социальный стереотип*.

Упомянутые выше механизмы социализации телесности (идентификация и подражание) можно отнести к *позитивным*: показывающим, что необходимо делать и как именно. К *негативным* (запрещающим или подавляющим определенное поведение) механизмам могут быть отнесены *чувство стыда*, возникающее в

результате разоблачения и позора, зачастую связанное с реакцией других людей, и *чувство вины* – переживание разоблачения и позора, связанное с наказанием самого себя, вне зависимости от реакции других⁶. По Элиасу, «телесный стыд» не является врожденным и коренится, прежде всего, в процессах социализации. Чем выше уровень развития общества, тем сложнее формы социального контроля и тем разнообразнее те ограничения, которые общество налагает на индивидов, чтобы неизбежные конфликты между ними разрешались мирным, «цивилизованным» путем.

Общество – уже не как отдельная социальная группа, а как форма существования, которой достигло человечество в ходе своей эволюции, – налагает запрет на тело натуральное, природное. Можно сказать, что его, как такового, уже не существует. Как считают В.В.Николаева и Г.А.Арина, с самого раннего детства ребенка приучают к «правильному» осуществлению целого ряда функций, связанных с питанием, отправлениями, овладением инструментами. Мать, добиваясь от ребенка контроля над функциями его организма путем соблюдения режима питания, награды и наказания, приписывания ответственности и вины, создает совокупность «сопротивлений», порождающих конфигурацию культурного тела. Культурная функция не только не равна натуральной, на почве которой она формируется, но способна в значительной степени ее видоизменить⁷. Табуирование телесных проявлений, как важнейший инструмент социализации развития, операционально может выражаться не только в прямом запрете или наказании, но и в *«ненаделении» того или иного действия поощрительной эмоцией*. Так, например натуральные проявления жизнедеятельности телесности в одних культурах поощряются и являются нормой, в других же считаются проявлениями запретными и сугубо индивидуальными, и если возникают прилюдно, сопровождаются чувством вины и стыдом.

Безусловно, осознание своего тела женщинами и мужчинами отличается. Благодаря вхождению в половозрастную социальную группу или общность, усваиваются присущие именно ей нормы, ценности, стереотипы и представления о внешней привлекатель-

⁶ См.: Смелзер Н. Социология. М., 1994; Свенцицкий А.Л. Социальная психология: Учебник. М., 2004.

⁷ Николаева В.В., Арина Г.А. Клинико-психологические проблемы психологии телесности // Психол. журн. М., 2003. Т. 24. № 1.

ности, люди обучаются тому, как себя вести, эмоционально реагировать в отношении поддержания или изменения своей телесности. Социализация также предусматривает усвоение половой роли, т.е. ожидаемых в данной культуре образцов поведения для мужчин и женщин, и процесс половой идентификации, в ходе которой происходит осознание себя как представителя данного пола, носителя социокультурных признаков мужественности или женственности. Так, С.Фишер полагает, что женщины имеют более отчетливо выраженное и стабильное понятие тела, чем мужчины, и больший объем знаний о теле. Различие это проявляется уже у детей и сохраняется в подростковом возрасте. Большой объем знаний о своем теле у женщин объясняется влиянием культуры, которая «поощряет женщину к большему интересу к своему телу»⁸. В воспитании девочки чаще, чем в воспитании мальчика, обращается внимание на ее внешние данные, чаще дается их оценка. Поэтому статус женщины все еще в большей степени определяется именно ее привлекательностью для мужчины.

Например, современные исследования показали, что многие женщины недовольны своим телом и нередко недооценивают собственную привлекательность. Как свидетельствуют последние опросы, до 80% взрослых женщин полагают, что у них избыток веса, а потому стремятся всеми силами загнать свою фигуру в жесткие формы, «подогнать» его под стандарты сексуальности, которые воплощаются в параметрах 90–60–90, в образах топ-моделей на обложках журналов. По мнению М.И.Либоракиной⁹, возникает феномен культурного отчуждения женщины от собственного тела, которое воспринимается и окружающими, и ею самой как «объект» (прежде всего сексуальный). Этот «объект» нужно привести в соответствие с требованиями современной моды. Идея о необходимости соответствовать «норме», которую невозможно достичь, рождает ощущения вины, ущербности, неполноценности, провоцирует неврозы и даже приводит к серьезным нарушениям здоровья. В первую очередь это, безусловно, отражается на самооценке женщин и их Я-концепции в целом.

⁸ Fisher S. Sex differences in body perception. Washington (Amer.Ps.Assoc. «Ps. Monographs»), 1964.

⁹ См.: Либоракина М.И. Обретение силы: российский опыт. Пути преодоления дискриминации в отношении женщин (культурное измерение). М., 1996.

Для лучшего понимания данной взаимосвязи рассмотрим более подробно аффективную составляющую физического Я, которую, с одной стороны, сложно отделить от когнитивной, но с другой стороны, именно это разделение помогает понять суть процессов, происходящих внутри Я-концепции человека.

Аффективная составляющая физического Я

Итак, второму компоненту Я-концепции соответствует аффективная составляющая – самооценка, рождающаяся в силу того, что когнитивная компонента Я-концепции не воспринимается человеком нейтрально, безличностно, а пробуждает в нем отношения и эмоции, интенсивность которых зависит от контекста и от самого когнитивного содержания¹⁰. Человек не только представляет когнитивную картину собственного тела, но и оценивает ее. Однако здесь надо помнить, что вводимое разграничение знания о себе и отношения к себе является в определенной степени научной абстракцией, поскольку разделить их в рамках психологической реальности крайне трудно. Всякая попытка охарактеризовать себя содержит в той или иной мере оценочный компонент, определяемый общепризнанными нормами, критериями и целями, представлениями об уровне достижений, моральными принципами, правилами поведения и т.д. Поэтому оба этих аспекта в рамках Я-концепции выступают в тесной взаимосвязи и единстве.

Эта взаимосвязь, в первую очередь, проявляется между удовлетворенностью своим телом и удовлетворенностью собой. Низкая оценка человеком своих физических данных подрывает его чувство собственного достоинства, в то время как высокая оценка качества повышает это чувство. Таким образом, внешность является одним из наиболее существенных компонентов в самооценке женщин. Немаловажным фактором оценки своего тела становится физическая привлекательность, проявляющаяся в межличностных отношениях, которая служит положительным подкреплением чувства своего Я как принимаемого, привлекательного начала. Женщины обращают больше внимания на свое лицо, фигуру и кожу, чем на эффективность своего тела (у мужчин же физическая эффективность в большинстве случаев стоит на первом месте). Так, часто

¹⁰ См.: Бернс Р. Развитие Я-концепции и воспитание. М., 1986.

при неустойчивой или заниженной самооценке, неуверенности в себе и высоком уровне тревожности конституциональные или физические отклонения от стандарта телесности могут вызывать болезненные переживания. Но может быть и наоборот: низкая самооценка, высокая тревожность и т.д. могут быть уже следствием осознания либо нестандартности своего физического Я, либо физического дефекта.

Неудовлетворенность своим телом формируется чаще всего под влиянием оценок окружающих, которые первыми замечают в облике человека отклонения от нормы («гадкий утенок»), заостряют на этом внимание, агрессивно указывают на ту или иную внешнюю нестандартность индивида. Формированию положительного отношения к собственному телу также мешают иррациональные убеждения, беспрерывно внушаемые средствами массовой информации, рекламирующей изделия промышленности, будь то продукты, модная одежда или лекарства, киноиндустрия, рисующие картинку идеального тела, не соответствующую физическим параметрам реальных людей. Все эти причины побуждают слишком часто сравнивать себя с окружающими, что может только усугублять болезненность самосознания. Любое несоответствие «среднему показателю» в своем облике индивид может начать воспринимать как физический недостаток или даже уродство. Именно таким путем развивается «*стигматизированное*» самосознание, которое может сформироваться не только у внешне обезображенных людей, но и у людей, которые просто чем-либо достаточно выражено отличаются от окружающих или не соответствуют идеалу эпохи. Например, стигматизированным самосознанием могут обладать люди со слишком маленьким ростом и большим весом (особенно в эпоху топ-моделей, рост которых не менее 175 см при весе в 45–50 кг).

Вследствие таких фрустраций может возникать синдром дисморфофобии или бред физического недостатка. *Дисморфофобия* – это психическое расстройство, при котором человек чрезмерно обеспокоен и занят незначительными дефектами или особенностями своего тела. Обычно это проявляется у людей, критически относящихся к своей внешности, несмотря на отсутствие выраженных дефектов и на то, что окружающие не придают особой значимости или не замечают их «недостатка». Чаще всего при этом стра-

дают различные стороны жизни человека – способность работать, нормально функционировать в обществе (например, происходит избегание социальных контактов в опасении быть осмеянным). В случаях, когда идеи об «уродстве» приобретают характер бредовых, с утратой критики и соответствующим поведением, принято говорить о *бредe физического недостатка*. Необходимо учитывать, что в современном обществе очень распространены дисморфофобические симптомы и среди психически здоровых людей. Основное отличие последних (от психически неполноценных) в этом плане заключается в том, что у них остается сохранным социальное функционирование. Однако даже незначительные отклонения от идеала – будь то веснушки, очки или лишний вес – могут стать для них тяжким бременем и начать негативно влиять на самооценку, становясь определяющими для поведения и состояния Я-концепции. Объективные факты в таких ситуациях, как правило, играют гораздо меньшую роль, чем субъективные ощущения и оценки, которые самому индивиду кажутся объективными.

Таким образом, аффективный и когнитивный компоненты физического Я способны оказывать взаимное негативное влияние. Когнитивный компонент воздействует на аффективный, что еще более усиливает негативную оценку собственных телесных качеств: создается «порочный круг» аффективно-когнитивных взаимодействий. Я полагаю, что в случаях, когда собственный физический недостаток ясно осознается и фрустрирует личность, могут развертываться психические процессы компенсации и сверхкомпенсации, которые являются по своей мотивации *адаптационными* процессами. Следовательно, обеспечение гармоничности Я-концепции (степень внутренней последовательности, стабильности и прочности убеждений человека о самом себе) прямо связана с адаптационно-компенсаторными стратегиями.

Адаптации и компенсации в сфере человеческой телесности

Обращение к проблеме приспособления субъекта дает возможность хотя бы отчасти пролить свет на вопрос о том, *каким же образом* происходит совладание с фрустрирующей ситуацией в случаях наличия:

- физического дефекта или функциональных расстройств;

- несовпадения идеального Я с реальным;
- несоответствия реального Я эталону красоты, определяемому культурой сообщества, стереотипами массового сознания и т.д.

Будем рассматривать компенсацию в качестве приспособительного механизма, действующего в ситуациях дисгармоничности Я-концепции в целом и физического Я в частности. Адаптацию и компенсацию следует понимать как неразрывно связанные составляющие процесса приспособления, направленного на поддержание оптимального взаимодействия между индивидом и средой. На мой взгляд, адаптационно-компенсаторные стратегии реализуются в поведенческом компоненте Я-концепции на уровне культурного тела и представляют собой конкретные стратегии преобразования внешности.

Поведенческому компоненту Я-концепции соответствуют поведенческие реакции, а также действия, которые обусловлены образом Я и самооценкой. Можно сказать, что поведенческая составляющая Я-концепции служит проверкой и подтверждением когнитивной и аффективной структур. Что касается внешних проявлений поведенческого компонента Я-концепции в контексте физического Я, то, на мой взгляд, они будут представлять собой конкретные действия на уровне культурного тела, направленные на те или иные преобразования внешности индивида и имеющие под собой адаптационно-компенсаторную мотивацию.

Подтверждение этому можно найти в истории культуры, свидетельствующей, что преобразование внешнего облика человека всегда выступало в качестве важного механизма социализации¹¹. Например, взаимодействие первобытного человека с миром осуществлялось посредством обрядов и ритуалов. При этом преобразование его внешнего облика, состоявшее в «доделывании», «передельывании», «исправлении» его естественной внешности, означало изменение его внутренних характеристик¹². Создание новой, искусственно преобразованной внешности обособляло человека от мира животных, делая

¹¹ Наровская Я.Б. Социально-психологические функции преобразования внешнего облика в истории культуры // Северо-Кавказский психол. вестн. Ростов н/Д., 2005. № 3.

¹² См.: Байбурын А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

его собственно человеком¹³. Изменение внешнего облика выступало в качестве способа социального, культурного освоения человеком самого себя и представляло собой символический переход из сферы естественного, природного в сферу культурного.

Преобразование собственного внешнего облика, выполняя различные социально-психологические функции, позволяет человеку адаптироваться к жизни в обществе, удовлетворять существующим эстетическим или социальным нормам. Оно играет роль адаптационно-компенсаторного механизма, позволяющего осуществлять регуляцию взаимоотношений личности и социума. Данный механизм проявляется в различных поведенческих стратегиях, т.к. преобразование физического Я сопровождает человека в традиционном обществе на протяжении всей его жизни. Это происходит по двум причинам: во-первых, каждый новый возрастной этап, новая социальная роль подразумевает определенные изменения во внешнем облике и овладение соответствующими новому облику социальными нормами и правилами поведения; во-вторых, каждый исторический период выдает свои идеалы и эталоны физической привлекательности.

Так, одним из наиболее древних способов изменения внешности является нанесение на тело рисунков, введение краски под кожу. В настоящее время данным способам преобразования собственной телесности соответствуют боди-арт, татуировки, декоративный татуаж, пирсинг и прочее. С уходом от архаической культуры преобразование внешнего облика в целом осуществляется преимущественно с помощью косметики, использования особого рода причесок и одежды. Одежда – это «кожа культурного тела»¹⁴. Так же как кожа «вкладывает» человеческое тело в физический универсум, так и одежда, как «кожа тела культурного», встраивает субъекта в социум, образует социальное тело. Тем не менее одежда не имеет собственной ценности. Она приобретает свою значимость только в неразрывной связи с человеческим телом, которому обязана своим существованием.

¹³ См.: *Вайнштейн О.* Три этюда о денди // *Иностр. лит.* 2004. № 6; *Лотман Ю.* Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX в.). М., 1994; *Фуке Э.* Иллюстрированная история нравов: Эпоха Ренессанса. М., 1994.

¹⁴ *Бескова Д.А.* Одежда как специфический аспект телесности // *Филос. исслед.* 2004. № 1. С. 31.

Коррекция внешнего облика с помощью одежды заключается в нивелировании или подчеркивании определенных особенностей тела, отдельных его деталей, пропорций в соответствии с идеалами красоты. Не прибегая к изменению естественной природы тела, а только используя крой, фасон и цвет в одежде, можно осуществить преобразование физического образа Я, «подстраивание» его под социально-культурные стандарты красоты, что в свою очередь влияет на аффективную составляющую – повышает самооценку и понижает тревожность. Поэтому формирование привлекательности путем коррекции внешности имеет и терапевтическую ценность. Положительная динамика самооценки личности под влиянием умело подобранной одежды отмечена многими исследователями¹⁵. Одежда помогает защитить человека от страха, боязни насмешки, тревоги из-за неуспешности, недостатка вкуса или шарма.

Важно отметить, что на этапе фрустрации Я-концепции под воздействием культурных эталонов и норм, при несовпадении физического образа Я с последними, положительную динамику обеспечивают уже даже те преобразования внешности, которые не затрагивают изменения самого контура тела. И поскольку Я-концепция представляет собой целостную систему, в которой все составляющие взаимосвязаны, коррекция внешности за счет нанесения профессионального макияжа, смены одежды на более яркую или светлую по тону, или же более подчеркивающую достоинства фигуры и скрывающую недостатки, – все это может рассматриваться как проявление поведенческого компонента, реализующего адаптационно-компенсаторные стратегии на уровне культурного тела, что позволяет женщине скорректировать когнитивную составляющую физического Я и отражается на ее самооценке и самоотношении в целом.

Другой распространенной формой адаптационно-компенсаторных стратегий на поведенческом уровне выступает обращение к пластической хирургии. Данный уровень преображения внешности по сути своей более грубый, чем предыдущий, т.к. затрагивает непосредственно контуры естественного тела, видоизменяя их. Чаще всего женщины, обращающиеся за такого рода услугами,

¹⁵ См.: *Петрова Е.А.* Знаки общения. М., 2001; *Гофман А.Б.* Мода и люди: Новая теория моды и модного поведения. М., 1994. *Dearborn G.* Psychology of Clothes // Psychological Monographs. 1918. Vol. 26. № 1. Whole № 112.

испытывают ряд психологических трудностей, выраженных в сексуальной дисфункции, заниженной самооценке, вплоть до комплекса неполноценности, в выраженной тревожности, бессоннице и пищевых расстройствах. Именно мнительность по поводу внешности создает ограничения в социальной жизни и в сексуальных отношениях.

Итак, анализ материала показал, что в современной культуре физическое Я человека является очень важным образованием в целостной структуре личности, оказывающим влияние не только на эмоциональную и межличностную сферы, но и задающим динамику протекания объективных жизненных процессов индивида. Оформление внешности под заданный обществом стандарт стало более значимым, чем скрывающаяся за этим фасадом физическая данность со своими конституциональными и функциональными особенностями, которые зачастую идут вразрез с социокультурными требованиями красоты. Это несоответствие «реальных» физических параметров заданным социумом стандартам ведет к дисгармонизации Я-концепции в целом, отражаясь не только на психологическом Я индивида, но и на осознании им себя в социуме. На аффективном уровне это вызывает негативную оценку со стороны индивида: повышается тревожность, падает самооценка и уверенность в себе. Сниженный эмоциональный тонус приводит зачастую к еще большим перцептивным искажениям когнитивного образа физического Я, образуя порочный круг. Подкрепляется это на поведенческом уровне возможными вспышками агрессии, неудачами в профессиональной или личностной сфере.

Для гармонизации Я-концепции могут разворачиваться психические процессы компенсации и сверхкомпенсации, которые являются по своей мотивации адаптивными процессами. Адаптационно-компенсаторные стратегии реализуются в поведенческом компоненте Я-концепции на уровне культурного тела и представляют собой конкретные стратегии преобразования внешности. К ним относятся процессы коррекции, которые я разделяю на три группы:

– более «грубый» вариант предполагает искусственно осуществляемое изменение непосредственно физического и конституционального контуров тела индивида – это пластическая хирургия (в том числе с использованием имплантантов), к услугам которой

прибегают с целью изменения объемов или коррекции форм различных частей тела, косметическая хирургия (для борьбы с возрастными изменениями внешности), косметический татуаж, боди-арт, пирсинг и пр.;

– более естественный путь изменения конституциональных и физических параметров тела индивида – соблюдение диеты, занятия спортом, фитнесом, посещение спа-процедур, употребления легких препаратов (биодобавки, витамины, безрецептурные препараты) с целью поддержания своего тела в необходимой форме;

– коррекция конституциональных и физических параметров тела с помощью социальных элементов оформления внешности – за счет использования особенностей одежды (крой, силуэт, фасон, фактура, текстура, цвет, рисунок ткани, стилевое направление), аксессуаров, макияжа, прически и пр.

Перечисленные выше способы преобразования внешности являются адаптационно-компенсаторными стратегиями гармонизации Я-концепции индивида. Причем зачастую вследствие достижения желаемого результата изменяется не только внешность человека, но и попутно разрешается ряд его внутриличностных конфликтов. Все это сказывается на самооценке индивида и, в свою очередь, обуславливает улучшение его адаптированности к жизни в сообществе, повышает способность реализовывать поставленные перед собой цели в социальной среде, соответствовать существующим эстетическим или социальным нормам. Таким образом за счет адаптационно-компенсаторных стратегий, связанных с изменением собственной телесности, в идеале достигается не только эффект увеличения внешней привлекательности, но и психокоррекционный эффект. И это подтверждает, что понимание современных проблем телесности напрямую связано с разноплановыми личностными структурами индивида, рассматриваемыми в контексте социокультурной организации общества.

Об авторах

Бескова Ирина Александровна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

Князева Елена Николаевна – доктор философских наук, зав. сектором эволюционной эпистемологии Института философии РАН.

Буданов Владимир Григорьевич – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

Плохова Мария Александровна – кандидат философских наук, кафедра философии, МГТУ им. Н.Э. Баумана.

Шульга Елена Николаевна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

Лысенко Виктория Георгиевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН, профессор.

Майданов Анатолий Степанович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

Рубец Мария Владимировна – аспирант сектора эволюционной эпистемологии, младший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН.

Герасимова Ирина Алексеевна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

Андрющенко Алиса Владимировна – кандидат медицинских наук, ведущий научный сотрудник Центра психического здоровья Российской академии медицинских наук.

Бескова Дарья Александровна – кандидат психологических наук, старший научный сотрудник Центра психического здоровья Российской академии медицинских наук.

Чебакова Юлия Владимировна – кандидат психологических наук, доцент кафедры клинической психологии Российского государственного медицинского университета.

Гавриленко Анастасия Александровна – кандидат психологических наук, кафедра социологии и психологии управления Государственного университета управления.

Summaries

Irina Beskova. The Embodiment as a Tool of Knowledge

The presupposition that the physical world is not an initial and a final instance of creation, but only a unit in a set of other worlds, is put forward in the article. Furthermore the widespread idea of parallel worlds is not meant in a model for the first one doesn't permit to exceed the bounds of the outer consideration. In the *vertical* hierarchy of the worlds, offered in the paper, the physical reality (which is one-serial to the human beings) appears to be, *on the one hand*, an ideal one (similar to those ideal worlds which a subject creates in his imagination), – if we examine it *in relation to* its author-creator; and *on the other hand*, a physical one, – if we examine it *in relation to* a person as to the agent, acting in it. On the basis of such understanding, a new interpretation of the nature of a human embodiment and of its functioning as a tool of comprehension of the world is proposed.

Helena Knyazeva. The Embodied Nature of Consciousness

The bodily constrains of cognition, of life and of the spiritual activity of a human being are under investigation in the article. Moving in stream of the phenomenological traditions of M. Merleau-Ponty and F. Varela, the author develops the holistic approach to the understanding of mind-body and of body-environment. This approach is considerably opposite to the Cartesian one which is based on dichotomy of a body-machine and of a thinking consciousness. In author's opinion, body is inspired and animated by spirit, and consciousness is embodied; the liveliness of spirit means the liveliness of body, and on the contrarily. The ideas of the autopoietic nature of functioning of consciousness in its corporal envelop, of its structural coupling with environment and of constructing of the world and of oneself in the process of cognition are developed here as well.

Vladimir Budanov. How the Quantum-Synergetical Anthropology is Possible: the Synthetic Worlds of Corporeality

In the article it is offered to examine the basic activity's and temporal modes (expressible in the ontologies of states and temporal ontologies) of the person's life from the joint positions of synergetics and the quantum theory. The methodology of the last ones proposes the effective ways for the explanation of complex developing hierarchical systems. Starting from the hardly realizable own somatic reactions, cognitive and communicative processes, up to long-term social and cognitive components of human nature, – all these processes is offered to understand as indivisible delocalized (in real and virtual time) anthropological phenomenon of embodiment, receiving the description in becoming today quantum-synergetical anthropology.

Maria Plokhova. **The Quantum Approach to the Problem of Embodiment**

The embodiment problem, when it is studied within the frames of epistemology, can be examined from the quantum methodology's point of view. Firstly, it would be interesting for us the possibility of a boundary area of consciousness-body modeling. What is a way by which the attitudes influence upon the corporal sensations? Where does the border of embodiment pass and whether it exists at all? Whether it is determined by the inner subjective experience of consciousness or from the outside when the kinesthetic experience becomes crucial one? What should we trust more – the internal or the external? We try to investigate all these questions, by getting the language of the quantum approach in our research of human knowledge and creativity.

Helena Shulga. **The Embodiment as a Phenomenon and an Element of Mentality**

The paper presents the study of the subjective constituent of corporeality in the context of mental, cultural and historical experience. The philosophical generalization of the practice of judgments on the “embodied human being” allows developing the philosophical conceptualization concerning corporeality and arises a number of questions complying the general task of body phenomenology substantiation, while starting from the analysis of the correlation between sensual and intellectual elements. Some conceptions of body are considered which entered into the cultural and historical context having a feedback impact on the preservation of cultural peculiarities of peoples' world view and on the development of the mentality of either ethnoses.

Victoria Lysenko. **«The Natural Philosophy of Body» in India: Ayurveda, Samkhya and Vaisheshika**

What is characteristic of the micro-macrocosmic speculations in India is that it is not the universe that makes its starting point and its basis, but the individual, the human being and more precisely his/hers sense capacities to grasp some properties (stimuli) of the surrounding world and to communicate with it in different manners proper to the human psychosomatic structure. In this paper, the concept of the “physical” constitution and of the “physical” origins of the human body as connected with the doctrine of *pancabhutas*, the five great elements, is examined. A belief that the body, in the same manner as the universe, consists of these elements (micro-macrocosmic parallels and identifications) is a commonplace of the Indian tradition, but its thematization differs from one school to another. Therefore, three kinds of approaches developed in the natural philosophy of Ayurveda, Vaisheshika and Samkhya are explored in the article.

Anatoly Majdanov. The Interrelation of Mental and Corporal in the Archaic Culture

The interrelation of the mental and the corporal is brightly shown in sacralization of the phenomena, the propensity to which is especially characteristic for the archaic consciousness. The originality of this phenomenon is revealed in the article by analysis of the social and spiritual life of the ancient Aryans reflected in Veda's mythology. The sacralization (including the usage of corporal means and factors) in those period was expressed by idolization of real characters and social groups, in mythologization of the important events and in ritualization of some social actions. It was a mean for increasing of the importance of these events, of their moral justification, and a mean of transformation and activation of peoples' consciousness. The content of this consciousness (as a source of cognitive information) can be analyzed in frameworks of epistemological approach. The last one allows to reveal conceptual resources, which are used in myths for display of the realistic matters, to show the interrelation of the mental and the corporal in vital activity of the archaic people.

Maria Roubetz. The Perception of Body in the Chinese Tradition

The article touches upon the questions concerning the structure of body and of the connection between the corporal and psychic-spiritual phenomena in "scientific" (naturally-philosophical) and "naïve" representations of the Chinese. A lot of examples of corresponding language expressions are proposed and analyzed in the paper. On this basis, some interesting conclusions about the specific points of understanding of the corporal and spiritual phenomena and of their connection in the Chinese culture have been done. Some questions concerning the differences of the Chinese tradition from the Western one are investigated as well. Moreover, some cultural aspects of the attitude to body in China are revealed: namely the ceremonies and traditions concerning the dead, grown up on the basis of ideas of soul-body connection.

Irina Gerasimova. Transformation of Embodiment in the Musical Practices

The article is devoted to the corporal bases of a person's musical life. The author shows that the features of the corporal organization of a person cause cultural archetypes, sociocultural and the professional environment, the characteristics of an individual constitution and of an individual activity. The genuine freedom of creativity is achieved in the overcoming of natural and cultural filters with an output in noospheric spaces and in an opportunity to create on the basis of leading eidoses and rhythms of the implicit measurements of integrated universe recognition.

Alisa Andrijushchenko, Daria Beskova. **The Corporeality from the Psychosomatic Continuum «Health–Illness» Point of View**

The matters of the inner corporal functioning are touched in a paper. The analysis of these aspects of human being in frameworks of evolutionary epistemology is important and actual, since it enriches the representations concerning the internal parameters and the dynamics of a “world-person” interaction. For investigation of the peculiarities of corporal functioning, the model of a health/illness, as covering the whole continuum of corporal phenomena, is offered in the paper. The model is regarded in a vein of the theory of adaptation as a mode of maintenance of homodynamic equilibrium (i.e. health). Such an approach permits to investigate embodiment as a specifically organized developing structure constantly accommodating to changeable conditions of the external world. From these positions, the representation about psychosomatic adaptations and indemnifications is offered.

Julia Chebakova. **The System Approach to Corporal Self-Correction: The Culturological Interpretation**

The concept of corporal self-correction is formulated and explored in the article. On the one hand, it appears as one of levels of the psychological self-correction – the phenomenon which has received the wide circulation and the empirical substantiation within the frameworks of the clinical psychology; on the other hand, – as a unique mean of a person’s self-knowledge and of his/her bounds of embodiment transformation. Thus, in accordance with traditional psychosomatics and psychology of embodiment position (considering the psychophysical problem as a problem of a psychosomatic unity), the spiritualized body is understood as corporeality in the article.

Anastasia Gavrilenko. **A Physical Image of «The Self» and the Forms of its Correction**

In the paper, the phenomenon of body is examined not as a separate physical substance but as a physical Self, being a structural component of Self-conception. The interrelation and influence of Self-conception as a whole, of a physical Self and its structural components are analyzed: the cognitive one to which there corresponds a cultural body, the affective and behavioral ones which are brought about in concrete actions at a level of the cultural body, directed on those or that transformations of a person’s exterior. The last ones have under themselves the adaptive-compensatory motivation. Moreover, the analysis of adaptive-compensatory strategies of the physical Self harmonization, which are possible at a level of a cultural body, is carried out.

Научное издание

Телесность как эпистемологический феномен

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 24.03.09.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 14,5. Уч.-изд. л. 11,98. Тираж 500 экз. Заказ № 016.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: iph.ras.ru