

Шустерман

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

"Вопросы философии", 2006,
н 6

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

(ОТДЕЛЬНЫЙ ОТТИСК)

МОСКВА

дационные цели, и теми этносами, которые стремятся автономно выстроить для себя самостоятельную и притом самодостаточную и закрытую систему культуры, включающую и "собственную" систему образования.

Тем не менее данная ситуация разрешима – при условии признания единства воспитательного идеала российской школы, соответствующего настоящему этапу "межцивилизационного" перехода, и при построении содержания гуманитарного школьного образования на бикультурной основе, на принципах диалога, сопряжения и взаимодействия культур.

Между тем, принятая законом "Об образовании" компонентная модель организации содержания образования ориентирована, прежде всего, на "разведение" языковых, культурных и образовательных интересов центра и этнических субъектов по независимым "территориям" их компетенций.

В той же логике абсолютного размежевания правосубъектности и полномочий трех уровней власти (федерального, регионального, муниципального) движется и административная реформа. Возможно, с позиции конкретных задач этой реформы размежевание полномочий, их независимое позиционирование представляется рациональным. Однако, если оценить приложение этого принципа к содержанию образования, то такая рациональность с точки зрения общенациональных интересов в целом может оказаться весьма дорогостоящей по своим последствиям.

Как показывает экспертиза федеральных и региональных учебников гуманитарного цикла и, в частности, учебников истории, постулированный законом принцип единства российского образовательного и культурного пространства – при отсутствии легитимного механизма согласительных процедур – не способен застраховать школьную систему от опасности дивергентных тенденций, разъедающих это единство на уровне предметного содержания образования, от возможности расщепления самих целей образования федерального и национального (национально-регионального) уровня.

Использованный разработчиками закона принцип компонентной организации содержания образования, несмотря на известное технологическое удобство, вряд ли может считаться оптимальным. Как следует из закона, инвариантный федеральный компонент государственных образовательных стандартов решает проблему формирования личности на своей "территории" (75% учебного времени) вполне самодостаточно, опираясь на потенциал и систему ценностей русской культуры. Его контакт, диалог, взаимодействие с другими культурами, представленными в национально-региональных компонентах, не заявлены в качестве неперменной дидактической нормы.

Фактически заложенный в организацию содержания образования принцип межкомпонентного размежевания на деле поворачивает нерусских и русских учащихся спинами друг к другу. И результаты этой встроеной в закон повседневной нормы можно затем сколь угодно долго лечить программами по толерантности.

Таковы реалии. Отсутствие названной совокупности задач в структуре общих целей российской школы говорит об объективной ограниченности ее функций по отношению к актуальным антропосоциокультурным проблемам переходного периода. Их решение должно входить в миссию школы, и от практического поворота государства и школы к их решению будет зависеть степень конфликтогенности, присущей процессу трансформации полиэтнического традиционного общества в гражданское.

Мыслить через тело: гуманитарное образование*

Р. ШУСТЕРМАН

I

Что такое гуманитарные науки и как их следует развивать? Мнения по этому ключевому вопросу расходятся во взгляде на то, насколько широко следует трактовать понятие гуманитарных наук. Первоначально означая изучение греческих и римских классиков, в наши дни это понятие покрывает искусства и литературу, историю и философию¹. Но включает ли оно также общественные науки, которые часто отличаются от гуманитарных, рассматривая как отдельную отрасль знания с большими претензиями на научный статус? И должны ли наши гуманитарные исследования ограничиваться традиционными методами и предметами "высокой культуры", придающими гуманитарному знанию авторитетный ореол не подлежащего сомнению благородства, – или им следует охватить новые, более модные формы междисциплинарных исследований, такие как массовая культура или расовые и гендерные проблемы?

Невзирая на подобные вопросы и споры, ясно (хотя бы этимологически), что значение гуманитарных наук тесно связано с условиями нашего человеческого существования и с нашими усилиями развить нашу человечность и средства ее выражения. Но что же значит быть человеческим? Я не могу претендовать на адекватное решение столь сложного и трудного вопроса. Однако я буду доказывать, что поскольку тело – одно из существенных и значимых измерений нашей человечности, его следует признать ключевым предметом гуманитарного исследования и знания, основанного на опыте. Хотя истинность этого тезиса должна быть очевидной, он резко расходится с традиционным пониманием гуманитарных наук. Ярким примером такой антисоматической предвзятости может служить сам термин, которым носители немецкого языка обозначают гуманитарные науки, – "Geisteswissenschaften", в буквальном переводе – "науки о духе" или "ментальные науки" в отличие от естественных наук, или наук о

* Статья основана на лекции, прочитанной 6 апреля 2005 г. при вступлении в должность почетного профессора кафедры гуманитарных наук им. Дороти Ф. Шмидт в Атлантическом университете Флориды (Бока Ратон), а затем на пленарном заседании 9-й конференции "Восток-Запад" в Гонолулу 1 июня 2005 г. Я хочу выразить мою признательность как организаторам этих мероприятий, так и отзывчивой аудитории.

природе (Naturwissenschaften), занимающихся физической жизнью, с которой, конечно, тело явным образом связано. Соответственно, исходя из общепринятого противопоставления физического и духовного, тело по существу исключается из нашего понимания гуманитарных наук или, во всяком случае, занимает в нем лишь маргинальное место².

Мы, интеллектуалы-гуманитарии, обычно не уделяем особого внимания телу, страстно интересуясь жизнью разума и творческих искусств, в которых находит выражение наш человеческий дух. Однако тело – не только существенное измерение нашей человеческой природы, но и основной инструмент всяких человеческих свершений, наше орудие орудий, необходимое для всякого восприятия, действия и даже мышления. Так же, как искусные ремесленники должны досконально знать свои орудия, так и мы нуждаемся в более глубоких соматических знаниях, чтобы улучшить наше понимание и наши достижения в искусствах и науках о человеке и углубить наше владение самым высоким из всех искусств – искусством совершенствовать нашу человечность и жить лучшей жизнью. Мы должны уделять больше внимания "мышлению через посредство тела", чтобы совершенствовать самих себя и наставлять наших учеников, ибо подлинная человечность не просто задается генетикой, но достигается воспитанием, в котором тело, дух и культура должны быть объединены самым тесным образом. Осуществляя этот проект соматического исследования, я начал работать в междисциплинарной области, называемой сомаэстетикой, связанной также – за пределами гуманитарных наук – с биологическими, когнитивными и медицинскими науками, которые я рассматриваю как ценных союзниц гуманитарного исследования³.

Грубо говоря, сомаэстетика занимается телом как локусом чувственно-эстетического восприятия (aisthesis) и творческого самоформирования. Как мелиоративная дисциплина, и теоретическая, и практическая, она имеет целью обогащение не только нашего абстрактного, дискурсивного знания тела, но и нашего живого соматического опыта и возможностей, и стремится улучшить осмысленность, понимание, эффективность и красоту наших движений и той среды, которая формируется при участии наших движений и из которой они в то же время черпают свою энергию и значимость. Поэтому сомаэстетика включает обширную область дисциплин и форм знания, которые структурируют такое попечение о теле или могут его улучшить. Признавая, что тело, дух и культура связаны глубинной взаимозависимостью, сомаэстетика включает в себя междисциплинарную исследовательскую программу интеграции исследований в этих областях. Ментальная жизнь опирается на соматический опыт, ее нельзя полностью отделить от телесных процессов, хотя и нельзя полностью свести к ним. Мы думаем и чувствуем нашими телами, особенно теми их частями, которые составляют мозг и нервную систему. Наши тела в свою очередь испытывают воздействие ментальной жизни, например, когда некоторые мысли заставляют нас краснеть, сердце – биться сильнее, а дыхание – учащаться. Связь тела с духом столь всеобъемлюще интимна, что кажется ошибкой говорить о теле и духе как о двух различных, независимых сущностях. Термин "тело-дух" лучше выражал бы их сущностное единство, оставляя при том место как для прагматических различий ментальных и физических аспектов поведения, так и для проекта усиления их единства в опыте⁴.

Однако, говорим ли мы о теле-духе или о теле и духе, мы имеем дело с тем, что по существу сформировано культурой. Ибо культура дает нам языки, ценности, общественные институты и художественные средства, посредством которых мы мыслим, действуем, а также выражаем себя эстетически, точно так же, как она дает нам формы питания, упражнений и соматического моделирования, формирующие не только наш внешний телесный вид и поведение, но и способы восприятия нашего тела – как священного сосуда или как груза грешной плоти, как личной собственности, убажываемой для собственного удовольствия, или как орудия труда на службе обществу. И обратно, культура, с ее учреждениями и гуманистическими достижениями, не может процветать или даже существовать без одушевляющей силы воплощенной мысли и

действия. И одно из измерений качества жизни и человечности, обеспечиваемых культурой, – достигаемый и обнаруживаемый ею уровень гармонии тела и духа.

Чтобы достичь прогресса в сомаэстетике, необходимо преодолеть сопротивление знанию, направленному на тело, в области гуманитарных наук. В этом основная задача настоящей статьи. Так что прежде чем продолжать говорить о сомаэстетике, я постараюсь обосновать парадоксальный тезис о том, что гуманитарные науки отвергают тело именно потому, что оно так мощно выражает фундаментальную неоднозначность человеческой природы, а также из-за его вездесущей, необходимой инструментальной роли в нашей жизни. Борясь за более благородное, менее уязвимое и тем самым более одностороннее видение человека, традиция наших гуманитарных исследований имплицитно чуждается тела, точно так же, как наша гуманитарная сосредоточенность на значимых интеллектуальных и нравственных целях проявляет тенденцию затемнять или маргинализировать изучение именно тех соматических средств, которые необходимы для достижения и этих целей, и иных достойных результатов наших действий.

II

Живое тело – осязающее, чувствующее тело, а не просто механическое устройство – воплощает фундаментальную неоднозначность человеческого существа в нескольких отношениях. Во-первых, оно выражает наш двойной статус как объекта и субъекта, как чего-то в мире и как некоей чувствительности, которая что-то испытывает, ощущает и действует в мире. Когда я трогаю указательным пальцем шишку на моем колене, моя телесная интенциональность, или субъективность, направлена на ощущение другой части тела как объекта исследования. Я в одно и то же время *есть* тело и *имею* тело. В значительной части моего опыта мое тело – просто прозрачный источник восприятий или действий, а не осознаваемый объект. Оно есть то, от чего и через что я воспринимаю предметы мира, на которые направлено мое внимание, и манипулирую ими, но не воспринимаю его как явный внешний предмет осознания, даже если оно и смутно ощущается как фоновое условие восприятия. Но часто я также воспринимаю мое тело как что-то такое, что у *меня есть*, а не то, чем я *являюсь*, как что-то такое, что я должен вытащить из постели, чтобы сделать то, что я намерен сделать, как что-то такое, чему я должен приказывать выполнить то, что я хочу, но что зачастую терпит в этом неудачу, как что-то, включающее тяжелые конечности, складки жира, время от времени ноющую спину и слишком часто – небритое, усталое лицо: все, что я признаю моим, но не отождествляю с тем, кто я на самом деле.

Далее, тело выражает неоднозначность человеческого существования как в одно и то же время общее существование вида и индивидуальное отличие. Философы подчеркивали рациональность и язык как отличительную сущность человеческого рода. Но человеческая плоть кажется по меньшей мере не менее всеобщим и существенным условием человечности. Попробуйте представить себе человеческое существо, и вы не сможете не вообразить себе человеческое тело. Если мы представим себе существа, обладающие человеческим языком и поведением, но с очень отличным телом, мы будем думать о них не как о людях, а как о чудовищах, русалках, роботах, пришельцах, ангелах или о личностях, чья человеческая природа была каким-то образом ущемлена или умалена, быть может, какими-то нечеловеческими чарами, как в сказках вроде "Красавицы и чудовища"⁵.

Но хотя наши тела и объединяют нас как людей, они также разделяют нас (в силу их физической структуры, функциональной практики и социокультурной интерпретации) на разные полы, расы, этносы, классы и далее – на отдельных индивидов, которыми мы являемся. Мы все можем пользоваться ногами для ходьбы или руками, чтобы брать что-то, но у каждого человека своя походка и свои отпечатки пальцев. Наш опыт и наше поведение в гораздо меньшей степени предопределены генетически, чем у других животных. Птицы одного вида поют одинаково и в Париже, и в Пекине, тогда как пение людей очевидным образом сильно различается, поскольку зависит от

обучения в определенной среде. У этой большей роли индивидуального опыта есть анатомические причины. Пирамидальные пути, связывающие кору головного мозга со спинным мозгом и существенные для всякого произвольного движения (включая пение), при рождении не являются вполне сформированными и фиксированными, но продолжают развиваться в течение младенчества благодаря движениям, к которым побуждается младенец⁶. Это значит, что окончательная конституция нервной системы индивида (ее предпочтительный набор нервных путей) отчасти является продуктом индивидуального опыта и культурной обусловленности. Таким образом, тело показывает, что природа человека всегда больше чем чисто природная.

Общность и различие наших тел глубоко нагружены социальным смыслом. Мы апеллируем к нашей общей соматической форме, опыту, потребностям и страданиям, когда доброжелательно обращаемся к людям очень разных этносов и культур. Но и наоборот, тело (благодаря цвету кожи и волос, чертам лица и жестикеуляции) является первоочередным средством для подчеркивания наших различий и создания недоброжелательных представлений. Большая часть этнической и расовой враждебности является продуктом не рациональной мысли, а глубоко коренящихся предрассудков, соматически маркированных в терминах смутных ощущений неловкости, возбуждаемых чуждыми телами, – ощущений, испытываемых неявно и потому закрепляемых ниже уровня осознанности. Поэтому такие предрассудки и ощущения не поддаются исправлению чисто дискурсивными аргументами в пользу терпимости, которые могут приниматься на рациональном уровне, не отменяя инстинктивную власть предрассудков. Мы часто отрицаем, что у нас есть эти предрассудки, поскольку сами не осознаем, что мы их чувствуем, и первый шаг к контролю над ними и в конечном счете к избавлению от них – развитие соматической восприимчивости, которая помогла бы осознать их в себе. Это культивирование развитой восприимчивости – основная задача сомаэстетики⁷.

Тело служит примером неоднозначности нашего человеческого существования в разных отношениях – силы и слабости, ценности и позора, достоинства и грубости, знания и невежества. Мы обращаемся к понятию человечности (humanity), призывая человека к нравственному совершенству и рациональности, выходящим за пределы чистой животности, но мы используем предикат "человеческий" и для описания и извинения наших недостатков, неудач и проявлений низменного и даже скотского поведения: это всё человеческие слабости, ограничения, связанные со слабостью плоти, которую мы разделяем с обычными животными. Однако несмотря на его животную природу, тело служит символом человеческого достоинства, что выражается в неукротимом стремлении изображать тело в прекрасных формах искусства и даже богов рисовать в виде людей⁸. Уважение к достоинству человеческого тела составляет часть нашего фундаментального уважения к личности и правам человека; оно неявно присутствует в признании права на жизнь и в нашем молчаливом соглашении соблюдать определенную физическую дистанцию между людьми, так, чтобы предоставлять телу некоторое свободное пространство – базовый *Lebensraum*, или *киносферу*. Но тело пользуется уважением и в смерти, поскольку в большинстве культур захоронение мертвых сопровождается торжественным ритуалом похорон или кремации.

Моралисты часто поносят тело как врага праведности, как, например, Св. Павел, когда он говорит: "Что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе" (Рим., 7 : 18). Хотя слабость плоти часто подрывает наши нравственные устремления, мы должны понимать, что все наши этические понятия и нормы (и даже само понятие человечности, лежащее в их основе) зависят от социальных форм жизни, включая сюда те способы, какими мы воспринимаем наши тела, и то, как к ним относятся другие. Как заметил Витгенштейн в до странности жестоком пассаже своих "Записных книжек": "Искалечьте человека до предела, отрежьте ему руки и ноги, нос и уши, а потом посмотрите, что останется от его самоуважения и достоинства и до какой степени его понятия об этих вещах останутся прежними. Мы даже не подозреваем, до какой степени эти понятия зависят от обычного, нормального состояния наших тел. Что станет с

этими понятиями, если нас будут водить за поводок, прикрепленный к кольцу, проде-тому сквозь наш язык? Сколько человечности еще останется в человеке?"⁹. В мире, где человеческие тела всегда калечили, морили голодом и всячески ими злоупотребляли, наши привычные понятия долга, добродетели, милосердия и уважения к другим не могут иметь смысла, им не на что опереться. Более того, телесные способности ставят предел тому, чего мы можем ожидать от себя и других, определяя тем самым круг наших этических обязательств и ожиданий. Если я парализован, у меня нет обязанности бросаться на помощь тонущему ребенку. Добродетель не может требовать непрерывного труда без отдыха и еды, поскольку эти потребности – физическая необходимость.

Помимо того, что оно служит основой наших социальных норм и нравственных ценностей, тело является основным средством, или орудием, их передачи, запечатления и сохранения в обществе. Нравственные кодексы – просто абстракция, пока им не даруется жизнь через воплощение их в телесные предрасположения и действия. Всякое должным образом реализованное нравственное достоинство зависит не только от некоторого телесного акта (включая акты речи), но и от соответствующей позы и выражения лица, указывающих на подобающие чувства. То, что предлагается с недовольным, холодным, сердитым лицом, не может быть подлинным актом милосердия или уважения, и именно поэтому Конфуций подчеркивал, что подобающая манера поведения существенна для добродетели¹⁰.

Более того, будучи вписанными в наши тела, социальные нормы и этические ценности могут сохранять свою силу и без того, чтобы высказываться явно и навязываться законами; они соблюдаются сами собой и навязываются нам привычками нашего тела, включая привычку чувствовать (коренящуюся в теле). Поэтому Конфуций настаивает на том, что образцовая добродетель формируется соматически "ритмами подобающих ритуалов и музыкой" и реализует свою гармонизирующую власть не законами, угрозами и наказаниями, а вдохновляя на подражание и любовь к себе¹¹. Мишель Фуко и Пьер Бурдьё, напротив, подчеркивают гнетущие аспекты социального воплощения. Целые идеологии господства могут незаметно материализоваться и сохраняться путем кодирования их в соматических нормах, которые, будучи телесными привычками, обычно принимаются как сами собой разумеющиеся и потому избегают критического осознания. Нормы, согласно которым женщина определенной культуры должна говорить только тихо, есть изысканно, сидеть, сомкнув ноги, идти позади мужчин и смотреть только из-под покрывала, склонив голову и опустив глаза, и воплощают собой, и усиливают такое гендерное угнетение. Господству столь тонкого сорта особенно трудно бросить вызов, поскольку наши тела так глубоко впитывают это господство, что сами восстают против такого вызова: например, молодая секретарша невольно краснеет, трепещет, вздрагивает или даже плачет, пытаясь поднять голос протеста против того, кого она соматически натренирована уважать как старшего. Поэтому всякий успешный вызов угнетению предполагает сомаэстетический диагноз телесных привычек и ощущений, выражающих это доминирование, так, чтобы их можно было преодолеть вместе с порождающими их социальными условиями.

Наша нравственная жизнь укоренена в теле и еще более фундаментальным образом. Этика предполагает выбор, что, в свою очередь, предполагает свободу выбирать и действовать в соответствии с этим выбором. Мы не можем действовать без телесных средств, пусть даже эти средства (благодаря чудесам техники) сводятся к нажатю кнопки или морганию глазом, осуществляющим выбранное нами действие. Тело может даже быть первичным источником самих наших понятий действия и свободы. Что может быть лучшим, более фундаментальным образцом волевого действия¹², чем то, как мы заставляем наше тело делать то, чего мы желаем, – поднять руку, повернуть голову? Что может яснее, непосредственней выразить чувство свободы, чем свобода двигать наши тела, не просто перемещаясь, но и открывая глаза и рот или регулируя свое дыхание? Жизнь подразумевает некоторого рода оживляющее движение, и свобода двигаться, возможно, лежит в основе всех наших более абстрактных

представлений о свободах. С другой стороны, верное своей сущностной неоднозначности, тело также явно символизирует нашу несвободу: телесные ограничения наших действий, тяжесть нашего тела, потребности и неудачи, изматывающие нас и ограничивающие наши возможности, неумолимая деградация старения и смерти.

Переходя от этики и действия к эпистемологии, мы увидим, что тело остается эмблемой человеческой неоднозначности. Как в одно и то же время и незаменимый источник восприятия, и непреодолимое препятствие для него, тело символизирует типичное для человека сочетание знания и незнания. Поскольку я как тело есмь вещь среди прочих вещей того мира, в котором я присутствую, этот мир вещей также предстает мне и понятен мне. Поскольку на тело постоянно влияют предметы и энергии, существующие и действующие в мире, оно включает в себя их закономерности и таким образом может осваивать их непосредственным, практическим образом, не нуждаясь в посредничестве рефлектирующей мысли. Более того, чтобы видеть мир, мы должны увидеть его с определенной точки зрения, с позиции, определяющей наш кругозор и направления наблюдения, задающей смысл понятиям "слева" и "справа", "сверху" и "снизу", "вперед" и "назад", "внутри" и "наружу", а в конечном счете и смысл метафорических обобщений этих понятий в нашем концептуальном мышлении. Сoma дает нам эту исходную точку зрения благодаря своему положению одновременно и в пространственно-временном поле и в поле социального взаимодействия. Как заметил Уильям Джеймс, "тело есть центр бури, начало координат, постоянное место напряжения в цепи нашего опыта. Все вращается вокруг него и ощущается с его точки зрения". "Переживаемый мир", уточняет он, "всегда имеет наше тело своим центром – центром видения, центром действия, центром интереса"¹³.

Однако любая точка зрения имеет свои ограничения, в том числе и точка зрения тела, все чувственные рецепторы которого имеют пределы дальности и направления. Наши глаза расположены в голове и направлены вперед, так что мы не можем глядеть назад или даже видеть свое собственное лицо без содействия отражающих приспособлений; не можем мы и направить взгляд одновременно вперед и назад, вправо и влево, вверх и вниз. Известна философская критика тела и его органов чувств как инструментов познания. С того времени, как Сократ в платоновском "Федоне" определил цель философии как отделение познающего разума от его обманчивой телесной тюрьмы, соматические чувства и желания неоднократно осуждались и за обман наших суждений, и за отвлечение нашего внимания от преследования истины. Однако согласно Ксенофону (другому его ближайшему ученику), Сократ придерживался взгляда, гораздо более дружественного телу, признавая, что его совершенствование существенно, поскольку тело является первичным, незаменимым орудием всех человеческих достижений. "Во всех человеческих профессиях", говорил Сократ, "тело нужно; а во всех случаях, где применяется телесная сила, очень важно возможно лучшее развитие организма. Даже и там, где, по-видимому, тело наименее нужно, в области мышления, даже и в этой области – кто этого не знает? – многие делают большие ошибки оттого, что не обладают физическим здоровьем"¹⁴.

Базовая сомаэстетическая логика здесь (как и у других греческих мыслителей) состоит в том, что мы должны не отвергать тело из-за обманчивости органов чувств, а корректировать функционирование органов чувств, воспитывая повышенную телесную чуткость, улучшая само использование тела, что также может способствовать нашему совершенствованию, наделяя нас большей чувствительностью восприятия и большими возможностями действия¹⁵. Роль соматических упражнений для мудрости и добродетели еще более очевидна в восточных философских традициях, для которых самосовершенствование включает обязательное телесное измерение, развиваемое посредством ритуальной и артистической практики (и описываемое в весьма разработанных терминах) и специфических соматических упражнений (таких, как дыхательная гимнастика, йога, медитации дзэн и боевые искусства), цель которых – породить подобающую гармонию тела и духа, подобающее поведение и высокую технику для подобающих действий¹⁶. Как подчеркивает Мэн-цзы, забота о теле – основополагаю-

щая задача, без исполнения которой мы не можем успешно выполнять все другие наши задачи и обязанности. "Хотя телесные способности – дар природы (тянь), только мудрый может ими правильно пользоваться"¹⁷.

Если тело воплощает неоднозначность человеческой природы между субъектом и объектом, силой и уязвимостью, достоинством и низостью, свободой и принуждением, общностью и различием, знанием и невежеством, почему же современная гуманистическая философия склонна принимать позитивные составляющие этих неоднозначностей как нечто само собой разумеющееся и негативно маргинализировать тело, подчеркивая его слабости? Отчасти причиной является наше глубоко укорененное нежелание принять наши человеческие ограничения – смертность и уязвимость, которые тело так ярко символизирует. Хотя область гуманитарного знания первоначально возникла в противовес теологическим исследованиям, называвшимся богословием¹⁸, мыслителей-гуманистов, похоже, не устраивает их собственная человечность; они втайне стремятся превзойти смертность, слабость и ошибки и жить, как боги, а поскольку телесная жизнь этого не допускает, они сосредоточиваются на духе.

Трансцендентальность как стремление выйти за собственные пределы действительно лежит в основе человеческого существования, но это не следует интерпретировать в сверхъестественных терминах. Само наше существование есть поток становления чем-то другим, что в нравственных терминах можно конструктивно понять как самосовершенствование. Как и другие стороны нашей человечности, трансцендентальность имеет отчетливое телесное выражение в фундаментальной для сомы потребности к перемещению, в ее стремлении во внешний мир в поисках питания, воспроизводства и поля для деятельности, в естественности ее развития и роста и в самопреобразованиях ее физиологических систем. Имея в стоячем положении высоко расположенный центр тяжести, человеческому телу легче поддерживать динамическое равновесие в движении, чем стоя на месте¹⁹. Но даже и в состоянии покоя тело – не неподвижная вещь, а сложное поле множественных движений, всплеск жизни, выброс энергии, который Бергсон назвал *élan vital* ("жизненный порыв").

III

На инструментальную функцию тела этимологически указывают такие слова, как "организм" и "орган", происходящие от греческого слова "organon", означающего "орудие". Так что когда гуманисты защищают тело и призывают к его совершенствованию, они обычно делают это в терминах его инструментальности, его необходимой роли в поддержании жизни и его служения высшим функциям человечности, отождествляемым с душой. Руссо, например, подчеркивает: "Тело должно быть сильным, чтобы повиноваться душе", потому что "хороший слуга должен быть крепким". "Чем слабее тело, тем большего оно требует", так что "слабое тело ослабляет душу". Укрепление тела должно развивать дух, который оно питает и осведомляет через органы чувств: "Только при силе, превышающей ту, которая необходима ему для самосохранения, развивается в нем умозрительная способность, могущая употреблять этот избыток силы на другие цели... Следовательно, чтобы научиться думать, необходимо упражнять наши члены, наши органы чувств, которые служат инструментами нашего интеллекта"²⁰. Человеческое тело, соглашался Эмерсон, есть источник всякого изобретения: "Все орудия и машины на этой Земле не более чем продолжения наших конечностей и наших органов чувств"²¹.

Признание в качестве основного и незаменимого орудия должно было бы составлять неопровержимый аргумент в пользу гуманистического культивирования тела. Но, к сожалению, само понятие инструментальности сохраняет в гуманистической культуре сильные ассоциации с неполноценностью, поскольку благородные цели противопоставляются механическим средствам, которые их обслуживают. Этот негативный нюанс можно различить в руссоистском образе тела как слуги души – аналогия, знакомая по древней греческой философии и традиционной христианской теологии,

дожившей до наших дней. Причем аналогия с инструментом на службе высших функций часто сочетается с такой "гендеризацией" плоти, которая подчеркивает ее низший, служебный статус, в то же время закрепляя и делая естественным подчиненный статус рода, с которым плоть ассоциируется, – а именно, женского. Так, даже Монтень, искренне любивший женщин и бывший горячим защитником телесности, допускает этот уничижительный образ, как раз тогда, когда старается воздать должное плоти, требуя, чтобы мы повелели "нашему духу, чтобы он не замыкался в себе самом, не презирал и не оставлял в одиночестве нашу плоть <...>, но сливался с нею в тесном объятии, пекся о ней, помогал ей во всем, наблюдал за нею, направлял ее своими советами, поддерживал, возвращал на правильный путь, когда она с него уклоняется, короче говоря, вступил с нею в брак и был бы ей верным супругом, так чтобы в их действиях не было разнобоя, но, напротив, чтобы они были неизменно едиными и согласными"²².

Здесь мы сталкиваемся со второй из двух парадоксальных причин того, что соматические исследования занимают такой низкий ранг в гуманитарном образовании. Тело находится в незаслуженном пренебрежении не только потому, что оно наиболее полно выражает нашу подлинную человечность, обнаруживая одновременно и силу, и уязвимость человека, но и потому, что его незаменимая инструментальность выталкивает его в недооцениваемую сферу обслуживания (ассоциируемую со слугами и женщинами и с "всего лишь механикой" материальных средств), в то время как гуманитарные науки, напротив, отождествляются с преследованием высших и чистейших духовных целей – почитаемых форм знания, имеющих дело с классиками, философией, литературой и искусством. Зачем же тогда (так строится аргументация) нам, гуманитариям, заниматься изучением тела (как *средства*), когда мы можем сосредоточиться непосредственно на наслаждении *целями*, на прилежной оценке наших духовных и эстетических достижений?

Один из возможных ответов, вдохновляемый философией прагматизма, формирующей сомаэстетику, состоит в том, что если мы действительно заботимся о целях, мы должны заботиться и о средствах, необходимых для достижения этих целей. Тело заслуживает гуманитарного исследования ради улучшения его использования в различных художественных и научных занятиях, которым оно служит. Музыканты, актеры, танцовщики и другие артисты могут выступать лучше и дольше, испытывая меньше боли и усталости, если будут знать, какое соматическое поведение более соответствует их виду искусства, как пользоваться своими инструментами и самими собой, так чтобы избегать нежелательных, ненужных мышечных судорог, возникающих в результате необдуманных привычных усилий, уменьшающих эффективность и легкость движений и в конечном счете приводящих к боли и инвалидности. Известен пример с торопиком соматических процессов и врачом Ф.М. Александером, который разработал свою знаменитую методику, для того чтобы справиться со своими собственными проблемами – хрипотой и потерей голоса при исполнении театральных ролей, – вызванными неправильным положением головы и шеи. Такое изучение разумного соматического самоиспользования – не дело слепой дрессировки по овладению механической техникой, оно требует заботливого воспитания в себе осознания собственного тела.

Философы и другие гуманирии могут подобным же образом улучшить свое функционирование как мыслителей, развивая в себе осознание и управление соматическими инструментами своей мысли. Витгенштейн неоднократно настаивал на том, какое решающее значение для философии имеет неторопливость. Философы часто впадают в заблуждение, необдуманно перескакивая к ошибочным заключениям из-за того, что по своей торопливости неправильно понимают поверхностную структуру языка. Чтобы обнаруживать и исключать подобные ошибки, философии нужен детальный лингвистический анализ, требующий неспешного, терпеливого труда, а значит – практически освоенной, дисциплинированной медлительности и спокойствия. Поэтому Витгенштейн так ценил спокойную медлительность, говоря, что «философам должно бы так приветствовать друг друга: "Не торопись!"», и отстаивал "идеал

определенного спокойствия" – состояния, в котором "конфликт находит свое разрешение" и достигается "мир в собственных мыслях". Собственная манера Витгенштейна читать и писать имела целью достичь этой успокоительной медлительности. "Избыточностью знаков препинания я действительно стремился замедлить темп чтения. Так как мне хотелось, чтобы меня читали медленно. (Как читаю я сам.)"²³.

Но более фундаментальный, гибкий и испытанный временем способ достижения спокойствия, нужного для медленного, непрерывного мышления, – сосредоточенное осознание и управление нашим дыханием. Поскольку дыхание глубоко влияет на всю нашу нервную систему, мы можем, замедляя или делая более спокойным наше дыхание, внести больше спокойствия в наш ум. Таким же образом, осознавая и затем расслабляя определенные сокращения мышц, не только не нужные, но и отвлекающие нашу мысль (из-за вызываемых ими болевых ощущений или усталости), мы можем усилить сфокусированность нашей умственной концентрации и выработать терпеливую выносливость для более последовательных философских медитаций. И тогда мы сможем позволить себе не торопиться.

Философы, однако, часто доказывали, что уделять внимание нашим телесным средствам значит понапрасну отвлекать его от наших целей и потому это занятие может скорее приносить ущерб. Несмотря на общую направленность своей прагматической, уважающей тело философии, Уильям Джеймс настаивал на том, что телесные действия более уверенны и успешны, когда мы сосредоточиваемся "исключительно на цели" и избегаем "осознания [телесных] средств". Учитывая скудость средств сознания, нам следует концентрировать его ограниченное внимание на самых важных аспектах нашего действия, а именно на его целях, оставляя заботу о телесных средствах закрепившимся бездумным привычкам соматического поведения. "Мы тем легче проходим по бревну, чем меньше мы думаем о положении наших ног на нем. Мы бросаем или ловим, стреляем или рубим тем лучше, чем меньше" направляем мы внимание на наши собственные части тела и ощущения и чем больше – исключительно на нашу цель. "Устремите взгляд на то место, в которое вы целитесь, и ваша рука достанет его; дайте о вашей руке – и вы с большой вероятностью промахнетесь"²⁴.

Иммануил Кант также предостерегал, что соматическая интроспекция "отвлекает деятельность ума от рассмотрения других вещей и вредна для головы". "Внутренняя чувствительность, порождаемая нашей рефлексией, вредна... Этот взгляд внутрь и самоощущение ослабляют тело и отвлекают его от животных функций"²⁵. Короче говоря, соматическая рефлексия вредит и телу, и духу, так что лучший способ обращаться со своим телом – игнорировать, насколько возможно, ощущения того, что оно чувствует, в то же время активно используя его для работы и упражнений. Как сформулировал это Джеймс в своих "Беседах для учителей", мы должны направлять внимание на "то, что мы делаем... и не заботиться чересчур о том, что мы чувствуем"²⁶. Проницательно замечая, что "действие и ощущение идут рука об руку", Джеймс призывал (и в публичных лекциях, и в частных советах) управлять нашими ощущениями, сосредоточивая внимание на действиях, с которыми они связаны. Чтобы справиться с депрессией, мы должны просто "совершать *внешние действия*", выражающие бодрость, целенаправленно заставляя наше тело "действовать и говорить так, как будто бодрость уже в нем есть". Разгладьте лоб, добавьте огня в глаза, напрягайте больше спинные, чем брюшные мышцы и говорите в мажорном ключе. "Мои предсмертные слова", утверждал он (более чем за тридцать лет до своей смерти) "это внешние действия, а не чувства"²⁷.

IV

Кантовско-джеймсовское отрицание соматической интроспекции, по-моему, ошибочно (и в значительной степени является следствием признававшегося ими страха ипохондрии²⁸). Однако в основе их аргументов лежит немаловажная истина. В большинстве обычных видов нашей деятельности внимание направлено – и должно быть

направлено – в первую очередь не на внутренние ощущения нашего плотского "я", но на те объекты в нашем окружении, на которые мы должны воздействовать и реагировать, если хотим выжить и процветать. Потому-то – по весьма основательным эволюционным причинам – природа расположила наши глаза так, чтобы они смотрели не внутрь, а наружу. Ошибка Канта и Джеймса состоит в том, что они спутали обычный приоритет с исключительной важностью. Хотя в основном внимание должно быть обращено вовне, тем не менее, часто бывает очень полезно обратить внимание на самого себя и свои ощущения. Осознание дыхания говорит нам о том, что мы обеспокоены или рассержены, в то время как в противном случае мы могли бы не заметить этих своих чувств и поддаться их ложному руководству. Проприоцептивное осознание напряжения собственных мышц может показать нам, что язык нашего тела выражает робость или агрессивность, которые нам не хотелось бы проявлять, так же, как оно может помочь нам избежать нежелательных, паразитических мышечных сокращений, мешающих движению, обостряющих напряженность и в конечном счете причиняющих боль. Собственно говоря, и сама боль – соматическое осознание, информирующее нас о телесном повреждении и побуждающее к поиску средств избавления, – служит явным свидетельством ценности внимания к нашим соматическим состояниям и ощущениям. Забота о себе становится более эффективной, когда повышенная соматическая осознанность сообщает нам о возникающих проблемах и средствах их решения до наступления реальной боли.

Хотя Джеймс правильно утверждает, что, вообще говоря, более эффективно сосредоточиться на цели и доверить работу тела спонтанному действию устоявшихся привычек, бывает много случаев, когда эти привычки оказываются слишком ненадежными, чтобы можно было им слепо доверять, так что для их корректировки требуется соматическое внимание. Например, в бейсболе подающая обычно лучше подает, если сосредоточивает свое внимание на мяче, а не на положении своих ног, головы и туловища или на хватке рук на бите. Но слабая или неопытная подающая может узнать (чаще всего от тренера), что ее позиция, поза и хватка нарушают ее равновесие или мешают движению ее грудной клетки и позвоночника, искажая ее замах и мешая ей следить за мячом. И в этом случае ей следует на некоторое время направить свое соматическое внимание на эти неправильные позы, так, чтобы она могла их проприоцептивно распознать и избегать, осваивая новые, более продуктивные привычки. Без такого проприоцептивного внимания наша подающая, сама того не сознавая, непроизвольно вернется к первоначальным, неправильным позам (тем самым усилив их).

А когда привычка к правильному замаху установится, связанные с замахом соматические ощущения уже не будут требовать нашего первоочередного внимания, поскольку главной целью остается попасть по мячу. Но для достижения этой цели нам нужно отнестись к соматическим средствам как к временной цели, точно так же, как попадание по мячу – само по себе всего лишь средство добраться до базы, или засчитать перебежку, или выиграть игру – рассматривается как временная цель при достижении этих дальнейших целей. Прямое стремление к цели без достаточного внимания к необходимым средствам приведет только к неудаче, как это происходит у подающей, которая всеми силами старается сильнее подать мяч, но не может этого сделать, потому что ее стремление достичь цели не дает ей сконцентрироваться на необходимых телесных средствах, например, держать голову так, чтобы не терять мяча из вида. Точно так же ученый, творческая продуктивность которого ограничена постоянными головными болями и судорогами в кисти руки, вызванными неправильными привычками работы, не может преодолеть эти проблемы только за счет силы воли, ему необходимо осознать свои телесные привычки, прежде чем он сможет должным образом изменить их. Нам нужно знать, что мы на самом деле делаем, чтобы гарантированно делать то, что мы хотим делать.

Хотя Джеймс и проявляет достаточно мудрости, чтобы отстаивать мнение о значении соматических действий в их влиянии на наши чувства, он не сумел признать соответствующей роли соматических ощущений как руководящих нашими действиями.

Мы не сумеем разгладить морщины на лбу, если не сможем почувствовать, что наш лоб нахмурен или что морщины на нем разглажены. Аналогично, поскольку большинство из нас привыкло к неправильным позам, способность держаться прямо, но без излишней напряженности требует процесса обучения, предполагающего чуткое внимание к нашим проприоцептивным ощущениям. Так что лишенные чуткости настояния Джеймса на энергичном напряжении спинных мышц и жестко выпрямленном торсе ("закупорьте свои чувства... и держитесь прямо") – надежный рецепт как раз для тех болей в спине, от которых он страдал всю жизнь, и в то же время это скорее выражение его пуританской этики, нежели результат тщательных клинических исследований. Если "действие и ощущение идут рука об руку", как говорит Джемс, они *в равной мере* заслуживают внимательного отношения, чтобы функционировать оптимально, так же, как в равной мере заслуживают нашего внимания и цели, и средства. Хотя ножи, совершенно очевидно, – средства для резания, а не цели для заточки, нам иногда нужно сосредоточиться на повышении их остроты и других аспектах их использования, чтобы повысить их эффективность. Такая уважающая средства логика лежит в основе проекта сомаэстетики как мелиоративного исследования использования нашего телесного инструмента для восприятия, познания, действия, эстетического выражения и нравственного самовоспитания, которые в совокупности составляют гуманитарные исследования, художественное творчество и глобальное искусство совершенствования нашей человечности посредством лучшей жизни.

V

Вопрос о том, как улучшить использование инструмента, позволяет мне определить (наконец-то – почти в конце статьи!) три основные ветви сомаэстетики, структуру которой я более подробно рассматриваю в другом месте²⁹. Во-первых, всякое орудие используется лучше, если мы лучше понимаем его операциональную структуру, принятые способы его употребления и определяющие их контексты отношений. Исследованию этого посвящена *аналитическая сомаэстетика*, самая теоретическая и описательная часть проекта, объясняющая природу соматических восприятий и поведения и их роль в нашем познании, действии и конструировании мира. Помимо традиционных философских тем, таких как проблема тела и духа и соматические аспекты сознания и действия, аналитическая сомаэстетика занимается биологическими факторами, связанными с соматическим самоиспользованием: например, того, каким образом повышенная гибкость позвоночника и грудной клетки может увеличить поле зрения человека, позволяя ему ббльший угол поворота головы, в то время как, наоборот, более искусное употребление глаз может (через использование затылочных мышц) увеличить поворот головы и в конечном счете позвоночника.

Это не означает, что сомаэстетику надо включить в физиологию и, соответственно, исключить из числа гуманитарных наук; этим только подчеркивается тот (очевидный, но игнорируемый) факт, что гуманитарные исследования должны пользоваться самыми современными естественно-научными знаниями, имеющими отношение к этим исследованиям. Искусство Возрождения и его теория многим обязаны исследованиям в области анатомии, математики и оптики перспективы. Традиционное презрение философов к телу может быть в значительной степени результатом их незнания физиологии (как предполагал Ницше) в сочетании с горделивым выпячиванием только того знания, которым они владеют³⁰. Аналитическую сомаэстетику также очень интересует то, что общественные науки могут сказать о способах и структурирующих контекстах соматического опыта, включая генеалогический, социологический и культурный анализ, способный показать, как тело одновременно и формируется социальной властью, и используется как инструмент ее поддержания, каким образом телесные нормы здоровья, умения и красоты и даже наши гендерные категории конструируются так, чтобы отражать и поддерживать социальные силы.

Во-вторых, использование орудия можно улучшить, изучая круг уже предложенных теорий и методов улучшения его использования. Такое критическое и сравнительное изучение соматических методов образует то, что я называю *прагматической сомэстетикой*. Поскольку жизнеспособность любого такого метода зависит от некоторых фактов, касающихся тела, это прагматическое измерение предполагает аналитическое. Но оно выходит за пределы анализа, не только оценивая факты, описываемые анализом, но и предлагая средства улучшения некоторых из этих фактов, перестраивая тело и формирующие его социальные привычки и рамки. Было придумано много прагматических способов улучшения восприятия и использования наших тел: различные диеты, способы ухода за телом и его украшения, медитативные, боевые и эротические искусства, аэробика, танец, массаж, бодибилдинг и такие современные психосоматические дисциплины как техника Александра и метод Фельденкрайса.

Мы можем различать холистические и более атомистические методы. Последние направлены на отдельные части или поверхности тела – прически, окраска ногтей, хирургическое укорачивание носа, тогда как первые – такие как хатха-йога, тай-цзи-цюань и метод Фельденкрайса – представляют собой системы соматических поз и движений, развивающих гармоничное функционирование и энергию личности как единое целое. Проникая вглубь кожной поверхности и мышечных волокон, чтобы перегруппировать наши кости и лучше организовать нервные пути, посредством которых мы движемся, ощущаем и мыслим, эти методы исходят из того, что совершенствование соматической гармонии является одновременно и вспомогательным инструментом, и полезным побочным продуктом возросшей мысленной осознанности и психического равновесия. Такие дисциплины отказываются разделять тело и дух, стремясь улучшить личность в целом.

Соматические методы можно также классифицировать в терминах направленности в первую очередь на самого использующего их субъекта или на других. Мастер лечебного массажа или хирург обычно работает для других, а занимаясь тай-цзи-цюань или бодибилдингом, работают больше над самим собой. Различие между соматическими методами, направленными на себя и направленными на других, не может быть жестким, поскольку многие методы сочетают и то, и другое. Косметический мейк-ап часто делают и себе, и другим, а в искусстве эротики проявляется одновременный интерес и к собственному наслаждению и к наслаждению партнера, достигаемым движениями тел и того, и другого. Более того, точно так же, как дисциплины, направленные на себя (такие как диета или бодибилдинг), часто кажутся мотивированными желанием доставить удовольствие другим, так и методы, направленные на других, такие как массаж, могут быть связаны с удовольствием, доставляемым самому себе.

Несмотря на эти сложности (вытекающие отчасти из взаимозависимости себя и других), различение направленных на себя и направленных на другого телесных дисциплин полезно для опровержения распространенного убеждения, что внимание к телу предполагает уход от социальности. Опыт использования метода Фельденкрайса научил меня, как важно заботиться о своем собственном соматическом состоянии, для того чтобы уделять должное внимание своему клиенту. Давая урок функциональной интеграции, по Фельденкрайсу, я должен осознавать положение своего тела и свое дыхание, напряжение моих рук и других частей тела и качество соприкосновения моих ступней с полом, чтобы иметь возможность наилучшим образом оценивать телесное напряжение клиента, тонус его мышц и легкость движений, чтобы руководить им наиболее эффективным образом³¹. Нужно, чтобы я чувствовал себя соматически вполне комфортабельно, чтобы напряжение собственного тела не мешало мне передать клиенту правильное "сообщение". В противном случае, касаясь его, я буду передавать ему мои ощущения соматического напряжения и дискомфорта. Поскольку мы часто не осознаем, когда и почему мы испытываем легкий соматический дискомфорт, часть обучения методу Фельденкрайса посвящена распознаванию таких состояний и уяснению их причин.

Соматические дисциплины можно дальше классифицировать в зависимости от того, ориентированы они в основном на внешнее впечатление или на внутреннее переживание. Внешняя (репрезентационная) сомаэстетика (такая как косметика) занимается больше внешней поверхностью тела, тогда как дисциплины, связанные с внутренним опытом (такие как йога) в большей мере направлены на то, чтобы помочь нам чувствовать себя лучше в обоих смыслах этого двусмысленного выражения: чтобы сделать качество нашего соматического переживания более удовлетворительным и чтобы сделать нас более восприимчивыми к нему. Различие между этими двумя видами сомаэстетики – это скорее не жесткая дихотомия, а различие основных тенденций. Большинство сомаэстетических методов имеют и внешние, и внутренние аспекты (и результаты), поскольку между внешним образом и внутренним опытом есть глубинное отношение дополнительности. То, как мы выглядим, влияет на то, как мы себя чувствуем, и наоборот. Методы вроде диеты или бодибилдинга, вначале применяемые для достижения определенного внешнего облика, часто приводят к внутренним ощущениям, которые затем становятся целью переживаемого внутреннего опыта. Так же, как соматические дисциплины внутреннего переживания часто используют образные сигналы (такие как сосредоточение внимания на той или иной части тела или использование визуализации определенных образов), так и дисциплина внешнего образа, такая как бодибилдинг, использует испытываемые переживания для своих целей – достижения внешней формы, отличая, например, боль, связанную с укреплением мышц, от боли, указывающей на травму.

Еще к одной разновидности сомаэстетики – "перформативной сомаэстетике" – можно отнести дисциплины, основная цель которых – приобретение силы, здоровья или умения, то есть такие, как поднятие тяжестей, атлетика и боевые искусства. Но в той мере, в какой целью этих дисциплин является достижение внешнего результата или же внутреннего ощущения силы и умения, их можно относить к числу внутренних или внешних или сближать с одной из этих категорий.

И наконец, третий способ улучшить использование нами орудия – фактически работать с ним, поскольку мы учимся что-то делать, делая это. Так что помимо аналитической и прагматической ветвей сомаэстетики нам нужно еще то, что я называю *практической сомаэстетикой*, предполагающей фактические занятия дисциплинированной, рефлексивной, телесной практикой, направленной на соматическое самосовершенствование (внешнее, внутреннее или перформативное). К сожалению, именно этим аспектом – не просто читать и писать о соматических дисциплинах, но систематически заниматься ими – пренебрегает современная философия, хотя он часто играл ключевую роль в философской жизни как античной, так и западных культур³².

VI

Мне кажется, что я достаточно адекватно изложил аргументы в пользу гуманитарного исследования тела и заботы о нем как о нашем первичном, незаменимом инструменте. Но нам не следует забывать, что тело как целенаправленная субъективность также является пользователем того инструмента, которым оно является. Более того, нам следует поставить под сомнение предполагаемый статус тела как всего лишь средства, противопоставленного высшим целям. Это пренебрежительное определение основывается на подразумеваемой дихотомии средств и целей, в которой следует усомниться. Средства, или инструменты, используемые для достижения чего-то, не обязательно являются внешними по отношению к тем целям, которым они служат, – они могут быть их существенной частью³³. Краски, холст, изображаемые фигуры и искусная кисть художника входят в число средств, применяемых для создания картины, однако они (в отличие от других содействующих средств, таких как пол, на котором стоит художник) являются в то же время частью конечного продукта, или предмета искусства, так же, как и частью дальнейшей цели – нашего эстетического переживания при осмотре картины. Аналогичным образом тело танцовщицы относится

столько же к целям, сколько к средствам танца. Как это поэтически выразил Йейтс (в заключительных строчках стихотворения "Среди школьников"): "О, стан, колеблемый музыкой, о, озаряющий взгляд, // Как же танцора от танца наши глаза отличат?" В более общем виде: наша оценка сенсуальной красоты искусства имеет важный соматический аспект, и не только потому, что она воспринимается посредством наших телесных ощущений (включая проприоцептивные ощущения, которыми традиционная эстетика пренебрегала), но и потому, что эмоциональные ценности искусства, как и всякая эмоция, должны быть восприняты соматически, чтобы вообще быть восприимчивыми.

Да и за пределами искусства соматические переживания относятся к области высоких целей, а не низменных служебных средств. Хотя атлетические упражнения могут быть средствами для достижения здоровья, они нравятся нам сами по себе, как часть того, что значит здоровье – способность наслаждаться напряженным движением. И само по себе телесное здоровье доставляет удовольствие не только как средство, позволяющее работать для других целей, но и как самостоятельная цель. Мы часто ценим счастье и удовольствие как высшие цели, но соматические переживания, очевидно, входят в них как часть. Чего стоят радости любви без желаемых и достигаемых эмоций, которые всегда переживаются телесно, какой бы чистой и духовной ни провозглашалась эта любовь? Как можем мы оценить даже удовольствия мысли, не признавая их соматических аспектов – пульсации энергии, трепета волнения и прилива крови, сопровождающих страстный полет нашего раздумья? Кроме того, знание прочнее, когда оно внедрено в мышечную память искусного навыка и глубоко воплощенного опыта³⁴. Как человеческая мысль не имела бы смысла без воплощения чувствующего, мыслящего субъекта в мире, что придает его мыслям перспективу и направление, так мудрость и добродетель были бы пусты без разнообразного плотского опыта, из которого они черпают и через который проявляют себя, воплощаясь в речах, делах и в своем озаряющем присутствии.

Таким образом, мы заканчиваем, обращая внимание на еще одну двойственную черту живого тела. Соматика не только цена как инструмент совершенствования нашей человечности, она есть в то же время часть этой столь высоко ценимой цели. Воспитывая и культивируя сомаэстетическую чувствительность во имя совершенствования нашей способности мыслить через посредство тела, мы улучшаем не только материальные средства человеческой культуры, но и нашу способность как субъектов наслаждаться ею³⁵.

Примечания

¹ Третье издание Международного словаря Вебстера (Webster Third New International Dictionary, Springfield, Mass., 1971) определяет гуманитарные науки как "отрасль знания, имеющую прежде всего культурный характер, к которой относят обычно языки, литературу, историю, математику и философию". Random House College Dictionary (NY., 1984) определяет их как "а) изучение классического латинского и греческого языков и литературы; б) литературу, философию, искусство и т.п. в отличие от [точных и естественных] наук (sciences)".

² Общественные науки, особенно социология, гораздо больше интересуются телом. Гуманитарное пренебрежение к телу отражается даже в базовом обучении искусствам, где искусства, в которых центральное место очевидным образом занимает тело, такие как танец или театр, занимают заметно меньшее место в учебных программах. См. об этом *Bressler L. Dancing the Curriculum: Exploring the Body and Movement in Elementary Schools / Liora Bressler (ed.). Knowing Bodies, Moving Minds. Dordrecht, 2004. P. 127–151.*

³ Подробней о сомаэстетике см. *Shusterman R. Performing Live. Ithaca, 2000, ch. 7–8.* О ее связи с традиционной и с феминистской эстетикой см., соответственно, *Shusterman R. Pragmatist Aesthetics, 2nd ed. NY., 2000, ch. 10; Shusterman R. Somaesthetics and The Second Sex // Hypatia 18 (2003). P. 106–136.* Критическое обсуждение сомаэстетики см. в эссе Мартина Джея, Густаво Гуэрра, Кэтлин Хиггинс и Кейси Хаскинса и в моем ответе на него в изд.: *The Journal of Aesthetic Education 36 : 4 (2002). P. 55–115.* См. также *Abrams J.J. Pragmatism, Artificial Intelligence, and Posthuman Bioethics: Shusterman, Rorty, Foucault // Human Studies, 27 (2004). P. 241–258.*

⁴ Джон Дьюи употреблял термин "тело-дух" в своей работе "Experience and Nature" (Carbondale, 1988. P. 191); позднее он употреблял этот термин для обозначения "объединенной цельности" в своем эссе "Тело и дух" ("Body and Mind"). См. *Dewey J. The Later Works. Vol. 3. Carbondale, 1988. P. 27.*

⁵ Конечно, учитываемые нерешившие, случайные разнообразие природы, всегда будут существовать отдельные человеческие мутанты, но такие исключения только подтверждают телесную норму, которую можно понимать как эволюционирующую форму, а не как неизменную, священную, онтологическую сущность.

⁶ Об этом говорит, в частности, так называемый "рефлекс Бабинского", или подошвенный рефлекс: если провести чем-нибудь по подошве младенца, пальцы на его ногах отгибаются назад и раздвигаются веером, как и у взрослых людей с повреждениями двигательного отдела коры головного мозга.

⁷ Более подробно я говорю об этом в статье *Shusterman R. Wittgenstein on Bodily Feelings: Explanation and Melioration in Philosophy of Mind, Art, and Politics / C. Heyes (ed.). The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy. Ithaca, 2003.*

⁸ Хотя древнееврейская библия и запрещала сотворение кумиров, она утверждала, что люди созданы по образу и подобию Господа, предполагая тем самым у наших тел божественный источник и образец. Если вопрос о теле Бога в Ветхом завете и остается проблематически таинственным, то воплощение Бога во Христе в Новом завете хотя и усиливает тайну, но в то же время подтверждает, что человеческое тело достойно быть обиталищем Бога.

⁹ *Wittgenstein L. Denkebewegung: Tagebucher 1930–1932, 1936–1937. Innsbruck, 1997. S. 139–140.*

¹⁰ *The Analects of Confucius*, trans. R. Ames and H. Rosemont. NY., 1998, II, 8, VIII, 4. (Ср. русский перевод Л.С. Переломова: "Быть взыскательным к своим манерам, тогда можно избежать грубости и надменности; сохранять спокойный вид, тогда люди проникнутся доверием; в речах подбирать слова и тон, тогда можно избежать пошлости и ошибок". См. *Переломов Л.С. Конфуций. "Лунь юй". Исследование, перевод с китайского и комментарии. М., 1998. С. 355 – Ред.*)

¹¹ Там же, XVI, 5; см. также IV, 1, IV, 17, XII, 24.

¹² Даже само по себе воление (т.е. воление, не приводящее к совершению желаемого действия) все-таки связано – особенно если оно предполагает некоторые усилия – с телесными средствами и выражается определенными сокращениями мышц.

¹³ См. *James W. The Experience of Activity / Essays in Radical Empiricism. Cambridge, 1976. P. 86.*

¹⁴ (См. *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, М., 1979; Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. Кн. первая. Гл. 12. М., 1993. С. 109. – Пер.*)

¹⁵ Аристипп, основатель киренской философской школы, настаивал на том, что "телесные упражнения помогают овладеть добродетелью", поскольку тренированные тела обеспечивают большую остроту восприятия, большую послушность и гибкость при адаптации человека к мышлению, в положении, в действии. Зенон, основатель стоицизма, также предписывать регулярные телесные упражнения, утверждая, что "безусловно надлежит <...> заботиться о здоровье, об органах чувств и т.п.". Основатель кинизма Диоген еще решительней отстаивал тренировку тела как существенную для познания и для дисциплины, необходимой для мудрости и хорошей жизни. Он также экспериментировал с удивительно разнообразными телесными привычками с целью испытать и закалить себя – от поедания сырой пищи и хождения босиком по снегу до рукоблудия при людях и вынесения побоев пьяных гуляк. О нем было сказано: "Он говорил, что есть два рода упражнения: одно – для души, другое – для тела; благодаря этому последнему, привычка, достигаемая частым упражнением, облегчает нам добродетельное поведение". "Он приводил примеры того, что упражнение облегчает достижение добродетели". И даже досократик Клеобул, мудрец, который "отличался силой и красотой и был знаком с египетской философией", "советовал упражнять тело как следует" в их стремлении к мудрости". (См. *Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 132, 302, 241, 244, 248, 256, 91–92. – Пер.*)

¹⁶ Ср., напр., роль, которую приписывает Сюнь-цзы телесному воплощению в его "Рассуждении о принципах ритуала", "Рассуждении о музыке" и "О самовоспитании" в изд.: *Xunzi. Trans. John Knoblock. Stanford, 1988; мысли Чжуан-цзы и Гуань-цзы о роли дыхания в изд.: Chuang-Tzu. Trans. Burton Watson. NY., 1968; Kuan-Tzu. Trans. W.A. Rickett. Hong Kong, 1965; а также рассуждения Судзуки Дайсэцу о медитации дзэн и искусстве фехтования в его работе Zen and Japanese Culture (Princeton, 1973). Современный японский философ Юаса Ясую настаивает на том, что понятие "личного совершенствования", или *сюгэ*: (которое восточная мысль понимает как "философское основание"), включает как существенную часть телесный компонент, поскольку "истинное знание не может быть получено только путем теоретического мышления", но лишь "через посредство "телесного осознания или понимания" (*тайнин* или *тайтоку*)". См. *Yuasa Yasuo. The Body: Towards an Eastern Mind-Body Theory. Albany, 1987, p. 25.* (См. *Феоктистов В.Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. Исследование и перевод. М., 1976; Мудрецы Китая. Ян Чжу, Леицзы, Чжуанцзы. СПб., 1994, пер. Л.Д. Позднеевой; Древнекитайская философия. В двух томах. М., 1994. Т. 2. С. 14–57, фрагменты "Гуань-цзы" в переводе С. Кучеры и Ян Хин-шуна; Судзуки Д.Т. Дзэн и японская культура. СПб., 2003. – Ред.*)*

¹⁷ *Mencius: A New Translation*, trans. W.A.C.H. Dobson. Toronto, 1969, 6A, 14. Он также пишет: "Если уж мне случится не выполнить какой-то долг, это не должен быть долг оберегать свое тело, потому что из этого долга возникают все остальные" (4A, 20). (См. *Мэн-цзы*. Предисловие Л.Н. Меньшикова. Перевод с китайского, указатели В.С. Колоколова. СПб., 1999, в русском переводе точного соответствия нет. – *Ред.*)

¹⁸ См. *Oxford English Dictionary*, 2nd edition. Oxford, 1989. Vol. 7. P. 476.

¹⁹ Большая часть веса нашего тела (голова, плечи, торс) расположена наверху, в то время как ноги гораздо легче. Эта анатомическая структура, контрастирующая с устойчивостью пирамиды, механически поощряет нас к движению в ответ на тяготение, побуждающее нас упасть.

²⁰ *Rousseau J.-J.* *Emile*. NY., 1979. P. 54, 118, 125. (См. *Руссо Ж.-Ж.* Педагогические сочинения. Т. 1. М., 1981. С. 127 и далее. – *Пер.*)

²¹ *Emerson R.W.* *Works and Days / Society and Solitude*. NY., 1922. P. 157.

²² См. *The Complete Essays of Montaigne*, trans. Donald Frame. Stanford, 1965. P. 484–485. Монтень осуждал как "бесчеловечную" любую философию, "стремящуюся заставить нас презирать и ненавидеть заботу о своем теле" (*ibid.* P. 849). (См.: *Монтень М.* *Опыты*. В 2-х т. М., 1979. Т. 1. С. 569. Т. 2. С. 302. – *Ред.*)

²³ *Wittgenstein L.* *Culture and Value*. Oxford, 1980, p. 2, 9, 43, 68, 80. Иногда я использую собственный перевод немецкого оригинала. (См. *Витгенштейн Л.* *Культура и ценность / Философские работы*. Ч. I. М., 1994. С. 414 и далее. – *Пер.*)

²⁴ *James W.* *Principles of Psychology*. Cambridge, 1983 P. 1128.

²⁵ *Kant I.* *Reflexionen zur Kritische Philosophie*. Beno Erdmann (ed.). Stuttgart, 1992, paras. 17, 19 (pp.68-69). Далее Кант критически замечает, что "человек обычно полон ощущений, когда он пуст мыслями" (para. 106. P. 117).

²⁶ *James W.* *Talks To Teachers on Psychology and To Students on Some of Life's Ideals*. NY., 1962. P. 99.

²⁷ *James W.* *Principles of Psychology*, p. 1077-1078; *Talks for Teachers*, p. 100; *The Correspondence of William James*, vol. 4. Charlottesville, 1995. P. 586; Vol. 9. P. 14.

²⁸ Отмечая свое "предрасположение к ипохондрии", Кант полагал, что повышенное внимание к внутренним соматическим ощущениям приводит к "болезненному чувству" тревоги. См. его работу "Спор факультетов" (*Кант И.* *Собр. соч.* в 8 т. Т. 7. М., 1994. – *Пер.*). Об ипохондрии Джеймса см. работу *Perry R.B.* *The Thought and Character of William James*, abridged in one volume. Nashville, 1996, где приводятся также жалобы матери Джеймса на чрезмерное подчеркивание им "каждого неблагоприятного симптома" (p. 361). О "философской ипохондрии" "интроспективных исследований" см. письмо Джеймса его брату Генри от 24 августа 1872 г. в изд.: *The Correspondence of William James*, vol. 1. Charlottesville, 1992. P. 167. Джеймс неоднократно, в частной переписке, признавал себя "ужаснейшим неврастеником". См., напр., его письма к Ф.Г. Брэдли и Ховисону в указ. изд. Vol. 8. P. 52, 57.

²⁹ См. *Shusterman R.* *Performing Live*, ch. 8–9.

³⁰ *Nietzsche F.* *The Will to Power*. Trans. W. Kaufmann and R.J. Hollingdale. NY., 1968, para. 408.

³¹ Метод Фельденкрайса основан не на терапевтически-патологической, а на образовательной модели. Практикующие этот метод работают с клиентами не как с "пациентами", а как с "учениками", и мы говорим о нашей работе не как о "лечебных сеансах", а как об "уроках". Более подробно я описываю метод Фельденкрайса в главе 8-й моей упомянутой выше книги "Performing Live". Функциональная интеграция – один из двух основных вариантов этого метода; другой – "осознание через движение". Последний лучше всего описан во вводном курсе Фельденкрайса в изд.: *Awareness Through Movement*. NY., 1972. Очень подробное, но трудное для восприятия изложение функциональной интеграции дано в *Rywerant Y.* *The Feldenkrais Method: Teaching by Handling*. NY., 1983.

³² См. *Shusterman R.* *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life*. NY., 1997.

³³ Джон Дьюи убедительно аргументирует эту точку зрения в работе: *Dewey J.* *Art as Experience*. Ch. 9. Southern Illinois University Press, 1987.

³⁴ Потому-то Монтень и призывал нас не просто "прицепить к душе знания: они должны укорениться в ней; [дело] не в том, чтобы окропить ее ими: нужно, чтобы они пропитали ее насквозь". См. *Montaigne*, *op.cit.* P. 103 (*Монтень*. *Цит. соч.* Т. 1. С. 131. – *Ред.*)

³⁵ Повышенная способность осознания позволяет нам увеличивать наши удовольствия, сознательно смакуя их и углубляя их удовольствиями осмысления. Как писал Монтень: "Я наслаждаюсь [жизнью] вдвойне по сравнению с другими, ибо мера наслаждения зависит от большего или меньшего прилежания с нашей стороны" (*Montaigne*. *Op. cit.* P. 853). (*Монтень*. *Цит. соч.* Т. 2. С. 307. – *Ред.*)

Перевод с английского Д.Г. Лахути

Andenken. О "Вавилонской башне"*

ДЖ. ВАТТИМО

Тема отношений между западной и восточной философией – не просто способ ввести даже слишком уже популярный вопрос о сегодняшней глобализации также и в область философских дискуссий. Во всяком случае, не в том смысле, в котором мы обычно понимаем термин "глобализация", – не как синоним процесса, который, как предполагается, должен с помощью современных средств коммуникации вывернуть наизнанку древний миф о Вавилонской башне. Напротив, в трудах такого классического философа, как Мартин Хайдеггер, и многих других мыслителей последних десятилетий этот процесс стимулировал рост интереса к различиям. Для этих мыслителей речь идет не столько о "компаративной" рефлексии, долженствующей подготовить почву для некоторого рода унификации (которая предположительно также должна способствовать установлению мира), сколько о признании различий с целью определить свое место среди различных точек зрения. Даже герменевтика, которая для многих из нас служит базовой точкой отсчета, кажется, приобрела новый смысл, по-видимому, не входивший в намерения Гадамера, когда он говорил о *Horizontverschmelzung*, о слиянии горизонтов. Похоже, что утопия, вдохновлявшая философов последних столетий вплоть до Гегеля и, скажем, Маклюэна, превратилась в то, что можно назвать гетеротопией. Это превращение можно рассматривать как самую суть "постмодернистской" революции в современной культуре, в рамки которой мы могли бы, как это ни парадоксально, включить и такого автора, как Теодор Адорно (который, конечно, не принял бы такого определения), хотя бы из-за его тезиса, что – вопреки мнению Гегеля – тотальность есть ложь (см. "Негативную диалектику" Адорно). В том же направлении идут некоторые великие, "составившие эпоху" романы, такие как "Человек без свойств" Роберта Музиля, – роман, оставшийся незавершенным, но в котором нет поверхностного "вавилонства" и источник вдохновения которого нельзя найти в простой "австрийской" или центральноевропейской ностальгии по цельности, но в котором чувствуется стремление найти в несводимой множественности ту форму освобождения, которую мы еще не можем определить. Оказавшись лицом к лицу с "глобализацией", т.е. с мультикультурным, многоязычным, мультиэтническим обществом, окружающим нас в мире общедоступной ком-

* Текст доклада, сделанного на конференции философов Запада и Востока в июне 2005 г. (Гонолулу, Гавайи).