

УДК 550.348

## ОБ ЭТИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ «ПРОБЛЕМАТИКИ ТЕЛА»

*Рыскельдиева Л.Т.*

### «ТЕЛО» В ЕВРОПЕЙСКОМ ЭТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

М.К. Мамардашвили в статье «Феноменология - сопутствующий момент всякой философии» обозначил один из кардинальных вопросов философии XX века, назвав его «проблематикой тела». Толчок к этому дал ему Маркс идеей отчуждения «предметно-деятельных структур» как «живой внementsальной реальности» [1, с. 102]. Добавим, что эта же проблематика рассматривается в качестве исходной интуиции большинства философских концепций всей постклассической эпохи. Основной «нерв» иррационализма А. Шопенгауэра, например, проходит через тезис о том, что всякий мыслитель - это не «голова с крыльями ангела», он сам коренится в этом мире в качестве индивида, его познание полностью опосредовано телом. В этом смысле воля как истинная разгадка этого мира и его основа имеет в качестве условия своего познания именно тело [2, с. 228-230].

Парадоксальность, рождающаяся из попыток рационально освоить феномен «моего тела», ярко представлена экзистенциальным типом философии. Г. Марсель, например, останавливает нас перед великой тайной союза души и тела: каким образом мое тело связано с X, телом которого он является? В случае с «моим телом» нельзя сформировать понятие, пользуясь внимательным различением, если не произвести разделения меня и моего тела, не совершить собственную мысленную дезинкарнацию. Если же я, напротив, вновь интегрирован со своим телом, оно перестает быть для меня предметом суждения. Остается предположить, что перед нами единое целое, неделимое, над чем мысль не властна [3, с. 67-70].

Интуиция проблемы тела видна и за основным экзистенциалом хайдеггеровского Dasein - конечностью, временностью и его модусом - страхом к смерти. Эта невозможность рационально освоить, узнать «свою смерть» (как производное от телесного, как конец «рассказа о теле»), ее неизвестность, непостижимость из опыта других. Смерть как «приближающееся в близи вредоносное, угрожающее, оно может задеть, и все же нет. В приближении возрастает это «может в итоге все же нет». Страшно, говорим мы» [4, с. 140-141]. Страшно нам о самих себе, страх размыкает нас в «оставленности на самих себя». Смерть же есть «возможность бытия, которую присутствие всякий раз должно взять на себя само. Со смертью присутствие стоит перед собой в его самой своей способности быть» [4, с. 250]. Экзистенциальный смысл страха к смерти (вызывающий в das Man прячущее уклонение) очевиден: ужас перед смертью раскрывает человека как возможность, придавая ему подлинность. Пронзительный показ Хайдеггером феномена смертности можно считать квинтэссенцией

“достижений” метафизики в сфере “проблематики тела” (психоаналитические “танатологии” и т.д. не в счет, ибо они имплицитно содержат клинический, не философский менталитет). “Телесность” - конечный путь философского пути, за которым - либо комплекс наук (от медицины до механики), либо иные пути постижения этой великой тайны.

Интерес к “проблематике тела” не может быть праздным, ибо можно взять на себя утверждение о том, что именно она является камнем преткновения перед автономной нормативной этикой, дефицит которой столь ощутим в наши дни экспликации всяческих “пост-”. Великий основатель такого рода этики, И. Кант, построил ее на рациональных основаниях, сохраняя верность принципу формализма как единственного способа обоснования априорных знаний. Различие между тем, добрый ли человек или злой - пишет Кант, - заключается не в различии между мотивами его поступков (их материи), а в субординации (в форме): который из двух мотивов - разум в лице морального закона или чувственности в лице себялюбия - делает он условием другого. Человек (даже лучший) зол потому, что переворачивает мотивы, отдавая приоритет склонности (т.е. чувственности, телесности), тогда как должно быть наоборот [5, с. 38-39].

Кантовская этика долга не получила должного развития, ее ригоризм многих отпугнул, иных же подвинул на изыскание острот в адрес строгого немца. Парадоксальное словосочетание “чувство долга” показалось, вероятно, непрочным основанием для морали, и послекантовская европейская философия застыла перед этой “химерой” - с одной стороны, “чувство” (тело), с другой стороны, “долг” (разум). Однако, именно такое парадоксальное сочленение двух миров и должно стать основой поступков целостного индивида, дело за “малым” - как добиться того, чтобы это чувство возникло.

М. Шелер стоит особняком в ряду кантовских критиков. Продолжая этические традиции великого кенигсбержца, он критикует его формализм, вводя целую систему материальных априори - мир ценностей, в котором правит особый порядок, несводимый к логическому - “*Ordo amoris*”, “порядок любви”, “логика сердца”. Этот порядок правит в мире влечений, а тот, в свою очередь, “опосредует и объединяет всякое подлинное жизненное движение и содержание сознание” [6, с. 178]. Единство жизни закрывает пропасть между телом и душой и становится параллелью духовной сферы. Противоположность жизни и духа настолько глубока и существенна, что оба принципа (дух и жизнь) составляют единое целое: дух идеирует жизнь, жизнь дает необходимую энергию духу.

Шелеровское учение близко этике кантовского типа благодаря именно в пику Канта введенному “материальному априори”, в своей парадоксальности родственному “чувству долга”. Однако, основные его положения вызывают 2 серьезных вопроса: во-первых, какова степень автономности (очевидности) материальной этики ценностей? Какова роль воспитания, традиции, культуры в деле усмотрения того, что является благом? Должно ли подлинное нравственное усмотрение быть самостоятельно обретенным [6]? Ставя этот вопрос Шелер не дает на него прямого ответа, однако, религиозный, христиански окрашенный контекст его рассуждений очевиден. И во-вторых, какова степень соответствия “порядку

любви” сферы влечений отдельных людей? Напрашивается ответ, что разные люди находятся на разных местах генеральной линии любви, пронизывающей царство ценностей (недаром Шелер вводит идею “судьбы” как “единство сквозного смысла индивидуальной сущностной взаимопринадлежности человеческого характера и того, что происходит вокруг него”). Другими словами, такая этика имплицитно связана со своеобразной “персонологией”, учением о типах людей.

Следует, однако, признать мощь интеллектуальной интуиции М.Шелера и факт обнаружения им топоса разрешения “проблематики тела” - в союзе телесно-душевных (жизненных) процессов, Впрочем, XX век не дал развития этой этической традиции - может быть, потому, что идеирующее усмотрение мира ценностей, по Шелеру, в качестве своего условия имеет не интеллектуальное “эпохе”, а редукцию целостного эмоционального переживания действительности - фактически, аскетизма, к которому наш век совсем не расположен.

Современной этической мысли можно предложить 2 пути: с одной стороны, - признать задачу создания автономной этики невыполнимой (феномен человека не поддающимся теоретизации - это давнее наследие экзистенциализма), либо греховной (“все частные грехи - лишь видоизменения, лишь проявления самоупорства самости” - П.Флоренский). С другой стороны, можно попытаться включить “проблематику тела” в этический дискурс.

Попробуем осмыслить это с помощью метафизической парадигмы, предложенной М.К. Мамардашвили. Неокартезианство этого философа позволило ему найти “топос” постановки и разрешения метафизических вопросов, в том числе и относящихся к сфере морали (ибо построение автономной этики должно восходить к “точке очевидности”, “*punctum cartesianum*”, к тому, что принято называть “трансцендентальным Эго”). Речь идет о виртуальной “точке” *Cogito*, вокруг которой сконцентрирована сфера должного, не выводимая из сущего, а предстающая во всей ясности и очевидности, точке-духе, точке-свободе, источнике закона и понимания. Понять мир можно только “выдвинувшись” из него туда, где мы имеем дело с “метафизической “материей” самой мысли, которая не обладает свойствами предметов, которые ею понимаются” [7, с. 106]. Точка Эго, таким образом, внемирна и “нечего после понимания искать в мире предмет, посредством которого мы поняли - например, искать Бога” [7, с. 106] или Добро. Вместе с тем именно эта точка обеспечивает то, благодаря чему в мире вообще бывает порядок, добро и красота, - ведь если я позволю себе о том забыть, то мир этого и лишится [8, с. 71]. Парадоксальное соединение реального естественного мира с миром когитальных сущностей рождает “распятого Христа”, “отравленного Сократа” [7, 41], ибо и тот и другой- результат попытки воплощения Истины, Добра и Красоты в реальности.

В этом смысле становится прозрачным одиозный декартовский “психофизический параллелизм”: действительно, “душа мыслит без тела”, то есть “любое психическое устройство случайно и специфично. Если мы, строя свои знания о мире, будем полагаться лишь на результаты (или продукты) работы нервной системы, то не сможем сформулировать никаких всеобщих законов” [8]. Другими словами, попав в сферу чистой мысли, мыслящая душа не нуждается ни в

теле как ее материальной основе, и носителе, ни в мире как ее “санкции”. Такую сферу Мамардашвили называет “мыслеорождающей”, а мысли, порожденные ею – “законнорожденными”, не обусловленными потребностями, обстоятельствами, заданиями или какими-нибудь “животными духами”. Законнорожденная мысль – это мысль преображенного человека, вобравшего мир и себя в одну точку, человека целостного и свободного. Вся история европейской философии – это беспрестанно повторяющаяся попытка рассказа, сделанная на пути ИЗ метафизической точки, попытка сопряжения порядка, закона и мира, которую принято называть трансцендентальной философией. Трансцендентальная этика, рожденная на выходе ИЗ метафизической точки, действительно, может обращаться лишь к “голове ангела с крыльями без тела”, европейский этический дискурс поэтому направлен на духовное преобразование, духовное совершенствование человека с целью приближения к духовному идеалу.

### «ЙОГИЧЕСКОЕ ТЕЛО» В БУДДИЙСКОМ ЭТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

Следует, однако, признать, что без обращения к тому, что позволило сформулировать этот идеал, без рефлексии пути, приведшего к метафизической трансцендентальной точке, этический дискурс неполон. В зоне этой рефлексии и должна находиться проблематика тела, посвященная достижению свободы от телесности, к которой ведет освоение “моего тела”, освобождение от его произвола. В Индии, например, традиционно этот путь называется йогой [9]. Йога – это визитная карточка индийской философской культуры, репрезентанта так называемой “восточной этики”, с ней ассоциируется традиция индийского аскетизма, небрежения к телесному, физическому, она – основа этического раздела любой древнеиндийской даршаны. Попытаемся обратиться к буддийской йогенеортодоксальному варианту древнего учения (уходящего корнями, вероятно, к верованиям небрахманических арийских племен). Какое место занимает йога в буддийском мировоззрении?

Сидхартха Гаутама явил свое учение как Срединный Путь к Нирване, как путь, избегающий любого рода крайностей: нигилизма, этернализма, аскетизма, гедонизма (классическая йога Патанджали, заметим, восходит к ведической идее тапаса (tapas – жар, аскеза)). Буддизм, таким образом, формирует образ жизни и мысли, среднего человека, ищущего пути к нирване. Персонология в этом контексте оказалась неизбежной, буддизм вводит учение о разных типах людей (gotra – семья, род, происхождение), условно: профаны, ученики, просветленные. Демократизм буддизма распространился не только на область социальной стратификации (в нем не признается деление на варны и касты), но и на сферу духа – неизбежность принадлежности к тому или иному gotra преодолевается процессом самосовершенствования. Уточняет это положение учение о “Татхагатагарбха” (Tathagata – синоним полностью просветленного, garbha – утроба, зародыш, потомок), спрятанном в “теле каждого существа как жемчужина, завернутая в грязное одеяние..., запятнанная грязью гнева, жадности, глупости, лжи и неведения” [10, р. 78]. Это “семя просветления” обеспечивает необратимость пути к точке света и истины, ибо начало пути – это момент “прорастания” семени, который, очевидно,

можно остановить, но повернуть вспять невозможно (символика “семени”, “зародыша” позволяет увидеть всю силу притяжения метафизической точки истины и покоя- Nirvana- “не-веяние”). Это начало связано с осознанием одной, на первый взгляд, страшной истины: мир сущего на самом деле (=по истине)- не что иное как многоступенчатое “только-сознание” (Citta-matra), сущее- результат его конструирующей функции, деятельность по саморазделению на субъект и объект. Воспринимаемый многообразный мир не более реален, чем сновидение, мираж, причем, это сравнение- не образное, а буквальное [11]: так называемый реальный мир имеет ту же природу, что и сон. В реальности, как и во сне, нет “бытия-в-себе”, источника стабильности, абсолютности. Изменчивый мир включен в систему каузальных связей, а релятивизм- наиболее адекватная форма дискурса о нем. Релятивизм же обусловлен самоконституирующей деятельностью сознания. Ее механизм- vijñāna (vi- префикс, обозначающий разделение, jñāna- знание)- “различающее сознание”, деятельность субъекта, порождающий механизм, выплескивающий в существование свой коррелят- предметный мир. Лишь виджняна обладает “бытием-в-себе”, в миропорождающем процессе располагаясь на 8 уровнях (в восьми ипостасях): 5 виджнян, соответствующих органам чувств, порождают чувственное многообразие, таповijñāna распознает, узнает чувственные данные, тапас как рефлексия это обдумывает, а в Citta накапливается инерция, привычка субъект-объектного построения мира [10, p.64].”Этот мир подвержен изменениям и разрушениям... как река, зерно, лампа, ветер, облако, как обезьяна, всегда непоседливая, как муха, ищущая нечистоты...” [10, p. 68]. Инерция, привычка делает из нас “человека-машину” по производству знакомого мира. Начало пути К истине- в решимости и способности понять и принять правду мира, в готовности опустошить хранилище семян всех вещей, событий, процессов. Буддийская этическая тематика относится прежде всего к этой сфере- сфере пути К преобразованию себя и, следовательно, мира. Этот процесс требует собранности, сосредоточения (meditation), целостности, преобразованию подлежит не только разум, но и рассудок, эмоции, чувства, тело. Буддийская йога- это освоение нового универсума медитативной психофизической практики, включающей в себя дисциплину пищи, сна, быта и проч. Отсюда- древняя медицина, искусство владения телом, искусство умирать. Буддизм учит УМЕТЬ идти К истине, уметь знать, не довольствуясь рациональным освоением учения, он обращается к целостному индивиду, призывая его встать на путь постижения “великой тайны союза души и тела”.

### Список литературы

1. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. -М., 1992.
2. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление.Т.1. - М., 1993.
3. Марсель Г. Трагическая мудрость философии. - М., 1995.
4. Хайдеггер М. Бытие и время. - М., 1997.
5. Кант И. Об изначально злом в человеческой природе. - Соч. в 6-ти т.Т.4.- М.,1965, ч. 2.
6. Шелер М. Избранные произведения. - М., 1994.
7. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. - М., 1993.

8. “Порядок и связь выскакивающих цифр (в счетной машине- Р.Л.) закономерно урегулированы так, как этого требует значение арифметических положений. Но чтобы объяснить физический ход машины, никто не станет обращаться к арифметическим законам вместо механических”.- Гуссерль Э. Логические исследования.Т.1.- Гуссерль Э. Философия как строгая наука. - Новочеркасск, 1994, с. 224. Другими словами, как может модус *Varbara* объяснить нашу телесную организацию и, тем паче, наоборот?

9. Культурно-философская компаративистика как поиск сходного- бесплодна, она- лишь один из путей демонстрации эрудиции автора. Запад есть Запад, Восток есть Восток... Однако, только посмотрев на “свое иное”, можно увидеть себя- куда же смотреть с Запада как не на Восток?

10. *Lankavatara-Sutra*. Ed. by Bunjo Najiо. - Kyoto, 1923.

11. О специфике места “сравнения” в организации буддийских текстов см. Парибок А.В. “Вопросы Милинджи” в истории буддийской мысли. в кн. “Вопросы Милинджи”. - М., 1989.