

Телесность человека в онтологическом измерении*

Для философских исследований привычно звучит вопрос: как мир дан человеку? И в этом случае человек выступает в качестве гносеологического существа. Но вопрос может быть поставлен иначе: как человек дан миру? Здесь человек мыслится как онтологическое существо. Одним из аспектов подобной данности является телесность.

В обыденном мнении можно столкнуться с безудержным противопоставлением тела, души и духа. Но наш словарь, где упомянутая троица представлена чаще всего через противопоставления, не поспекает за всей реальностью. Чего мы добиваемся, когда из исходной индивидной тотальности выхватываем "тело"? Результат такой процедуры предвосхищается ею самой. Если, к примеру, мы лишаем индивида самости и "я", то получаем нечто неодушевленное и неодухотворенное. Но естественно ли отлучать тело от самости и "я"? Не на этом пути возникает данная идея. Правильнее считать, что абстракции подобного рода не разрушают индивидной целостности. Когда говорим "тело", "душа", мы имеем дело с тем же самым индивидом, он только выступает как взятый извне и изнутри. "Тело" и "душа" оформляются в одном и том же опыте дифференциации человека на внешнего и внутреннего. Кстати, и "дух" в обличий нашего "я" здесь тоже присутствует, он-то и осуществляет эту дифференциацию. Правильнее считать, что "тело" - пространственное измерение индивида, "душа" - временное измерение, "дух" - смысловое измерение индивида [1, с. 165].

Телесность входит во множество контекстов, где обсуждается проблема человека: тело и мысль, тело и чувство, тело и жизнь, тело и смерть, тело и душа, тело и дух, тело и природа, тело и общество, тело и культура, и т.д. Исходная мысль о человеке делается полнее, когда мы содержательно разворачиваем характеристики, стоящие в этих связях справа; когда мы говорим, что человека характеризует душевность и духовность, он мыслящий и чувствующий, он существо смертное, но особым образом причастен к бессмертию и т.д. Обратим, однако, внимание на предикат, стоящий в этих контекстах слева. Добавляет ли что-нибудь к исходной идее утверждение, что человек телесен? Если бы нас спросили - телесен ли человек, мы, конечно же, ответили бы утвердительно. Что стоит за этой интуицией? В том же ли смысле человек телесен, в каком телесными являются другие живые существа? Что означает для человека его собственная телесность и чем является для него телесность другого человека? Как раскрывается телесность человека для него самого и как она раскрывается для науки? Можно ли сказать, что в другие эпохи люди были и будут телесны *так же*, как сегодняшние люди?

Если в обыденном мнении "тело" появляется в результате различения внутреннего

* Материал подготовлен при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда.

и внешнего, то в философское рассмотрение приходится вносить уточнение. Проблема телесности не является частью проблемы отношения души и тела, ведь для постановки психосоматической проблемы нужно пользоваться термином "тело". Телесность - это то, что характеризует значимым образом мир человека и до разделения его на внутренний и внешний. Рассматривая телесность в онтологическом плане, приходится признать, что мы имеем дело не с простой фактичностью человека, но с реальностью, которая должна быть реконструирована, перепонята; анализу подлежит не "природа человеческого тела", а "тело человеческой природы". В истории человеческого самопознания такое перепонимание происходило не раз. Обобщенно говоря, исследователи сталкивались с двоякого рода искушением. Прежде всего было искушение обойтись без этой категории вовсе, используя другие категориальные оппозиции: например физическое - метафизическое, чувственное - сверхчувственное, натуральное — культуральное, индивидуальное - родовое, уникальное - универсальное и т.д. Скоро, однако, обнаруживалось, что важные вопросы человеческой онтологии не решаются, а лишь отодвигаются. Другим было искушение отождествить телесность с одной из сторон этих оппозиций, отрицательные следствия этого приема вскрывались еще раньше.

Углубление в историю познания телесности наталкивает на мысль, что объект этого познания сам имеет историю, он меняется. Античность была эпохой, оставившей в европейской культуре первую теоретически проработанную концепцию телесности. Открытие тела в античности привело к далеко идущим следствиям - сам стиль культуры получил название скульптурного [2]. Последующее развитие самопознания добавило много новых деталей к первоначальному осознанию воплощенного бытия. Можно ли думать, что при этом была утрачена доля изначальной простоты и наивной мудрости древнего взгляда на то, что люди называют телом? Нет, просто взгляд изменился.

К средним векам часто подходят как к эпохе преимущественно спиритуалистического прочтения человека. Упор делался на духовные характеристики человека, но этот дух понимался всегда как воплощенный. Сам термин "воплощение", который сейчас стал таким расхожим, несет печать религиозного видения мира. Онтологический статус тела весьма высок как в ветхозаветном, так и новозаветном христианстве [3, с. 298].

В Новое время в мире человека произошли изменения, которые значительно повлияли на понятие целостности этого существа, на целостность духа, души и тела. Понятны причины этого - секуляризация духа значительно понизила его статус, душа была подвергнута психологической "разборке", ее потеснили куда более точные понятия: психика, сознание, воображение, память и т.д. Значительно решительнее Новое время обошлось с телом. Создается впечатление, что в единстве своих характеристик оно вообще выброшено из человеческого мира, его начинает вытеснять тело с точки зрения науки. Начиная с эпохи Просвещения возобладали удивительно бестелесная концепция человека и культуры. Подобное вытеснение совершалось из самых лучших побуждений - считалось, что *телом* (как таковым) должны заниматься эмпирическое естествознание и медицина. Чувственная фигуративность исчезает из поля зрения аналитиков, но в мире людей тело продолжает функционировать в неопознанном виде, делаясь достоянием маргинальной культуры.

Вытеснению телесности из философии способствовали обретение этой философией классического облика, развитие как рационалистических, так и эмпирических программ исследования с характерным для классической традиции представлением всего, что может быть помыслено в роли объектов. Исчезая из поля зрения аналитиков, "тело" как термин парадоксальным образом выносятся в названия трудов многих мыслителей этой эпохи. Чем сильнее была установка на объективированное представление тела как предмета исследования, тем отчетливее давали о себе знать результаты прямо противоположные. Это отчетливо звучит уже у Спинозы: "Того, к чему способно тело, до сих пор никто еще не определил" [4, с. 458].

К XX веку сложилась определенная антропологическая парадигма видения человека, в соответствии с которой телесность - характеристика, производная от того факта, что человек "обладает телом". Здесь считается, что тело вполне объяснимо через традиционные философские категории (причина - следствие, содержание - форма). Тело - часть человека. Оно дополняется душой. Нет оснований сомневаться в применимости к телесности методов объективного познания. Для этого вполне достаточно традиционного естественнонаучного аппарата, снабженного привычными методами объективации и редукции. Онтологической основой для обсуждения телесности выступает изначально допускаемое противоречие тела и души. Сопоставление человека с другими живыми существами на уровне телесности обнаруживает тождество - телом человек животное. При этом о человеке в полном соответствии с правилом объективирования речь идет в третьем лице: "он телесен". Целеполаганием и проективностью человек обязан сознанию, ибо сознание (душа) инициирует тело.

Новое "открытие" телесности в XX веке объясняется тем обстоятельством, что обнаружилась ограниченность этой парадигмы едва ли не по всем параметрам. В философии происходит отказ от концепции трансцендентального субъекта, выдвинутого из мира, никак в нем не локализованного, наделенного абсолютной точкой зрения. "Натуроцентрические" и "социоцентрические" подходы перестают устраивать. Для "натуроцентризма" индивид оказывался как бы не обязательно человеческим, для "социоцентризма" человек как бы не обязательно индивид. Объективизация и редукционизм порождают две тесно связанные системы верований. В одной из них исповедуется возможность такого социокультурного анализа человека, который бы полностью исключал его жизненные "кровь и плоть". В другой исповедуется возможность такого естественнонаучного взгляда на человека, когда его характеристики в качестве существа духовного, онтологически свободного рассматриваются как не относящиеся к сути дела. Социологизаторское рассмотрение человека полагает его "сгустком" общественных отношений, с этих позиций у человека "как бы нет" тела, ибо "сущность человека не в его теле, а в его деле". Издержки социологизаторского подхода не преодолеваются, а дополняются его антиподом. В биологизаторском подходе тело сводится к организму, совокупности соматических процессов, анализируемых на молекулярных уровнях. Биологизаторский подход тоже не знает проблемы тела, здесь известен только занемогший организм. Проявление феноменов, имеющих какой-то соматический смысл, начинается вместе с недомоганиями. До этого момента у человека "как бы нет" тела.

Нетрудно заметить наивность дуалистических подходов. Биологизаторски ориентированные исследования "делают вид", что социальные и психологические характеристики не затрагивают их предмета. Однако не учитывается то, что культура входит в число физических условий бытия человека. Социологизаторски ориентированные исследования "делают вид", что при изучении человека можно и нужно ограничиваться анализом идейно-культурных образований. При этом упускается из вида, что культура характеризуется особой человекоразмерностью, что в ней учитывается телесная воплощенность человека.

Параллельно редукционистским программам в XX веке развивается и иное видение человеческой телесности. Именно оно образовало основу философского антропологического теоретизирования, положившего начало исследовательскому "буму" публикаций о телесности¹.

Основные параметры новой парадигмы полемично противостоят параметрам объективизаторских программ. Телесность - характеристика, производная не от того факта,

¹ Существует шутка, что если бы так называемые дикие народы послали своих антропологов в Западную Европу, те обнаружили бы новый западный религиозный культ - культ человеческого тела [S, с. 13]. Изменившаяся социальная реальность фиксируется и теоретически. В человековедении складываются целые направления исследования телесности: антропология тела, онтология тела, феноменология тела, теология тела, социология тела и т.д.

что у человека есть тело, а от факта, что он есть тело. Телесность необъяснима через традиционные философские категории. Тело — не часть человека, а весь человек, это вид или тип его целостности. Это часть мира, но именно в ней человек выходит к другому существу и к миру в целом. Тело как человеческое тело не может рассматриваться только в качестве объекта, ибо оно изначально выступает сферой человеческой субъектности (деятельности и выразительности). Поэтому для познания тела противопоказана всякая редукция.

Обсуждение проблемы телесности - вовсе не прерогатива естественнонаучного познания, которое имеет дело лишь с организменными отвлечениями. Противоречие души и тела не имеет онтологического характера. Для построения монистической теории нужно преодолеть другой дуализм - Я и Другого, Неба и Земли, Бога и твари и т.д. В сопоставлениях человека с другими живыми существами его отличия прослеживаются не только в моральных и когнитивных способностях, но и на сенсомоторном, т.е. телесном уровне. Обсуждение проблем телесной воплощенности человека предполагает, что мы берем человека в первом лице, а не только в третьем лице. Целеполаганием и проективностью человек наделен как телесное существо, интенциональность сознания обосновывается человеческой воплощенностью.

К развитию второй парадигмы причастна вся антропологическая составляющая развития мировой философии. Эти исследования развиваются по экспоненте от античных мыслителей и отцов церкви, от эпохи Возрождения и Нового времени вплоть до антропологического ренессанса XX века. В работах классиков философской антропологии человеческая телесность делается предметом особого рода рефлексии [6-8]. Персоналистическая традиция в философии углубляет интуицию телесности, раскрывая связи личного и воплощенного бытия. Богатым наследием выступает философская классика русского Серебряного века, уделявшая большое внимание воплощенному характеру человеческого бытия.

В работах советских авторов проблема телесности разделила судьбу проблемы человека в целом. И можно сказать, что антропологический потенциал идей Л. Фейербаха и К. Маркса во многом оказался невостребованным. Известны слова Ф. Энгельса, что в философии нужно исходить из "я", из эмпирического и телесного индивида, но не для того, чтобы застрять на этом, а чтобы от него подняться к человеку. Понятна причина, по которой многие авторы сразу начинали с "человека", минуя телесного индивида. Ощущение опасности "застрять" здесь как бы превышало ощущение опасности "утратить". О такого рода утрате приходится думать, сталкиваясь с редукционистскими концепциями. Основной пафос отечественных исследований последних лет, где так или иначе речь идет о человеческой телесности, связан с преодолением узких рамок биологизаторского и социологизаторского редукционизма [9-15].

Исследования телесности в современной зарубежной философской литературе связаны с отмежеванием от основоположений классической философской традиции, концептуальный стержень которой составляет самопрозрачное Я, лишенное пространственных и временных характеристик. Выход за границы трансцендентального субъекта не означает перехода в план биологии или физиологии. С помощью понятия телесности раскрывается взаимообусловленность социальных и соответствующих им телесных практик (М. Фуко). Тематизация телесности осуществляется с различных сторон; в целом здесь можно выделить две составляющие - социокультурную и феноменологическую.

Достаточно редкими являются публикации, исходящие из прочтения телесности в картезианском духе [16], в то время как публикации, отвергающие дуализм, многочисленны и разнообразны [17-19]. Телесность человека не противостоит его духовности и не сводится к физиологическому субстрату. Это подтверждают исследования, выполненные средствами социологии и социальной философии [20]. Сюда же примыкают и многочисленные публикации, относящиеся к проблематизации человека в контексте религии [21].

Философской основой культурологических, социологических, психологических исследований телесности в европейской литературе выступает феноменология [22-24]. Из философов этого направления в первую очередь следовало бы назвать М. Мерло-Понти [25], чьи идеи оказали сильное влияние на разработку концепции телесности.

Эти и другие исследования заставляют признать, что телесность человека оказывается его интегральной характеристикой, не совпадающей с той или другой его стороной (например "биологической" или "материальной" в противоположность "социальной" или "духовной"), она охватывает как физические, так и метафизические его параметры. Тело - способ, каким природа становится человеком. Быть - это изначально характеризоваться подобной чувственной фигуративностью. Можно быть различным: негром или китайцем, ребенком или стариком, пьяницей или трезвенником, добрым или жадным, кочегаром или плотником, но всему этому предшествует телесная чувственная фигуративность. Телесное бытие - сложная деятельность, а не просто вещная наделенность плотью. Телесность изначально, именно поэтому она представляет немалые теоретические трудности для своего понимания. Телесность совпадает с инстанцией "молчаливого" присутствия человека в мире. Как же "разговорить" это молчание?

В качестве подсказки может выступить язык, где содержатся не только оппозиции "тело - душа" или "тело - дух". Во всех европейских языках имеется оппозиция "тело - плоть". Не вдаваясь в этимологические изыскания, обратим внимание на мудрое и бесхитрое начало многих русских сказок, где о герое говорится, что он "жил-был". Зачем здесь два слова? Что высвечивается в важнейшем завете христианства: как жить, чтобы быть? Что за этим стоит?

С человеком в мире создается новая онтологическая ситуация. Если для других живых существ стремление "быть", т.е. развитие определенной онтологии, совпадает со стремлением "жить", то человек является новым типом бытия, его претензия "быть" заключается уже не только в жизни организма. Несомненно, претензия "жить" реализует себя через организм, но совершенно немислимо, если его претензия "быть" попробовала реализовать себя помимо тела. Телесность - то, что позволяет человеку "жить - быть". Она характеризуется онтологической двойственностью, человек находится между родом и универсумом и осуществляет родовые и универсумные ориентации. К роду человек повернут плотью, к универсуму он обращен телом. Как родовое существо он выступает предметом рода, как универсум он сам может делать предметом мир, в том числе и самого себя. Отсюда актуальность исследования движений и вырастающих из них действий, которые лежат в основе всех проявлений человека - от трудовых и спортивных до спиритуально-магических. Движения человека исключительно разнообразны, они включают в себя высшие кортикальные формы (предметного действия, символических координаций) [26]. Движения тела сразу складываются как человеческие движения. Они являются основой интенциональности, ибо не сводятся к элементарному перемещению, к которому якобы просто добавляется *представление* о перемещении.

Интенциональность в философии связывается прежде всего с сознанием. Всякое сознание предметно, оно всегда есть "сознание о...". С интенциональностью связано открытие особого рода дорефлексивного бытия в сознании. Не только мир представлен в сознании, но и сознание есть в мире, оно не только рефлексивно, но и бытийно. Мерло-Понти расширил понятие интенциональности и применил его для такого параметра человеческой онтологии, как телесность. Точно так же, как мир уже есть в мысли, прежде чем мы начнем совершать познавательное восхождение к нему, так и человек уже есть в мире как тело, прежде чем он начнет определять свое отношение к нему.

Сознание человека всегда телесно локализовано. Оно вырастает не из конструкции "я думаю", но из конструкции "я могу". С этих позиций сознание - "это бытие перед вещью с помощью тела" [25, с. 13]. Движения человека включают в себя особое основание, предвосхищение объективности, двигательный или интенциональный

проект. Они выходят за рамки биологической причинности, они запускаются своим объектом, который оказывается в центре интенционального проекта. Всякое движение (познавательное, практическое, коммуникативное и др.) представляет собой "ответ на зов" объекта. Человек сразу находит свое тело в мире вещей и людей, с которыми он связан тысячами нитей. Он не просто изначально телесен, но изначально является "телом-в-мире". Как фрагмент родового процесса индивид воплощен, "описуется кровью и плотью", как говорили раньше. Как субъект универсального отношения он представляет собой ин-корпорацию этого универсума.

Ближайший универсум - общество. Человеку не просто дается данное тело, ему дается тело в данном мире. Тело и общество не находятся в состоянии антагонизма, как принято считать в радикальных версиях психоанализа. Общество генетически "входит" в плоть индивида, оно социотехнически "входит" и в его тело. Что означает понятие "техника тела"? "С помощью этого выражения, - писал М. Мосс, - я обозначаю способ, каким от общества к обществу люди узнают, как использовать свое тело" [27]. Телесные техники лежат в основе того, что мы считаем допустимым и запрещенным, естественным и неестественным. Мосс впервые отметил то, что вошло в этнологию и стало привычной посылкой последующих исследований - связь между освоением техник тела и освоением символических систем.

В первых символических системах мифопоэтически отражается космос, деревенский космос тогдашнего человека. Формы, которые тело получает в движениях и покое, выражают социальный контекст. Внимание, которое ему уделяют в уходе, питании, лечении; теории о том, что оно нуждается в сне и упражнениях, о стадиях, какие оно должно пройти в жизни, - все это культурные категории. То, что люди вкладывают в слова: "невыносимые усилия", "непереносимая боль", "безграничное удовольствие" - параметры не столько индивидуальные, сколько санкционированные коллективным одобрением или порицанием. Как отмечает М. Дуглас, "социальное тело диктует способ, каким постигается физическое тело. Физический опыт тела, всегда модифицированный социальными категориями, через которые он познается, поддерживает особый взгляд общества" [28].

Социальный контроль - не просто подавление, но и энергетизация человеческой органики [29, с. 842]. Общество оказывается тем ближайшим универсумом, в ориентации на который о-плотняется индивид. Процессы во-площения индивида и ин-корпорации универсума оказываются связанными в одну и ту же чувственную фигуративность человека.

В социализации о-плотняются человеческие потребности и о-внешняются человеческие способности. Применительно к потребностям никак нельзя говорить о дихотомии телесных и бестелесных потребностей. Это тоже стереотип, с прочностью предрассудка вошедший в массовое сознание. Социализация телесности раскрывает социокультурный смысл "техник тела", через который практический разум раскрывает себя в историческом пространстве и времени. Ребенок сталкивается с уже готовым миром, который является весьма дифференцированным в соответствии с логикой культурных оппозиций. Древнейшая из них связана с дифференциацией универсума на мир мужчин и мир женщин. В социализации телесности происходит не только усвоение полового разделения труда, здесь усваивается разделение полового труда [20]. Индивид должен не просто смириться с половым диморфизмом и занять одну из ниш, он должен освоить половой символизм, пронизывающий всю культуру, тем самым усвоить психологию и метафизику пола.

Усвоение техник тела, движение мира, усвоение символического языка - все это теснейшим образом связано. Тело выступает первичным генератором символов, оно способно продуцировать символические коды разных типов (визуальные, акустические, тактильные и т.д.). Язык - это всегда взаимосвязь по меньшей мере двух кодов, где осуществляется перевод одних кодов в другие. Тем самым тело способно интерпретировать себя, здесь делается шаг к становлению человеческой рефлексии.

Подход к человеку с точки зрения телесной воплощенности раскрывает новые стороны в его индивидуализации. Индивидуальность не сводится к одной только биологической уникальности. Наука накопила громадное множество фактов, свидетельствующих, что в мире людей нет двойников по физическим, химическим, гормональным, нервным, мозговым, анатомическим характеристикам. И телесность разных индивидов оказывается совершенно различной не только по органическим, но и по интенциональным основаниям.

Имея дело с новыми объектами, человек не может не становиться всегда их новым предвосхищением. Никто за него не сможет реализовать эту новизну. Телесно быть в мире - это интенционально отвечать на "зов" предметов. Если для мыслей и слов есть альтернатива своего и чужого, то ее нет для тела - оно абсолютно незаменимо, нельзя перестать быть телом собственной интенциональности. Считая "своими" разные культурные ландшафты, выполняя разную работу, любя разную музыку, достигая статических и экстатических состояний с помощью придуманных цивилизацией средств (от танцев до альпинизма, от пива до ЛСД), испытывая на своей "шкуре" разные политические режимы, ввергающие то в состояние страха, то в эйфорию, люди всегда отличаются друг от друга не только переживаниями, но и модусами тела. Синтез телесности, который нужно отличать от синтеза плоти, осуществляется ежесекундно, в тех динамических инициативах, которые человек разворачивает в ответ на то, что он есть в мире.

Тело, прошедшее социализацию, перестает быть просто физическим, о нем уже нужно говорить как о социальной телесности. Тело, населенное инициативами, приобретает черты, которые позволяют говорить о нем, как о феноменальной телесности. Человек находит себя в мире не как мысль, а как существо, которому предстоит жить и быть, бытию он предстоит как телесное существо. Телесность этого плана - не натуральная вещественность организма. Это феноменальная телесность как способ, каким человек проживает и переживает свою ситуацию. Феноменальное тело делается главным элементом этой ситуации, человек находит свое Я как вовлеченное в ситуацию телесное существо. Это его Я телесно: "Я - солдат", "Я - негр", "Я - калека", "Я - красавица". Существование - это выбор и принятие ситуации, где выбор и принятие совершаются телесно.

Пространство телесного бытия образуется из действий феноменального тела, которое разворачивает свои инициативы в интенциональном плане. Оно определяется не внешним, трехмерным универсальным пространством, а бытием, т.е. тем, что человек считает истиной своего существования и осуществления. Оно пространство его надежд, действий, побед, удовольствий и наслаждений. Оно является и пространством его искушений, испытаний, поражений, стыда, страданий и разочарований. Феноменальное тело, а именно так раскрывается чувственная фигуративность человека в пространстве культуры, отображает не столько "реальность" человеческого мира, сколько его потенциальность. Это связано с тем, что человек имеет свое телесное бытие не как природное или культурное решение задачи, он имеет телесное бытие как задачу, которую ему самому в ходе жизни предстоит решать. Тело и плоть имеют разные правду и кривду, истину и ложь. Правдой и кривдой плоти выступают жизнь и смерть, истиной и ложью тела выступают бытие и небытие.

Нередко многообразие типов телесности в литературе раскрывается через противопоставление материальной и духовной телесности. Такая реабилитация чувственной фигуративности человека остается половинчатой, если духовная телесность дополняется "просто телом". У человека нет "просто тела", в отличие от феноменальной телесности. Даже простейшие проявления телесности пронизаны экзистенциальными тонами. Пространственно-временно-смысловая тотальность человека изначально телесна. Если мы выделяем "духовное тело", *тело духа* как особый онтологический носитель, тогда мы должны выделить и *тело души*, равно как и *тело тела*. Последнее выражение только внешне выступает в тавтологическом обличий: *тело тела* - плоть, представляющая собой родовую ориентацию индивида, раскры-

вающая его претензию жить. Думается, именно это имел в виду П. Флоренский, когда писал, что от онтологической периферии тела мы должны идти к его онтологическому средоточию, к "телу в теле", где, по его словам, заключается "мистическая глубина нашего существа" [3, с. 265]. Христианство провозгласило, что "дух бодр, плоть немощна". Тем самым была подчеркнута универсумная ориентация индивида и в культуру вошел принцип персональности. Будь тем, что ты есть, а ты есть дух, а не плоть! Но та же христианская традиция подчеркивала и другое: с отрицанием плоти связана ложная духовность, тогда как истинная духовность связана с ее спасением и возрождением [31, с. 529].

Изучение телесной онтологии показывает, что телесность как результат инкорпорации универсума и плоть как результат воплощения индивида связаны так, что одно вызывает другое. Чем шире становится универсум, подлежащий инкорпорации, тем надежнее должно быть воплощение индивида. Чем изощреннее становятся силы неорганической телесности, тем выше должна быть ставка на онтологию плоти, где сокрыта глубина нашего существа. Исследование телесности оказывается связано с областью таких размышлений, которые взывают к новым этическим ориентирам как в теории, так и в практике. Речь идет о медицине, где нетронутое множество биоэтических проблем, о педагогике и социологии, где следует распрощаться с концептуальными схемами бестелесного человека. И тем более это относится к размышлениям над экологической проблематикой и проблематикой осмысления культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
2. *Тахо-Годи А.А.* О древнегреческом понимании личности на материале термина "сома" // Вопросы классической филологии. М., 1971. Вып. 3-4. С. 276-281.
3. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1.4. 1.
4. *Спиноза Б.* Этика // Избранные произведения. В 2 т. М., 1957. Т. 1.
5. *Polhemus T.* Social Bodies // The Body as a Medium of Expression, London, 1975. P. 13.
6. *Шелер М.* Положение человека в космосе // Избранные произведения. М., 1994. С. 176.
7. *Гелен А.* О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 175.
8. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 120,121.
9. *Визитей Н.Н.* Физическая культура личности (проблема человеческой телесности: методологические, социально-философские, педагогические аспекты). Кишинев, 1989.
10. *Гуревич П.С.* Человек как микрокосм // Общественные науки и современность. 1993. №6.
11. *Жаров Л.В.* Человеческая телесность: философский анализ. Ростов-на-Дону, 1988.
12. *Круткин В.Л.* Онтология человеческой телесности. Философские очерки. Ижевск, 1993.
13. *Подорога В.А.* Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М., 1995
14. *Розин В.М.* Природа сексуальности // Вопросы философии. 1993. № 4.
15. *Тищенко П.Д.* Психосоматическая проблема (объективный метод и культурологическая интерпретация) // Телесность человека: междисциплинарные исследования. М., 1991.
16. *Shaffer J.* Persons and Their Bodies // Philosophical Review, 1966. № 1.
17. *Long D.C.* The Philosophical Concept of a Human Body // The Philosophy of the Body. Chicago, 1970.
18. *Welker D.* On the Necessity of Bodies. Erkenntnis - Dordrecht. 1988. № 3.
19. *Williamson C.* Attitudes towards the Body: Philosophy and Common Sense // Philosophical quarterly. 1990. №161.
20. *Berthelot J.M.* Sociological Discourse and the Body // Theory, Culture and Society, Cleveland, 1989. № 3.
21. *The Body* // History of Religions. 1990. № 1.

22. *The Philosophy of the Body. Rejection of Cartesian Dualism.* Chicago, 1970.
23. *Phenomenology and the Body // Journal of the British Sociology for Phenomenology.* 1982. Vol. 13. № 3.
24. *Leiblichkeit: Philos. ges. u. therapeutische Perspektiven.* Hrsg. von H. Petzold. Paderborn: Junfermann-Verlag. 1985.
25. *Merleau-Ponty M. The Phenomenology of Perception.* London, 1967.
26. *Бернштейн Н.А. Очерки по физиологии движения и физиологии активности.* М., 1990. С. 61,75, 126, 138.
27. *Mauss M. Techniques of the Body // Economy and Society.* 1973. № 1. P. 75.
28. *Douglas M. Natural Symbols.* London, 1980. P. 65.
29. *Freund P.E.S. Bringing Society into the Body: Understanding Socialized Human Nature // Theory and Society.* Amsterdam etc. 1988-1989. № 6.
30. *Bourdieu P. Outline of a Theory of Practice.* Cambridge, 1977. P. 89.
31. *Соловьев В.С. Смысл любви // Сочинения в 2 т. М., 1988. Т. 2.*

© В. Круткин, 1997