

«Культурное тело» как инструмент коммуникации

Л. В. КРИВЫХ

(ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК)*

Усложнение моделей человеческого взаимодействия заставляет уделять особое внимание способам и средствам коммуникативного акта. В статье предпринята попытка выявления места и роли человеческого тела в процессе межличностного общения.

Ключевые слова: человек, коммуникация, «культурное тело», артефакт.

«Cultural Body» as a Tool of Communication

L. V. KRIVYH

(THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES)

Sophistication of human interaction models makes us to pay a special attention to the ways and means of communicative act. The author of the article makes an attempt to reveal the place and role of human body in the course of interpersonal dialogue.

Keywords: person, communication, «cultural body», artifact.

УСЛОЖНЕНИЕ (УДВОЕНИЕ) ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО МИРА

Процесс эволюционного становления человека шел по пути превращения окружающего его природного мира в артефакты — орудия, способствующие наиболее полному удовлетворению сугубо человеческих потребностей, что обеспечивало, в свою очередь, его существование. Этот процесс затронул и саму человеческую телесность. На определенном этапе своего развития человек стал осознанно использовать данное ему тело в процессе взаимодействия с другими и тем самым произвел «перевод» биологической телесности в артефакт взаимодействия с Другим. Человеческое тело стало не только некоей данностью, биологической системой, обеспечивающей процесс его жизнедеятельности, но и инструментом взаимодействия с Другим. Тем самым тело, не утрачивая функции биологически детерминированного сигнала, стало еще и социально-детерминированным символом. Сам способ взаимодействия тоже претерпел изменения (эволюционировал) от простого способа приспособле-

ния к природным условиям и совместному сосуществованию с Другим (и в этом человек мало отличается от использования животными своего тела) до в случае необходимости орудия манипулирования Другим.

Выпавший из изначальных форм природного существования, человек оказался перед необходимостью самому определить себя. В целях адаптации он должен был создать новую среду обитания, а из себя самого сделать нечто такое, что способно было бы не только выживать, но и развиваться в этой среде. В данном случае неважно, какова причина порождения этого искусственного мира культуры: является ли это результатом «приспособления» вследствие человеческой биологической «неполноценности» (как полагал в свое время А. Гелен и др.) или это закономерный результат основной цели существования человека, имманентное свойство его природы (как полагал Аристотель, писавший, что «природа ничего не делает напрасно»). Важно, что исходное природное положение человека как бы предопределило его культурную природу.

* Кривых Лидия Викторовна — научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Тел.: +7 (495) 962-11-82. Эл. адрес: lidia-kriv@yandex.ru

Антропологи отмечают биологическую «недостаточность» человека. Он действительно имеет опасный для естественного существования недостаток в инстинктах и как биологический организм хуже животных приспособлен к выживанию в природной среде. Однако, с другой стороны, эта «ущербность» порождает человеческую свободу — он не привязан (не замкнут) в отличие от того же животного так прочно к той же природной среде. Будучи биологически «обделенным» средствами для естественного существования, индивид наделен способностью использовать в качестве таковых свои мыслительные способности, свое сознание. Это позволило найти себя и создать свою культурную форму жизни. Наличие относительной свободы от природного мира обеспечивает человеку возможность быть открытым этому миру. Он менее приспособлен к природной среде, но у него есть открытая гибкая приспособительная система, позволяющая ему жить в удобном для него мире, постоянно «создавая», изменяя его под себя. Этот мир он создает в совместной деятельности с Другим.

Период становления человека сопровождался усложнением среды его обитания. Человеческий мир как сфера его жизнедеятельности остается некоей целостностью, включающей в себя как природную, так и социокультурную составляющие. Однако включенность в социокультурный контекст трансформирует и преобразует природные действия человека, придает им смысл. Так, простое физическое прикосновение со временем эволюционировало в указательный жест, тем самым природному феномену был задан некий смысл. Более того, как сам смысл этого жеста, так и способы его использования не эквивалентны в разных культурах, а порой и противоречат друг другу. Иными словами, социокультурная среда опосредует человеческое существование смысловым миром. При этом способы удовлетворения самых простых природных человеческих потребностей (в питании, продолжении рода, в общении и т. д.) осуществля-

ются через овладение субъектом исторически и культурно особых типов социальной коммуникации.

Усложнение человеческого мира и включение его самого в социокультурный контекст не могло не породить и новое отношение человека к своему телу. Эта природная биологическая данность наполняется неким социокультурным смыслом. «Тело человека, — отмечает П. Д. Тищенко, — выступает собственностью и представительством социума, его норм, его исторически особенных форм необходимого самоосуществления. Одновременно это же тело предстает погруженным в поток необходимости природного становления. Тем самым человеческий субъект оказывается как бы зажат между жерновами необходимостей природы и истории» (Тищенко, 1990: 47–48). Удвоение человеческого мира влечет за собой в качестве последствия превращение тела его во внешний объект, наделенный инструментальными качествами.

МОДЕЛИ ОТНОШЕНИЯ К ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ТЕЛЕСНОСТИ

Превращение человеческого тела в объект, некий предмет (вещь) представляло собой сложный исторический процесс. Такое представление неразрывно связано с господствующим типом мышления. На протяжении всей истории человечества характер отношения к телесности определялся системой координат, в рамках которой рассматривался человек в целом, а стало быть, и человек телесный. Речь идет о холистическом или дихотомическом подходе к природе человека. В рамках холистического подхода предполагается единение человеческих души и тела. При дихотомическом — происходит разделение и противопоставление этих двух начал. В первом подходе тело человека рассматривалось в контексте некоторой единой системы. Такая включенность делала телесную организацию неотъемлемым элементом этой системы, что, в свою очередь, определяло характер телесной практики. Как в научном познании, так и в цивилизационном разви-

тии человека более широкое распространение получил дихотомический подход, при котором человеческое тело рассматривалось в качестве некоторого особого элемента человеческого бытия.

Отношение к человеку как телесно-духовному единству связано с древней идеей о нем как *микрокосме*. Взгляд о связи макрокосма (мироздания) и микрокосма (человека) характерен для мифологий разных народов. Так, в Ригведе, при воссоздании картины сотворения мира из тела Пуруши, это описывалось как процесс превращения разъятых частей его тела в социальные и природные явления (землю, небо, социальные классы и т. д.). Такое телесное единство всего мироздания снимало проблему противопоставления духовного и телесного. Они представлялись единым целым, встроенным в целостное пространство. Отсутствие оснований для разграничения духа и тела снимало барьеры между телом и мышлением: они представляли нечто нераздельное. Важно еще и то, что осознание такой встроенности человека в единую систему мироздания диктовало ему соответствующий образ жизни и систему поведения. Космическое и социальное даны здесь в неразрывном единстве. Для нас важно то, что при таком подходе и во взаимоотношениях с Другим необходимо было следовать единым для всех универсальным законам.

Принцип дихотомии души и тела восходит своими корнями к Античности. Несмотря на то что на уровне мироощущения в Древней Греции господствовало монистическое представление о взаимосвязи духовного и телесного, уже в теории Платона мы находим разведение этих двух элементов. Телесность, по Платону, не противоположна духу, но и не равнозначна, не равноценна ему, не едина с ним, как это представлялось ранее. Таким образом, Платон выстроил ценностные приоритеты, отдав предпочтение идеальному. Духовное начало значимо возвышается над телесно-вещественным бытием. Несмотря на такое противопоставление, душа и тело у Платона остаются «союзника-

ми». Телесность предстает как «партнер» духа, очень важный и значимый для него. Несмотря на дистанцированность (выделенность) телесной организации от человеческой целостности, здесь трудно заметить ее функциональную подчиненность.

Следующий шаг к превращению человеческого тела в некий инструмент взаимодействия с Другим осуществил Аристотель. Его подход к телесности имел прагматическую направленность и более функциональный характер. Тело рассматривается Аристотелем как своеобразный орган или орудие души. Оно необходимо душе для осуществления эмпирического опыта. Аристотель отводил ему место материального субстрата деятельности человека. В его концепции уже вырисовывается подчиненная роль тела по отношению к душе человека. Таким образом, мы видим, что уже в Античности вырисовывается несколько подходов к человеческой телесности. Несмотря на утверждение изначального единства телесно-духовного человека (принцип неразделимости), мы встречаемся и с иными представлениями. С одной стороны, это «рассмотрение человека как целостности, объединяющей разнохарактерные, но связанные между собой, подлинно человеческие начала — телесное и духовное; обоснование необходимости гармонии между ними... «поднятия» в возвышение смысла телесного (принцип гармонизации через возвышение телесности)» (Быховская, 1993: 90). Иное видение предполагало «раздвоение» человека, отделение телесного от разумного (рационального) и признание телесного в качестве необходимого средства для достижения целей, преследуемых духом. При последнем подходе телесность воспринимается не только как нечто внешнее по отношению к человеку, но и как некий функциональный инструмент.

На уровне обыденного сознания тело не мыслилось отдельно от индивида. Здесь мы имеем дело с «мыслящим телом», с культом тела, в том числе и как органа мысли. Первые формы рационализации бытия еще несут на себе отпечаток нерасчлененного

единства человека с миром. Мир воспринимался человеком в образе тела, а тело, в свою очередь, в образе мира. Этот тип мифологического восприятия мира был характерен не только для Античности, как колыбели западноевропейского мировосприятия, но и для восточных культур. Однако Античность подарила нам новый тип культуры, основанный на приоритетном типе аналитического мышления. «Греческое чудо» — это принципиальная победа аналитического способа мышления над целостным способом, господствовавшим в течение длительного периода в истории человечества. Греция дала первый импульс к господству этого типа. Победа аналитического мышления явилась основой для появления в дальнейшем механистической картины мира, в которой душа и тело распадаются и в дальнейшем противопоставляются друг другу. В результате такого противопоставления человек получил «мыслящую голову». Тело же стало неким природным «обременением» человеческого сознания. Однако не утратившее своего сакрального смысла, оно находилось еще на пороге своего полного отчуждения. Вещью оно становится тогда, когда становится объектом анатомического (научного) исследования. Утративши свою непознаваемую загадочность, оно становится «пищей для ума».

КОММУНИКАЦИЯ КАК СПОСОБ ОБЪЕКТИВАЦИИ ТЕЛЕСНОСТИ

Представление о человеческой телесности, сложившееся в современной психологической науке, исходит из того, что тело, «полностью подчиненное субъекту, есть *универсальный зонд*...» и в качестве такового «...должно осознаваться лишь на уровне своих границ, разделяющих мир и субъекта, вернее, именно *своими границами*, уподобляющимися границам мира» (Тхостов, 2002: 67). В этом случае внешняя реальность, внешний мир обнаруживает себя только при помощи воздействия на меня, на мое тело и «...именно происходящие *в них* изменения интерпретирую как факт *внешнего мира*» (там же). Такое представление о человече-

ской телесности дает возможность, с одной стороны, рассматривать коммуникацию как способ объективации человеческой телесности, а с другой — определить не только границы коммуникативного тела, но и какое именно тело является субъектом коммуникативного взаимодействия.

Определение Я или Мое существует на границе соприкосновения с Другим или Немоим. Определение границ индивидуальной телесности происходит только в момент соприкосновения с «иным». Ощущение «моего тела» связано с принципом порождения феномена субъективности. При этом субъективное психологическое пространство выходит за рамки пространства тела человека за счет включения тех предметов, которыми он овладел. Освоенные предметы (знаки предметов) становятся своими, естественными для субъективного пространства тела. Образуется сложное психологическое тело, и таким образом расширяются границы индивидуального Я. В таком случае активность Я протекает в пространстве, которое наполняет сознание человека знаками, используемыми для создания смыслового поля. Это неизбежно приводит к очерчиванию границ индивидуального семантического пространства, в котором находится человек. Таким образом, можно допустить, что границы автономности субъекта задают и формируют границы индивидуальной телесности. Иными словами, тело осознается только на уровне своих границ. Эти границы во многом задаются социокультурной средой, в которую погружен индивид с момента своего рождения. Включенность индивида в социокультурное фактически задает конфигурацию «культурного тела», не совпадающего с границами физического Я. Те ограничения, которые накладывает общество на осуществление природных функций, создают принципиально новую структуру культурного тела. Как бы растворяясь в субъекте, культурно детерминированные функции присваиваются им, становятся произвольными, раздвигая границы субъективности. Погруженный в ту или иную социокультур-

ную среду, человек усваивает субъективную схему реальности. Она предстает перед ним в виде различных кодовых систем (действий, образов, знаков).

Сформированное «культурное тело» не только определяет границы коммуникативного Я. Оно является некой идеальной формой, посредством которой человек представляет свое Я другим и себе. Введенное в культурный контекст, оно само становится социальной реальностью посредством символизации, с помощью знаков и значений. Кроме того, отделяясь от субъекта, как идеальная форма, оно приобретает свою субстанциональность. Становясь объектом, который можно «передать» Другому, оно превращается в прекрасный инструмент (ар-

тефакт) взаимодействия с Другим. Обретая характеристики знака, оно становится фактором, обеспечивающим функционирование семантического пространства. Именно такое тело, включенное в семиотический механизм, может быть рассмотрено в качестве артефакта или инструмента коммуникативного акта.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Быховская, И. М. (1993) Человеческая телесность в социокультурном измерении: традиции и современность. М.

Тищенко, П. Д. (1990) «Дано мне тело...» // Человек. № 3. С. 41–59.

Тхостов, А. Ш. (2002) Психология телесности. М.