

СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ АВАНЕСОВ



Доктор философских наук, профессор, декан философского факультета Национального исследовательского Томского государственного университета, заведующий лабораторией интегральной антропологии ТГУ.

Автор книг «Введение в философскую суицидологию» (Томск, 2000), «Философия религии» (Томск, 2003), «Вольная смерть» (Томск, 2003), «Геологическая сутра» (СПб., 2010).

E-mail: iskiteam@yandex.ru

ЗАБОТА О ВНЕШНЕМ

Чем абстрактней истина, которую намереваешься преподавать, тем ревностнее следует совращать к ней чувства.

Фридрих Ницше¹

I. Обнаружение себя

Презентация себя – по очевидным обстоятельствам – должна быть отнесена к разряду практик построения индивидуальной человеческой идентичности: человек не просто *видится* со стороны, но сам активно и в той или иной мере сознательно *предстает* перед другими, является собой, *являет себя*. Облик всякого частного человека конкретен, определён и, по возможности, подлежит квалификации как выражающий некие параметры существования: возраст, культурную принадлежность, социальный статус, вкус, отношение к другим и т.п. вплоть до базовых мировоззренческих убеждений. Самовыражение как сложный комплекс реализации индивидуальных потенциалов обязательно (едва ли не в первую очередь) включает и *визуальный* аспект. Человеческая идентичность не столько наличествует, сколько *обозначается* в семиотических атрибутах и актах, она *социальна* по своему точному смыслу и потому всегда *демонстративна*. Человек в своём существовании не только потенциально разомкнут, но и актуально открыт, выставлен под взгляд извне.

Конкретный человек – это тот, на кого можно указать; когда указывают на человека, то указывают на него благодаря именно тому, что этот человек даёт себя опознать, поскольку он *выражен* через эту свою конкретную внешность и тем самым позволяет *указать на себя* через её посредство. Человек, согласно В.В. Библихину, есть «неопределимое, но очевидное “вот”»², да всякого Dasein. Эта неопределимость человека, с одной стороны, и эта очевидность его, с другой, совместно полагают неизбежность заботы человека об адекватной выразительности своего «неопределимого», внутреннего.

Поскольку человек, существуя, представляет собой бытие-проект, постольку он озабочен не только развитием, но и, прежде всего, *созиданием* себя, самоорганизацией своего внутреннего мира, отображаемого во внешнем облике. «Природное», прирождённое *само* выражает себя через индивида как через свой «частный случай»;

¹ Ницше Ф. Злая мудрость // Сочинения. В 2-х томах. Том 1. – М., 1990. – С. 752.

² Библихин В.В. Дело Хайдеггера // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. – С. 4.

такое выражение не требует ни заинтересованности, ни заботы. Личное существование как бытие-проект имеет дело с совершенно иной ситуацией: перспективность бытия трансцендирует любую «здесьнюю», наличную определённую и относит существующего к нему самому как к заданию и норме. Не только сам человек заброшен в наличный мир, но и его человеческий телос заброшен по ту сторону наличного; его суть как свободного существа есть его норма. «В бытии-вперёд-себя как бытия к своему особому умению быть, – пишет Хайдеггер, – лежит экзистенциально-онтологическое условие возможности *свободы для* собственных экзистентных возможностей»³. Такова ситуация, в которой обнаруживает себя личность. «Не личность решает, присутствовать ей или нет. Во сне, наяву, рассуждая и не рассуждая, человек брошен в собственную открытость. <...> Вне чистого присутствия прослеживаются сплошные причинно-следственные цепи, только в нём свободный просвет и поэтому только в него бытие и сущее могут войти своей истиной, а не только своей функцией. Об этой единственной собственной возможности присутствия не перестает говорить совесть, не давая прекратиться заботе»⁴.

Сущее *есть*; о существовании сущего надо *заботиться*. Существоющий, который заботится о своём существовании, заботится не об отвлечённом, он заботится о себе самом. Он есть проект *себя* самого; в проекте он заступает за границу себя, в пределе – за границу *наличного*. Поэтому так понятая забота имеет не психологическое, а онтологическое содержание. «Онтологическая интерпретация Dasein как заботы лежит, как всякий онтологический анализ вместе с добытым в нём, вдали от того, что остаётся доступно доонтологическому пониманию бытия или же онтического знанию сущего»⁵. Человеческая забота о себе опирается не на знание, всегда имеющее отношение только к сущему в наличии, но на идеал как на свою предельную норму. В заботе человек размыкает себя-наличного к себе-должному как собственному (принятому им за *свой*) идеалу. Забота имеет предметом не сущее, а то, каким это сущее *должно* быть.

Присутствие человека в мире обладает внешней сообщимостью, *видимостью*. Речь здесь не о том, *что* высказывается во фразах типа «одна только видимость», но о том, что подлинность присутствующего фиксируется, а потом и подтверждается именно в его *наглядности*. Человек в своём бытийном контексте осуществляется как выражение внутреннего – через поступок, слово, *вид*. Внешнее (внешность) в человеческих экзистентных обстоятельствах принимается и получает ценность как способ исповедания сокровенного, экспликации внутреннего и, в конце концов, *исполнения* жизни. Во внешнем внутреннее получает выражение, подтверждение и, тем самым, завершение. Поскольку же человеческое существование есть перспективное («становящееся») бытие, постольку забота о внешнем равнодлительна жизни человека.

Выраженное вовне «антропологическое» есть «социальное»; забота о внешнем поэтому предстаёт как такая тема, которая позволяет (и даже принуждает) постигать человеческое как общественное по своей сути. Забота человека о своём внешнем есть последовательность осмысленных актов организации видимого, устроение пространства встречи «я» с иными, обустройство коммуникативных сфер субъекта. При этом реализация установки на свободное и ответственное самосозидание (экзистенциальная искренность) сохраняет субъекта в онтологическом «русле» заботы; установка на мимирию или мимесис приводит его к состоянию игры (вечного

³ Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. – СПб.: Наука, 2006. – С. 193.

⁴ Бибихин В.В. Указ. соч. – С. 4.

⁵ Хайдеггер М. Указ. соч. – С. 182.

повторения, забавы). В последнем случае мы видим героические акты и великолепные позы, но не встречаем реальных делателей себя, руководимых заботой не об одной только внешности, но о внешности как выражении *создаемого* внутреннего. Герои позы и жеста населяют античную культуру. Является ли ориентация на внешнее в античных практиках *заботой* самосозидающегося субъекта о себе в целом?

II. Внешность, поза и стыд

Видимое извне для античного человека всегда очень много значит. Персонажи героического эпоса ведут себя демонстративно и поступают напоказ. Гомеровский герой не проводит различия между своим внутренним миром и своим «публичным статусом»⁶. Поэтому-то для него таким важным является *внешнее* свидетельство его достоинства: богатство одежды и оружия, поза, манера речи, демонстрация силы. В его поведении читается некий скрытый ритуализм. Этот настрой на «внешнее» и внешность можно объяснить тем, что, грубо говоря, место *совести* в душевном мире героев занимает *стыд* (αἰδώς) как маркер ориентации на «общественное мнение», на извне приходящее признание или подтверждение их статуса. Чувство стыда отсылает к этической норме как *социально санкционированной* обязательности определённого действия⁷.

Именно стыд, позор, «невыносимое чувство стыда»⁸ являются внутренней реакцией на возможность утраты извне подтверждаемого достоинства. Отголоски такого «эпического» понимания стыда можно обнаружить у Платона и Аристотеля⁹. Афинянин в «Законах» говорит, что «мы боимся нередко чужого мнения – как бы нас не сочли за дурных людей, если мы совершаем или говорим что-либо нехорошее. Этот вид страха мы <...> называем стыдом» (Leg. 646 e – 647 a). Так понимаемый стыд является причиной победы в битве. «Ведь есть две причины победы: отвага перед неприятелем и страх злого стыда перед друзьями» (Leg. 647 b). В «Определениях» стыд – это «страх перед ожидаемым бесчестьем» (Def. 416), а бесстыдство – «терпеливость души к бесчестью во имя выгоды» (Def. 416). Согласно антропогеническому мифу, рассказанному Протагором, само происхождение стыда обусловлено социальными предпосылками, точнее – недоразвитостью первобытной социальности («не было у них умения жить сообща»). «Тогда Зевс, испугавшись, как бы не погиб весь наш род, посылает Гермеса ввести среди людей стыд и правду, чтобы они служили украшением городов и дружественной связью» (Prot. 322 c); при этом был введён закон, согласно которому «всякого, кто не может быть причастным стыду и правде, убивать как язву общества» (Prot. 322 d). Стыд у Аристотеля есть «своего рода страх дурной славы» (EN 1128 b 12), «некоторого рода страдание или смущение по поводу зол, <...> которые <...> влекут за собой бесчестье» (Rhet. II 1383 b 15). Человек стыдится таких поступков, которые представляются «постыдными» или ему самому, или тем, на чьё мнение он обращает внимание (Rhet. II 1383 b 18–20). Стыд связан также с претерпеванием того, «что ведёт к бесчестью и позору» (Rhet. II 1384 a 15–20). Итак, «стыд есть представление о бесчестье и имеет в виду именно бесчестье» (Rhet. II 1384 a 20–25); при этом человек принимает во внимание не просто чужое мнение (δοξα) как таковое, а *выраженное* мнение, следовательно, «человек стыдится тех, с кем он считается» (Rhet. II 1384 a 26). Стыдно бывает лишь за то, что

⁶ Гусейнов А.А. Античная этика. – М., 2003. – С. 14.

⁷ Ср. с суждением Сократа о том, что «прекрасное» и «постыдное», «справедливое» и «несправедливое», «священное» и «нечестивое» определяются в своём содержании решением полиса, то есть имеют исключительно социально-политический характер (Theaet. 172 a).

⁸ Доддс Е.Р. Греки и иррациональное. – М.; СПб., 2000. – С. 26.

⁹ Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. – М., 1999. – С. 79.

совершается явно» (Rhet. II 1384 a 35; 1385 a 5–10); не стыдимся же мы «тех, за коими мы не признаём основательного мнения», то есть детей и зверей (Rhet. 1384 b 20–25). О стыде Аристотель также пишет: «Обладание серединой возможно и в проявлениях страстей, и в том, что связано со страстями; так, стыд – не добродетель, но стыдливый (αἰδησις) заслуживает похвалы и в известных вещах держится середины; а у иного – излишек стыда, например, у робкого, который всего стыдится. Если же человеку не хватает стыда или его нет вовсе, он беззастенчив» (EN 1108 a 32–36). Таким образом, стыд – не добродетель, но *признак добродетельности*. «О стыде не приличествует говорить как о некоей добродетели, потому что он больше напоминает страсть, нежели склад [души]» (EN 1128 b 10). Стыд, по Аристотелю, должен быть присущ молодому, ещё не вполне сложившемуся человеку; взрослому же и порядочному человеку стыд не свойствен: «Стыд ведь бывает за добровольные поступки, а порядочный человек по своей воле никогда не сделает дурного» (EN 1128 b 25–30). Таким образом, стыд отнесён здесь не к сфере блага, в которой целиком пребывает совершенный человек, а к «промежуточной» сфере ценностей, как она понимается в античности.

Стыд «стоит на страже» нравственно одобряющего, «правого» поведения (θεμις)¹⁰. Внешней санкцией стыда является *μεγεσις* – общественное мнение, «позор молвы»¹¹, то есть осуждение со стороны общества¹². У Гомера чувство стыда перед боевыми товарищами «выступает как нравственная норма, обязательная для всей массы племени, для каждого воина»¹³. Так, Аякс в разгар боя взывает к ахейским бойцам:

Други, мужайтесь! Наполните сердце стыдом (αἰδω) благородным!

Воина воин стыдится на поприще подвигов ратных!

Воинов, знающих стыд, избавляется боле, чем гибнет

II XV 561–563.

Тем же призывом к стыду Агамемнон поднимает боевой дух ахейцев (II V 529–531; VIII 228); к этому же чувству апеллирует и Нестор: «Будьте мужами, о други, почувствуйте стыд (αἰδω), аргивяне, стыд перед всеми народами!» (II XV 661–662). Одиссей обращается к колеблющимся ахейцам, призывая их остаться под Троей: «Стыд (= позор, αἰσχρον) нам – и медлить так долго, и праздно в дома возвратиться!» (II II 298). Стыд удерживает на боевых позициях тех греческих воинов, которые обороняют свои корабли от прорвавшихся к ним троянцев (II XV 657–658). Ахейцы стыдятся, не решаясь сразу принять вызов Гектора на поединок (II VII 93, 97, 161). Посейдон напоминает об обязанности воинов сражаться: «Никому ни на миг уклониться не должно от брани» (II XIII 114); при этом он опять-таки напоминает о стыде: «Стыд, аргивяне» (II XIII 95); «стыд и укоры людей (αἰδω καὶ μεγεσις)!» (II XIII 122); «стыд, о ахеяне! вы забываете бранную доблесть» (II XIII 116; см. также II XIII 111). Наконец, и Гера использует тот же мобилизующий приём (II V 787). Согласно толкованию Сократа, Ахилл «презирал опасность» именно «из страха сделать что-нибудь постыдное»; даже зная об ожидающей его участи, он вступает в сражение с Гектором; он «не посмотрел на смерть и опасность, а гораздо больше убоялся оставаться в живых», ибо в последнем случае он прослыл бы трусом, избегающим обязанности мстить за друзей (Apolog. 28 c-d).

¹⁰ Гусейнов А.А. Указ. соч. – С. 19. То же имя («Фемида») носит богиня правосудия.

¹¹ Эсхил. Агамемнон 616.

¹² Доддс Е.Р. Указ. соч. – С. 34. Этим же словом именуется богиня справедливости и возмездия Немезида. В редчайших случаях стыд выступает как индивидуальное переживание, не связанное с общественным мнением; «стыдно себя обнажить мне при вас, густовласые девы», – говорит Одиссей рабницам Навсикая, приглашающим его к омовению (Od VI 222); богини не приходят поглазеть на пойманных Гефестом в постели Афродите и Ареса, «сохраняя пристойность» (Od VIII 324).

¹³ Ярхо В.Н. Вина и ответственность в гомеровском эпосе // Вестник древней истории. – 1962. – № 2. – С. 9.

Согласно Эрику Доддсу, гомеровское общество есть по своей сути «культура стыда» – в отличие от более поздней «культуры вины»¹⁴. Действие человека в этой культуре характеризуется как прекрасное (*καλός*) или безобразное (*αίσχυρος*) не потому, что оно «приносит какому-то лицу добро или зло», но исключительно из-за того, что оно *выглядит* прекрасным или безобразным «перед лицом общественного мнения»¹⁵. Злое – это прежде всего позорное в глазах внешних наблюдателей. Если Агамемнон откажется от продолжения войны, он, по словам Одиссея, покроет себя «вечным позором перед племенем ясноглазовых смертных» (Π Ι 285). Самая грозная моральная сила, известная гомеровскому человеку, – «это не страх Божий, но стыд (*αἰδώς*) с оглядкой на общественное мнение»¹⁶. «О! стыжуся (*αἰδέομαι*) троян и троянок длинноодежных!» – восклицает Гектор (Π XXII 105). О том же он говорит Андромахе:

Стыд мне пред каждым троянцем и длинноодежной троянкой,

Если, как робкий, останусь я здесь, удаляясь от боя

Π VI 442–443.

Телемах заявляет, что если ему придётся вынудить мать выйти замуж за одного из женихов против её воли, то он не только навлечёт на себя гнев Одиссея и мечь богов, но и покроется *вечным стыдом* «пред людьми» (Od II 133–136). Тот же Телемах зывает к женихам:

Ужель не тревожит вас совесть? По крайней

Мере, чужих устыдитесь людей и народов окружных,

Нам сопредельных

Od II 64–66.

Отметим, что и благородная Пенелопа воздерживается от брака не без учёта общественного мнения; она, по словам Телемаха,

рассудком и сердцем колеблясь, не знает, что выбрать,

Вместе ль со мною остаться и дом содержать наш в порядке,

Честь Одиссеева ложа храня и *молву уважая*,

Иль наконец предпочесть из ахейцев того, кто усердней

Ищет супружества с ней и дары ей щедрее приносит

Od XVI 73–77 (курсив мой. – С.А.).

Эвримах, не сумевший укротить лук Одиссея, переживает не столько о том, что ему не достанется Пенелопа, сколько о своём публичном посрамлении в сравнении с Одиссеем:

Горе мне! я за себя и за вас, сокрушенный, стыжуся:

Нет мне печали о том, что от брака я должен отречься, –

Много найдётся прекрасных ахейских невест и в Итаке,

Морем объятый, и в разных других областях кефалленских.

Но столь ничтожными крепостью быть с Одиссеем в сравненье –

Так, что из нас ни один и немного погнуть был не в силах

Лука его, – то стыдом (*ελεγχέειν* = срамом) нас покроет и в позднем потомстве

Od XXI 249–255.

¹⁴ Доддс Е.Р. Указ. соч. – С. 26–27. Согласно тому же Доддсу, «во фрагментах Гераклита отсутствует свойственная Эмпедоклу идея вины. Подобно Гомеру, Гераклита, кажется, более занимали вопросы чести» (Там же. С. 179).

¹⁵ Доддс Е.Р. Указ. соч. – С. 34. По словам Сартра, стыд сигнализирует мне, «что я *есть* тот объект, на который смотрит другой и судит его» (*Сартр Ж.П.* Бытие и ничто. – М., 2002. – С. 284).

¹⁶ Доддс Е.Р. Указ. соч. – С. 27. Страх перед негативным общественным мнением есть, по Сократу, сущность стыда; поэтому «там, где стыд, там и страх» (Eutyfr. 12 b). «Разве возможно, – восклицает Сократ, – чтобы совестящиеся и стыдящиеся чего-либо люди не страшились и не избегали бы при этом дурной молвы? <...> Поэтому неверно говорить, [что] «где страх, там и стыд»; наоборот, где стыд, там и страх, но вовсе не так обстоит дело, что всюду, где страх, там и стыд, ибо страх встречается чаще, чем стыд. Стыд ведь есть как бы часть страха» (Eutyfr. 12 b-c).

Тот же Эвримах признаётся Пенелопе, что женихи боятся не столько конкуренции со стороны притворившегося странником Одиссея (это – «вовсе несбыточно»), сколько *вызывающего стыд осуждения со стороны общества* за несоответствие реальных успехов благородных людей их собственным претензиям:

мы лишь боимся стыда, мы боимся

Толков, чтоб кто не сказал меж ахейцами, низкий породой:

«Жалкие люди они! За жену беспорочного мужа

Вздумали свататься; лука ж его натянуть не умеют.

Вот посетил их наш брат побродяга, покрытый отрепьем;

Лёгкой рукой тетиву натянул и все кольца стрелою

Метко пробил он». Так скажут. И будет нам стыд (ελεγγεα) нестерпимый

Od XXI 323–329.

Наконец, Ахилл возвращается в битву, поскольку он, по словам Сократа, «из страха сделать что-нибудь постыдное до того презирал опасность», что не придавал серьёзного значения предупреждению Фетиды о скорой своей гибели вслед за Гектором; Ахилл «не посмотрел на смерть и опасность, а гораздо больше убоился оставаться в живых, будучи трусом и не мстя за друзей». Такова, согласно Сократу, позиция поистине благородного человека: «где кто поставил себя, думая, что для него это самое лучшее место, или же поставлен начальником, там и должен переносить опасность, не принимая в расчёт ничего, кроме позора, – ни смерти, ни ещё чего-нибудь» (Apolog. 28 c-d)¹⁷.

¹⁷ У Сократа, однако, положение о том, что общественное мнение является критерием достоинства человеческого поведения, уже подвергается ревизии. Например, с одной стороны, Критон отмечает необходимость заботиться о «мнении большинства», поскольку это большинство способно причинить величайшее зло индивиду (Crito 44 d). С другой стороны, Сократ утверждает, что «на одни мнения следует обращать внимание, а на другие нет» (Crito 46 d); «не все человеческие мнения следует уважать, но одни следует уважать, а другие нет» (Crito 47 a). Само общественное мнение должно быть *предметом* ценностного суждения, а не его *основанием*: «из мнений, какие бывают у людей, одни следует, а другие не следует высоко ценить» (Crito 46 e). Большинство может придерживать ошибочного мнения, а потому и не следует заботиться о «мнении большинства» (Crito 44 c); большинство не знает истины (Hipp. Major. 284 e); «большинство ошибается в понимании того, что является наилучшим, поскольку большей частью, как я думаю, за отсутствием ума доверяется кажимости» (Alcib. II 146 c). Ценить мнение одного разумного лучше, чем мнение многих неразумных (Crito 47 c). «Ведь я, о чём бы ни говорил, могу выставить лишь одного свидетеля – собеседника, с которым веду разговор, а свидетельству большинства в расчёт не принимаю» (Gorg. 474 a). Ср. с мнением Гераклита: «Один для меня – тыся [= десять тысяч], если он наилучший» (22 В 49 DK = 98 Margovich). Эта фраза Гераклита воспроизведена в эпиграмме, помещённой у Диогена Лаэртского (Diog. IX 16). Отголоски данного суждения слышны у Платона. В «Горгии» Сократ говорит Калликлу: «Значит, по твоему разумению, нередко один разумный сильнее многих тысяч безрассудных, и ему надлежит править, а им повиноваться, и властитель должен стоять выше своих подвластных. Вот что, мне кажется, ты имеешь в виду <...> если один сильнее многих тысяч» (Gorg. 490 a). Сенека приписывает подобное по смыслу высказывание Демокриту: unus mihi pro populo est et populus pro uno: «Для меня один человек – что целый народ, а народ – что один человек» (Ep. VII 10); согласно Демокриту, «дружба одного разумного лучше дружбы всех неразумных» (фр. 660 Лурье). Следовательно, не стоит принимать во внимание мнение некомпетентного большинства «относительно справедливого и несправедливого, безобразного и прекрасного, доброго и злого»; напротив, надо следовать мнению одного, «если только есть такой, кто это понимает»; вот его-то и «должно стыдиться и бояться больше, чем всех остальных, вместе взятых» (Crito 47 c-d). «Я думаю, – говорит Сократ, – что судить надо на основе знания, а не принимать решение по важному вопросу большинством голосов» (Lach. 184 e). Не зря Сократ предлагает при исследовании наиболее значимых для человека вопросов «обращаться друг к другу», а большинство «оставить в покое» (Phaed. 64 c); ведя речь о прекрасном, Сократ рассуждает не о том, «что кажется прекрасным большинству, а о том, что прекрасно на самом деле» (Hipp. Major. 299 b). «Стало быть, уже не так-то должны мы заботиться о том, что скажет о нас большинство, <...> а должны заботиться о том, что скажет о нас тот, кто понимает, что справедливо и что несправедливо, – он один да ещё сама истина» (Crito 48 a). Интересно свидетельство Корана: «Если ты послушаешься большинства тех, кто на земле, они сведут тебя с пути Аллаха. Они следуют только за предположением» (6:116).

Стыд есть некий архаический («героический») эквивалент *совести*, для обозначения которой в языке греческого эпоса вообще нет соответствующего термина. Невозможно говорить о том, что «стыд» гомеровского эпоса означает то же самое, что «совесть» в современной культуре¹⁸. Смысл термина *αἰδώς* точнее может быть передан как «чувство чести», «чувство долга», «сознание обязанности»¹⁹. Это постоянное «давление социального конформизма», это ужас перед возможностью утраты лица, перед перспективой общественного презрения²⁰. «Молва народа – это сила грозная», – признаёт Агамемнон (*Эсхил*. Агамемнон 929). У Еврипида Елене стыдно показаться на глаза жителям Микен, многие из которых потеряли родственников на войне, начавшейся из-за неё (Орест 117–122); она не решается посетить могилу своей сестры Клитемнестры, «боясь аргосской черни» (Орест 137). Знаменательно мнение киренаиков о том, что «нет ничего справедливого, прекрасного или безобразного по природе: всё это определяется установлением и обычаем. Однако знающий человек воздерживается от дурных поступков, избегая наказания и дурной славы, ибо он мудр» (Diog. II 93).

Античный мудрец, в сознании которого ещё сильны начала архаической «системы ценностей», стремится *выглядеть* именно так, как требует выглядеть его статус философа и (по совместительству) тавматурга. К примеру, Эмпедокл манифестирует свою божественность через внешность и позу, наделяя себя знаками сверхчеловеческого отличия: «С золотым венцом на голове, бронзовыми амиклами на ногах и Дельфийской гирляндой в руках он ходил по городам, желая снискать себе славу как о боге» (31 A 2 DK). «Повязав вокруг волос повязку чистейшего пурпура, Эмпедокл важно шествовал по улицам греческих городов, слагая песни о том, что станет богом из человека» (31 A 18 DK). Философ «облачился в багряницу, подпоясывался золотым поясом», «носил медные сандалии и дельфийский веноч; длинноволосый, всюду сопровождаемый служителями, с виду он был всегда сумрачен и всегда одинаков» (Diog. VIII 73). В этой склонности к позёрству Эмпедокл являлся прямым последователем Анаксимандра: «Диодор Эфесский в сочинении об Анаксимандре утверждает, что именно его ревнителем был Эмпедокл, культивируя трагедийную высокопарность и облачаясь в помпезную одежду» (Diog. VIII 70). Венчает представление сверхчеловеческой природы акрагантского мага демонстративный акт вознесения в мир богов путём самосожжения в кратере Этны. Этот прыжок, правда, не наблюдали живые, но они запросто сумели его реконструировать в собственном воображении.

А в случае с одним из последователей Эмпедокла не потребовалось и воображения: киник Перегрин по прозвищу Протей прыгнул в огонь в разгар Олимпийских игр, устроив показное вознесение на небо и причисление к богам. «А теперь, – пишет Лукиан, – этот почтенный муж превращён в уголь по примеру Эмпедокла, с тою лишь разницей, что Эмпедокл, бросаясь в кратер Этны, старался это сделать незаметно; Перегрин же, улучив время, когда было самое многолюдное из эллинских собраний, навалил громаднейший костёр и бросился туда на глазах всех собравшихся» (*Лукиан*. О смерти Перегриня 1). В «Меноне» Сократ намекает на позёрство и напыщенность речи акрагантского философа и его учеников, привыкших говорить «на манер Горгия» и «в согласии с Эмпедоклом», наставником последнего (Men. 76 c; ср.: Diog. VIII 58); эти речи «прямо как из трагедии» (Men. 76 e).

Интересно сравнить эти манеры человекобога-самоубийцы Эмпедокла с христианским взглядом на внешние проявления человека, стремящегося к святости.

¹⁸ Лосев А. Ф. Гомер. – М., 2006. – С. 207.

¹⁹ Там же. – С. 206–207.

²⁰ Доддс Е. Р. Указ. соч. – С. 27.

Св. Григорий Богослов пишет: «Мы мало заботимся о видимости и о живописной наружности, а более печёмся о внутреннем человеке и о том, чтобы обращать внимание зрителя на созерцаемое умом» (Слово 4)²¹. Св. Исаак Сирий советует: «В одеянии своём люби бедные одежды, чтобы уничтожить рождающиеся в тебе помышления, то есть высокоумие сердца. Кто любит блеск, тот не может приобрести смиренных мыслей, потому что сердце внутренне отпечатлевается по подобию внешних образов» (Слово 56)²². В одном из самых популярных аскетических сочинений говорится: «Совершенным же ум бывает тогда, когда вкусит существенного ведения и соединится с Богом. Тогда он, царское имея достоинство, не чувствует уже бедности и не увлекается дольными пожеланиями, хотя бы ты предлагал ему все царства. Итак, если хочешь достигнуть таких доброт, бегом беги от мира и со усердием теки путём святых, брось заботу о внешнем своём виде, одежду имей бедную и убранство смиренное. Нрав держи простой, речь нехитростную, ступание нетщеславное, голос непритворный. Полюби жить в скудости и быть всеми небрежимым»²³. В такой установке мы не можем не видеть также своеобразной *заботы о внешности*, однако совсем иного сорта.

Критическая позиция в отношении *внешнего* как меры и удостоверения достоинства обнаруживается уже в классической античности. В одном из эпизодов эсхатологического мифа Платон устами Сократа рассказывает о нововведении Зевса, согласно которому души надо судить *после смерти*, ибо при жизни «многие скверны душой, но одеты в красивое тело, в благородство происхождения, в богатство, и, когда открывается суд, вокруг них толпятся многочисленные свидетели, заверяя, что они жили в согласии со справедливостью» (Gorg. 523 c). Иначе говоря, индивид должен быть подвергнут суду *как таковой* – вне зависимости от его вида, его статуса и общественного мнения о нём – лишь в этом случае суд будет справедлив (Gorg. 523 e). Человек, согласно Сократу, должен не *казаться* хорошим, а *быть* им (Gorg. 527 b). Эти античные интуиции повторяют и мыслители недавнего времени. Так, Артур Шопенгауэр писал о том, что «высокая ценность, приписываемая чужому мнению, и постоянные наши заботы о нём» преступают «границы целесообразности» и даже «принимают характер мании», когда во всякой деятельности «мы справляемся прежде всего с чужим мнением», основывая на нём своё чувство гордости и достоинства²⁴. Эта забота, согласно С.Л. Франку, – не «внутренний стыд перед самим собою», но всего лишь «страх общественного порицания, рабская трусость перед мнением других»²⁵.

III. Забота о теле

Забота о себе-в-целом есть и забота о внешнем; самое «первое» внешнее человека – это его тело. Забота о теле входит необходимым элементом в комплекс религиозной (в том числе и христианской) аскетики. Однако и в «популярной» литературе, и в сознании некоторой части философствующего сообщества давно сложился и укрепился своего рода «ментальный штамп» о несовместимости христианства и заботы о теле, о враждебности христианского образа мысли самой идее ценности «плоти». Этот ложный тезис запросто используется в полемике против христианской доктрины и в «научном» изложении христианского антропологического учения.

²¹ Св. Григорий Богослов. Собрание творений. Том 1. – М., 1994. – С. 116.

²² Св. Исаак Сирий. Слова подвижнические. – М., 1993. – С. 279–280.

²³ Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. – М., 1992. С. 130.

²⁴ Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. – СПб., 1914. – С. 55–56.

²⁵ Франк С.Л. Крушение кумиров // Сочинения. – М., 1990. – С. 148.

Фридрих Ницше, пожелавший стать рупором воинствующего атеизма, думает (и других призывает думать так же), что христианство требует «прекратить общение с земным, скинуть земную оболочку»²⁶, презреть телесность. «Тело здесь презирается»²⁷, – заявляет Ницше. На основании этого заключения христианство спешат обвинить в «ненависти к естественному»²⁸. В основе данного диагноза лежит (в лучшем случае) незнание реального положения дел, поскольку на деле христианская доктрина в своём антропологическом сегменте ориентирована прямо противоположным образом.

Дуализм христианства имеет отношение к *способу бытия* сущего, а не к самому сущему. Здесь противопоставлены не телесное (как «негативное») и бестелесное (как «позитивное»), а духовное (как истинное) и бездуховное (как ложное). Тело, чувство, материальная природа никогда не были осуждены в христианстве. При акцентированном и непреложном *онтологическом* дуализме Торца и творения в христианской доктрине подчёркивается *аксиологическое* единство бытия, артикулированное в концептах *синергии* и *обожения*. Это означает (в самом общем смысле), что телесный аспект существования не исключается, но гармонически «встраивается» в перспективу совершенства всякой эмпирической личности.

Презрение к телу актуализирует морально-дуалистический дискурс с его отождествлением «телесного» и «злого». Орфические, неоплатонические, гностицистские, манихейские доктрины связывают греховное с материальным, укореняют зло в телесности. Вот каким учениям надо адресовать упреки в ненависти к телу и к веществу мира. В библейской же парадигме материальный мир изначально (в своём истоке, в своей природе) хорош весьма (Быт 1:31); и борьба за это «хорошо весьма» требовала ставить преграды пессимизму борцов с плотью, разедающему первичную твёрдость программы спасения тела. «Только догма могла сдерживать разгулявшуюся фантазию пессимистов, восставших против природы, – противостоять их эонам, их демиургу, их странному Логосу и невесёлой Софии»²⁹. Прояснение позиции в области соматологии, таким образом, требуется, с одной стороны, в качестве *необходимого* элемента формулирования и интерпретации доктрины христианства в целом; с другой стороны, такое прояснение постоянно провоцируется антропологическими вызовами христианству со стороны нехристианских и антихристианских учений и практик. Мы можем даже говорить о своеобразной «онтологии тела»³⁰ в составе христианской доктрины – как по преимуществу латентном, но всё более эксплицируемом её элементе.

Эта онтология тела развивается как в сотериологическом (прежде всего), так и в аскетическом контекстах. Тело воспринимается и осмысливается, таким образом, как в плане личностного спасения, так и в плане персонального самовоспитания и роста.

Статус тела, телесности, материальности в Новом Завете предстаёт как достаточно (и для многих неожиданно) высокий. Так, *телесность* Иисуса Христа есть главное условие победы над грехом (в противовес бесполезности жертв и всеожжений): «Посему [Христос], входя в мир, говорит: жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело уготовал Мне» (Евр 10:5). «Он, – пишет о Христе апостол Пётр, – грехи наши Сам вознёс телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили

²⁶ Ницше Ф. Антихрист // Сочинения. В 2-х томах. Том 2. – М., 1990. – С. 641.

²⁷ Там же. – С. 647.

²⁸ Там же. – С. 642.

²⁹ Честертон Г.К. Вечный человек // Собрание сочинений. В 5-ти томах. Том 5. – СПб., 2000. – С. 172.

³⁰ Косевич Е. Раннехристианская философская и теологическая мысль в отношении проблематики тела // Философские науки. – 1992. – № 3. – С. 84.

для правды: ранами Его вы исцелились» (1 Пет 2:24). Тем самым не только положено экзистенциальное основание перспективы спасения человека, но и засвидетельствовано отсутствие тождества между телом и грехом. По словам апостола Павла, «ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху» (Рим 6:6); поэтому «да не царствует грех в смертном вашем теле, чтобы вам повиноваться ему в похотях его; и не предавайте членов ваших греху в орудия неправды, но представьте себя Богу, как оживших из мёртвых, и члены ваши Богу в орудия праведности» (Рим 6:12–13). Тело, освобождённое от порабощения злу, есть та «парадигма», которая явлена человеку в воплощении Бога и тем самым задана личности как её идеал: «Наше же житительство – на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа, Который уничиженное тело наше преобразует так, что оно будет сообразно славному телу Его» (Флп 3:20–21).

Именно это «уничиженное», несовершенное, падшее в порок тело не воспринимается в христианстве как зло само по себе или как однозначно (по природе) злое; именно ему предоставляется возможность из несовершенного стать совершенным, из смертного превратиться в бессмертное. Плоть всякого рождающегося «сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное. Так и написано: первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий» (1 Кор 15:42–45). Зло связывается не с телом как таковым, а с его бездуховным (извращённым) употреблением. Поэтому речь идёт не об уничтожении, а о *выздоровлении* плоти. «Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие. Когда же тленное сие облечётся в нетление и смертное сие облечётся в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть победою» (1 Кор 15:53–54).

Для Нового Завета, как видим, термин «духовный» означает «подверженный взаимообщению с Богом», «причастный к действию Святого Духа»; как явствует из первого Послания к Коринфянам, *тело* может быть духовным (*πνευματικόν*), а может быть и душевным (*ψυχικόν*), безблагодатно аффективным; однако в европейском квази-христианском спиритуализме «духовное» постепенно начало пониматься как «нематериальное»³¹. Платонический дуализм телесного и бестелесного исказил первоначальную христианскую диспозицию тела и духа, постепенно уводя антропологическую мысль на почву отречения от тела. Только в XX веке эта тенденция была осознана и критически осмыслена как не-библейская и не-христианская. Например, о. Павел Флоренский (наряду с прочими христианскими ортодоксальными мыслителями) «решительно возражал против того, что он называл онтологическим дуализмом, сиречь против спиритуалистического отождествления духовности с нематериальностью. Разумеется, не он один, и это довольно характерно для нашего столетия»³². Непатристическое возрождение одной из своих ярчайших черт имеет как раз неукоснительно проводимый тезис о благодатном сотворении и высочайшем предназначении *тела* в составе личностной конституции – в противовес ложному спиритуализму, не имеющему никаких оснований в Писании. Именно «литература христианского Востока, может быть, особенно ярко даёт нам чувство духовного тела и вообще духовности-реальности, которая вовсе не является относящейся к миру нематериального»³³.

³¹ Аверинцев С.С. Христианский Восток и мы // Традиции и наследие Христианского Востока. – М., 1996. – С. 19.

³² Там же. – С. 20.

³³ Там же. – С. 21.

Такое понимание тела предполагает «преодоление отвлечённого спиритуализма, противопоставляющего дух телу и видящего в теле враждебное духу начало. Дух включает в себя и тело, он одухотворяет тело, сообщает ему иное качество»³⁴. Тело не обречено на пребывание в пороке и не присуждается на этом основании к проклятию и уничтожению. Это «учение платоников противопоставляет душу и тело, связывая их с различными этическими реальностями: душу – с добрым началом, подлежащим спасению, а тело – с дурным началом, обречённым на уничтожение. В христианском откровении (а также у св. Иринея и других отцов) этическое противопоставление между душой и телом отсутствует: человек сотворён как единство души и тела, и оба они, будучи творением Божиим, «хороши», потому что подчинены Духу Божию»³⁵. В синергичную коммуникацию с Богом призывается вступить не автономная душа, а *человек* вместе с его телом. Согласно Иринею Лионскому, только «целый» человек может «участвовать» в Боге, и если нет тела, то нельзя говорить и об «участии»³⁶.

В период формирования раннего христианства складывались две тенденции в понимании онтологии телесности.

1) «Первое направление, – пишет Ежи Косевич, – связанное с платоновско-гностической ориентацией, оспаривает всякое позитивное значение тела в процессе приближения к Богу. Указывалось скорее, что тело является ограничением, источником всякого зла и несчастий, проклятием человека»³⁷. Данная позиция акцентирует прежде всего «идеальный» и «божественный» характер человеческой *души* (а не человека в целом); поэтому здесь уместна речь о «блаженстве» либо «спасении» не человеческой личности в целом, не человека в его полноте, а лишь о достоинстве и предназначенности к совершенству одной лишь *нематериальной* составляющей личности. «Именно в этом видении человека углублялась антропологическая двойственность, увеличивался разрыв между природной структурой субъекта, его связями с земным миром и сверхъестественными свойствами души, главная цель которой – как можно более быстрое освобождение от оков телесности, чтобы приблизиться к Богу и достичь спасения»³⁸. Для этого направления характерно не столько «подчёркивание перевеса души над телом»³⁹ (мотивы аксиологического приоритета души в сравнении с телом мы встретим и в ортодоксально-христианских суждениях), сколько установка на *исключение* тела из сотериологического «проекта». Основания такого отношения к телу являются гетерогенными по отношению к библейской традиции. «Источники этого явления проистекают, несомненно, из эллинических и ориентальных мистериальных действий, которые оказывали на протяжении десятка с лишним столетий до нашей эры преобладающее влияние на греческую, иудейскую и римскую культуры, на религиозные и философские рассуждения о человеке»⁴⁰. Эти влияния проявились как в околохристианском гностицизме, так и в тех раннехристианских еретических движениях, которые были ориентированы на крайний аскетизм, борьбу с телом и «уничтожение плоти» (монтанисты, энкратиты, докеты). Пренебрежение плотью бросало тень и на краеугольные тезисы христианства – идеи *воплощения* Бога и Его искупительной жертвы с последующим воскре-

³⁴ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. – М., 1995. – С. 19.

³⁵ Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. – М., 1992. – С. 32.

³⁶ Там же. – С. 33.

³⁷ Косевич Е. Указ. соч. – С. 83.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. – С. 85.

⁴⁰ Там же.

сением *в теле*. Так, в соответствии с воззрениями докетизма, считается, «что Иисус после чудесного сошествия на землю только призрачно облёкся в тело. В связи с этим считали, что Его телесная смерть была также призрачной. Воскресение и спасение касалось, по их мнению, только души человеческой. Они отвергали воскресение тела, так как в материи усматривали жилище зла. Выступали против полового сожителства (телесного общения), чтобы предупредить рождение детей, т.е. умножение материального, телесного зла»⁴¹.

Такая *негативная* теология телесности, конечно, не может считаться подлинно христианской (библейской) и должна быть признана следствием искажения доктрины в результате антично-гностических влияний. Плоть как «психофизический континуум», по словам о. Александра Меня, «в Библии не третируется как “гробница” души (платонизм) или творение сатаны (гностицизм). Подобно всей природе, одушевлённая плоть есть создание Божественной благодати»⁴². Отсюда развитие в христианстве не *аннигиляционной*, а *сублимационной* аскетике.

2) Второе направление в ранней христианской антропологии можно назвать *библейским*, поскольку его истоки обнаруживаются в Священном Писании. В Ветхом и Новом Завете «подчёркивается, правда, двуделимый, дихотомический характер онтологии человека, но указывается также на взаимно дополняющиеся свойства тела и души, двух самых существенных компонентов человеческой личности. В этой ориентации исчезают некогерентность и дисгармония между телом и душой, так как эти компоненты необходимы <...> для выполнения условий, которые ставит Бог на пути к спасению. <...> Эту ориентацию представляют первые отцы Церкви»⁴³. К этой традиции Ежи Косевич относит блаж. Августина и Фому Аквинского⁴⁴. Ранняя патристика, заимствуя логико-понятийный аппарат из традиции античного (языческого) опыта мышления, активно противилась переносу специфического содержания этого опыта в поле нового переживания человеческого существования. «Именно представители указанной тенденции, их концепции способствовали тому, что, несмотря на двоякое отношение к человеческому телу, ортодоксальная ветвь христианства, черпавшая очень обильно из богатого источника античных традиций и культур <...>, так на самом деле никогда не ассимилировала до конца греческий миф о душе»⁴⁵. Перспектива спасения, таким образом, в раннем христианстве была чётко установлена в качестве идеала *личности*, а не цели отдельно взятой *души*. В общем, христианское отношение к телу изначально выстраивается как достаточно оптимистичное, «главным образом ввиду соперничества с манихейской религией и философией, которые провозглашали фаталистические воззрения, считали, что материя вместе с телом – это зло»⁴⁶.

Итак, первый антропологический «тренд», основанный на традициях орфизма, пифагореизма и платонизма (в той степени, в которой Платон следовал в этом вопросе за орфиками, пифагорейцами и Эмпедоклом) и предельно ясно артикулированный у неоплатоников и гностиков (а также у неопифагорейцев и манихеев), способствовал упрочению в области антропологии «мнений о духовности души и её превосходстве над телом; озарении души Богом; порабощении и заключении души в теле; возложенной на душу необходимости освобождения от греха и тела, а также о загробной

⁴¹ Там же. – С. 87–88.

⁴² *Мень А., прот.* Человек в библейской аксиологии // Мень А., прот. Трудный путь к диалогу. – М., 1992. – С. 399.

⁴³ *Косевич Е.* Указ. соч. – С. 83.

⁴⁴ Там же. – С. 83–84.

⁴⁵ Там же. – С. 84.

⁴⁶ Там же. – С. 93.

жизни»⁴⁷. Во второй антропологической парадигме «христианская мысль, принимая в качестве неоспоримого догмата превосходство души над телом, подчёркивала вес и значение тела для конституирования человека <...> как необходимого элемента формирования, развития и совершенствования человеческих ценностей в процессе приближения к Богу, т.е. в сотериологической перспективе воскресения»⁴⁸. Христианская доктрина тела сформировалась как необходимо обусловленная генеральной сотериологической интенцией христианства, выразить которую можно так: *созданный Богом человек, «состоящий» из тела и души, весь призван к вечной жизни.*

Этот идеал человека достигается как итог его духовного роста. И хотя ограниченное человеческое действие (и даже сколь угодно большая *сумма* этих действий) не приводит к абсолютному результату, всё же спасение личности не может быть достигнуто без её участия, вне и помимо синергичной Бого-человеческой активности. Отсюда столь велико значение аскетики в составе христианской доктрины. Аскетика же предстаёт в немаловажной своей части как искусство «управления телом», как *забота о теле.*

Христианская аскетика с «внешней» позиции зачастую воспринимается в искажённом свете: как *отрицание* человеческой телесности. Однако вовсе не в таком «нигилизме» состоит суть аскетического отношения к телу в христианстве. «Церковь, – пишет Честертон, – горела самым чистым огнём целомудрия, она умерщвляла плоть»; но при этом Церковь смогла провести чёткую границу между аскетикой и ненавистью к жизни. «Человек мог стоять день и ночь на столпе и прославиться аскезой. Но стоило ему сказать, что мир гадок или что жениться грешно, как его осуждали за ересь. Если христиан путают с гностиками, это не их вина, особенно когда одни и те же люди обвиняют их в преследовании аскетизма и в сочувствии ему. Церковь не была манихейским движением. Она была скорее укротительницей, чем покровительницей аскезы»⁴⁹. Христианин, если он желает быть аутентичным христианином, никогда не *служит* аскетизму, а только *использует* его в качестве *средства* достижения святости жизни как полноты бытия.

Христианство, конечно, всегда было аскетичным; но это был не пессимистический, а *оптимистический* аскетизм. Призыв бороться с грехом выражает собой установку на очищение плоти, а не на презрение к ней; это не война с телом, а борьба *за* него. Церковь должна была и стремилась объяснять, что «не считает человека безнадежно гнусным, мир – непоправимо дурным, брак – грехом, рождение ребёнка – несчастьем. Христиане были аскетами, потому что только аскеза могла очистить от греха; но в громе своих анафем они провозвестили, что не борются ни против людей, ни против природы; что они очищают, а не разрушают мир»⁵⁰. Блаженный Августин пишет: «Скажет кто-нибудь, что причиной всякого рода пороков, отличающих безнравственную жизнь, служит плоть: ибо душа живёт как бы под влиянием плоти. Но говорящий так не обращает достаточного внимания на природу человека во всей её совокупности» (De civ. XIV 3). Хотя мы и отягощены «тленным телом», однако «знаем, что причиной отягощения служит не природа или сущность тела, а повреждение его»; поэтому-то христиане желают не «совлечь» с себя тело, но «облечь» его в бессмертие. Следовательно, «думающие, что всякое душевное зло происходит от тела, заблуждаются» (De civ. XIV 3). По словам Максима Грека, «не уды телес наших отсеци нам Спас велит, но лукавья похоти душ наших, сими удесы действуемых»⁵¹.

⁴⁷ Там же. – С. 101.

⁴⁸ Там же. – С. 101–102.

⁴⁹ Честертон Г.К. Указ. соч. – С. 172–173.

⁵⁰ Там же. – С. 172.

⁵¹ Цит. по: Грозов М.Н. Максим Грек. – М., 1983. – С. 154.

Христианский аскетизм – это не борьба с телом (как чем-то *дополнительным* к субъекту), но духовная *забота* о нём, созидание его как «*духовного тела*» (необходимого аспекта личности и, следовательно, «элемента» образа Божия – образа Сверх-образного, видимого явления Невидимого). Не война на уничтожение предполагается здесь, но деятельная сублимация (возвышение), просвещение и освящение – как освящается в таинстве всякая плоть (вещество) мира. Не тело есть враг человека, а дурное его употребление. Не телесность есть грех (как думали неоплатоники во главе с Плотиним), а нарушение *статуса* телесности в личностной институции. В так называемом «Втором послании к коринфянам св. Климента, епископа Римского» (гл. 8) говорится: «Итак, братья, мы тогда только получим жизнь вечную, когда исполним волю Отца, сохраним в чистоте плоть и соблюдем заповеди Господни»⁵². Соблюдение чистоты плоти, *забота о теле* есть, согласно этому авторитетному раннехристианскому тексту, одно из условий вечной жизни! Пост – не унижение и не уничтожение тела, а его *воспитание*. Ведь даже «если я раздам всё имение моё и отдам тело моё на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1 Кор 13:3).

Православная аскетика утверждает себя как путь спасения человека в его полноте. «Человеческая природа, – пишет Владимир Лосский, – должна измениться, должна всё более и более благодатно преображаться на пути своего освящения, которое есть не только освящение духовное, но и телесное, а потому и космическое»⁵³. Аскетическая практика призвана выводить личность из-под власти утратившей духовную ориентацию плоти, из-под деспотии тела, впавшего в угар самоуслаждения. «Святые посты – начатки просветления тела»; так утверждал о. Павел Флоренский⁵⁴. Пост *просветляет* тело, возвращая последнему разумность, выводя его из автономного «запоя», отрезвляя его руководством духа. Тело без духа мертво, говорит апостол Иаков (Иак 2:26). С помощью верующего ума тело становится духовно «зрячим» и тем самым выводится из тени. «Светильник для тела есть око. Итак, если око твоё будет чисто, то всё тело твоё будет светло; если же око твоё будет худо, то всё тело твоё будет темно» (Мф 6:22–23). Тело имеет свою духовную перспективу; оно «растёт возрастом Божиим» (Кол 2:19), возрастая в своё отрезвлённое умом, просветлённое духом состояние. «Лишь через жизнь мы утверждаем благоденствие, – пишет Климент Александрийский, – и лишь в этой телесной оболочке, упражняясь в добродетели, достигаем бессмертия» (Strom. IV 18, 2).

Просветлённое тело перестаёт быть «темницей души», препятствующей теологическому познанию; более того, тело начинает включаться в сам процесс такого познания. «Тело не должно препятствовать мистическому опыту. Манихейское презрение к телесной природе чуждо православному подвижничеству <...>. Тело, по выражению апостола Павла, должно стать телом духовным. Наша конечная цель – не только созерцание Бога умом; если бы это было так, то не нужно было бы воскресение из мёртвых»⁵⁵. Наиболее яркий пример в этом отношении даёт традиция исихазма как *умно-телесного* постижения Бога. «Когда тело используется как духовное оружие, это даёт значительные возможности, согласно богословию святого Григория Паламы, телу стать сосудом ума»⁵⁶. Исихасты «учили о вовлечённости тела в жизнь духа, о вовлечённости бытовой жизни в религиозную»⁵⁷; поэтому «телесному

⁵² Писания мужей апостольских. – М., 2003. – С. 186.

⁵³ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 105.

⁵⁴ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. – М., 1990. – С. 127.

⁵⁵ Лосский В.Н. Указ. соч. – С. 243.

⁵⁶ Хризостом, архим., Алексантьей, иеромонах. Святой Григорий Палама об исихастах // Журнал Московской Патриархии. – 1992. – № 5. – С. 49.

⁵⁷ Климов О., свящ. Опыт безмолвия. – СПб., 2001. – С. 19.

началу в человеке антропология исихазма придаёт важное значение»⁵⁸. Именно поэтому исихазм принципиально противоположен неоплатонизму, делающему ставку на *преодоление* тела в перспективе богопознания и спасения.

Отношение к телу может быть негативным (неоплатонизм, гностицизм, манихейство и т.п.) или потребительским (гедонизм). В христианстве оно является позитивным. Человек, созданный Богом, есть, кроме всего прочего, существо из плоти и крови; человек задуман и создан *в теле*, и тело входит в понятие человека и в его естество. Человеческое тело с позиции целого человека (а не отвлечённо взятой души) – не «моё», не «принадлежащее мне», но Богом данная часть моего «я». Тезис о том, что тело – не я, а некая вещь, имеющая *отношение* к моему «я» («темница души», «оболочка», «преграда», «орудие» и т.п.), – не христианский тезис, а языческий, античный; принятие такого представления о теле ведёт прямым путём к пренебрежению телом, к его «использованию», к разврату и проституции, иначе говоря, к личностной деградации. «Отсутствию чувства “воплощённости”, переживание своего “Я” как существующего отдельно от тела, а тела – как простого объекта, “вещи” – характерный симптом деперсонализации»⁵⁹. Что может отстоять дальше от христианского мировоззрения, чем установка на деперсонализацию? Удержание себя от выкатывания на эти рельсы *личностной аннигиляции* и есть главное содержание и специфический смысл теоретической и практической соматологии в составе христианского антропологического дискурса.

IV. Логос и вид

Тело как «внешность» в новозаветном мировоззрении имеет смысловую отсылку к идее «видимого», «выраженного» Божественного Логоса. «И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин 1:14). В Логосе-Христе самовыражается Бог: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин 1:18). Истина стала *чувственно* воспринимаемой. Бог «приобрёл *вид*»; Он вступил в *визуальные* взаимоотношения с людьми. Вот что пишет на этот счёт Климент Александрийский: «Тот, кто даровал нам бытие и жизнь, даровал нам также и разум (καὶ τοῦ λόγου), желая, чтобы мы жили разумно (λογικῶς) и во благо, поскольку Слово Отца всего не есть “слово произнесённое” (ὁ γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὀλῶν λόγος οὐκ οὐτός ἐστιν ὁ προφωρικῶς), но Премудрость (σοφία), выразительнейшая Божественная благодать и всемогущая сила – истинная божественность, понятная даже тем, кто её специально не исследует, – воля Вседержителя» (Strom. V 6, 3)⁶⁰. Кроме того, «Логос, творческая причина (ὁ λόγος δημιουργίας αἰτίος), произошёл (προεῆλθων) и произвёл Себя (καὶ ἑαυτὸν γεννα), приняв на Себя плоть, для того, чтобы стать видимым (ὁ λόγος σὰρξ γενηταὶ ἵνα καὶ θεαθῆ)» (Strom. V 16, 5). Видимость, визуальная доступность невыразимого Бога принимается здесь как одно из условий спасения человекoв.

С одной стороны, внешнее как таковое не требует специальной заботы. «Посему говорю вам: не заботьтесь (μὴ μεριμνατε) для души вашей, что вам есть и что пить,

⁵⁸ Там же. – С. 45.

⁵⁹ Кон И.С. Открытие «Я». – М., 1978. – С. 272.

⁶⁰ Здесь Климент полемизирует со стоиками, употреблявшими понятие «произнесённый логос» и отличавшими его от «внутреннего логоса». Ср.: «Этот логос, или разум, живущий в нас, эманация, или “излучение” всеобщего, божественного разума, составляет как бы наше “внутреннее слово” (λόγος ἐνδίαθετος) в противоположность высказанному, “произнесённому слову” (λόγος προφωρικῶς), которое его символизирует, – различие, находимое нами неоднократно впоследствии не только в философской, но и в патристической литературе»; такое различие между внутренним и внешним логосом «намечается уже у Платона и у Аристотеля» (*Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории // Сочинения. – М., 1994. – С. 88–89*).

ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело одежды? Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их? Да и кто из вас, заботясь (μερцνων), может прибавить себе росту [хотя] на один локоть? И об одежде что заботитесь (μερцνωτε)? Посмотрите на полевые лилии, как они растут: ни трудятся, ни придут; но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них; если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так одевает, кольми паче вас, малoverы! Итак не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться? потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом. Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф 6:25–33). Итак, Господь призывает не заботиться о внешнем *самом по себе*.

С другой стороны, внешность приобретает значение, когда она увязывается с внутренним, *духовным* состоянием, когда, другими словами, посредством внешнего реализуется не только социальная, но и религиозная коммуникация: «Также, когда поститесь, не будьте унылы, как лицемеры, ибо они принимают на себя мрачные лица, чтобы показаться людям постящимися. Истинно говорю вам, что они уже получают награду свою. А ты, когда постишься, помажь голову твою и умой лицо твоё, чтобы явиться постящимся не пред людьми, но пред Отцом твоим, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Мф 6:16–18).

Внешний вид постящегося христианина, иначе говоря, должен соответствовать радостному смыслу благой вести, а не иудейской скорби богооставленности. Эта радость призвана получить внешнее свидетельство через её носителей: «Вы – свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы. И, зажегши свечу, не ставят её под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме. Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф 5:14–16).

Забота о внешнем как практика себя в предельном (религиозном) смысле осуществляется как свободная *синергия* человеческой и сверх-человеческой (Божественной) деятельности. Внешность человека как со-участника синергийной «практики» является его *само*-презентацией, выражением его духовных состояний как этапов личностного роста. Цель этого самовозрастания – полнота бытия в коммуникации с Творцом, подтверждающим ценность и уникальность конкретного личного существования. Иные, не-синергийные практики нивелируют личностный момент самопроективной деятельности, так или иначе редуцируя её к сумме манифестаций «системы» или «универсума». И человеческая внешность в таком случае – всего лишь репрезентация того *всеобщего*, которым одержим отдельный человеческий индивид. Здесь внешность выступает как способ унификации и, следовательно, самоустранения субъекта, как инструмент высвобождения места для явления вне-личностного начала.

В заботе о своей внешности я забочусь о себе в контексте моего становления собой. В определённом (сильном) смысле выглядеть так или иначе – это отвечать за свои слова, за свой выраженный в слове выбор, подтверждать взятые на себя обязательства. Моя идентичность конституируется не только принятым именем, но и соответствующим этому имени видом. Посему забота о себе включает обязательно и организацию внешнего вида, предусматривающую *отношение другого* ко мне и оформляющего моё *отношение к другому*. Если считать Бога, говоря словами Ж.П. Сартра, «понятием другого, расширенным до предела»⁶¹, то *хождение пред Богом* (Быт 5:24) должно быть принято как важная и *видимая* часть нашей речи (логоса) к Нему в ответ на Его Логос, в ясно определённом и *видимом* образе нисходящий к нам.

⁶¹ Сартр Ж.П. Указ. соч. – С. 288.