

Богдан Богданов*

ЧОВЕШКОТО ТЯЛО И КУЛТУРАТА

Дали е оправдано да се развива подобна обща тема? Не е ли по-плодотворно да се разглежда отношението на определена култура към човешкото тяло? Защото несъмнено това отношение ще се окаже различно не само при едри единства, като древната китайска и средновековната европейска култура, но и за по-малки отрязъци културно време. Задачата в случая е да се подготвят подобни изследвания, чийто патос ще бъде различието, да се предпазят от опасността на лошото, на безкрайното разграничаване. Исторически обусловените конкретни отношения към човешкото тяло би трябвало да съдържат достатъчно общо, трудно променимо, на пръв поглед транскултурно положение, валидно за всички култури. Та като се има предвид трудността да се определи подобно положение, между задачите на тази скица е и опитът да се назове някакъв инвариант по този въпрос, да се пригоди за прилагане към по-конкретни области, да се снесе от високата условна инстанция на всеобщата човешка култура към една или друга конкретна културна среда.

Инвариантът на тялото изглежда очевиден, щом като в целия ход на човешкото културно развитие телесната структура на човека е останала непроменена. Въпросът е, че рефлектирайки скрито или открито над тялото, никоя човешка среда не фиксира непроменящата се биологична структура, за която става дума. Посредством нея като чрез един вид форма се моделира косвено не непременно пряко свързан с тази структура предмет — човекът и човешкият свят. Така че въпросът е не как и доколко една култура може да проникне в реалността на живото биологично тяло, а как чрез някакво понятие за тялото, несравнимо по-бедно от неговата реалност, се моделират представи за човека и човешкият свят. Разбира се, знанието за реалното тяло може да е налице. В Александрия от елинистическото време лекарите учени познават кръвоносната система и дори действието на мозъка и нервите. Но и задълбочените познания на съвременния медик остават инертни факти без въздействие върху предразсъдъчното разбиране за тялото, с което си служи всекидневно не само редовият човек, но и самият медик. Ненатоварени или повърхностно натоварени ценностно, научните знания остават обикновено неактивни. Докато приетата културна представа за тялото е винаги активна ценностна ориентация. Един вид традиционно скрито определение за човека, тя заема важно място в системата от символни ориентири на дадена култура.

Така че в случая става дума за символа тяло, а не за знанието за иначе константния предмет на биологичното тяло. Разбира се, символът не е без отношение към този предмет. От една страна, средство за проникване в реалното човешко тяло, от друга, символът често скрива и преобразува трудно поносимата истина за биологичното тяло. Символът е нещо по-малко и повече, познание и сублимация на не-

* Доцент в СУ „Климент Охридски“.

знанието, в крайна сметка нещо друго, което прави от биологичното тяло факт на културата. Щом като тялото, за което става дума, е символ, значи образ и скрито понятие, в него би трябвало да битуват устойчиви значения и аспекти. Същевременно, понеже символът е модел за проектиране на действителността, чрез него, значи чрез някакви устойчиви значения на тялото, се стига до по-сложни твърдения за човека и човешкия свят, които не могат да се изкажат в открито аналитично слово.

Що се отнася до устойчивите значения и аспекти, в различните култури и културни ситуации символът тяло фиксира ту едни, ту други от тях в разни съчетания, чието описание е толкова по-добро, колкото по-конкретно се изпълнява. Четени в оригинал, „Илиада“ и „Одисея“ например показват, че в една от проявите на културата на Омировата епоха човешкото тяло се възприема достатъчно различно в аспектите на живото и мъртвото тяло. От текстовете на ранната гръцка литература се разбира още, че идеята за тялото като органична цялост се е наложила постепенно. Първоначално тялото се мисли за нещо съставено — от членове или телесни функции. Някои думи у Омир издават един друг аспект — тялото като повърхност, като кожа, удържаща вътрешните членове¹. Едва ли е възможно да се изчерпят тези аспекти. Но да добавим още някои. Съответно на представата за повърхност и телесна външност се развива идеята за тялото като вътрешност и утроба, един сложен аспект, който се открива в много култури и играе голяма роля в съвременното индивидуално отношение към тялото. Интересно е, че както в Омировото време идеята за съставеността на тялото се съпровожда от идеята за съставеността на душата, тъй съвременният интерес към телесната дълбина (в основата си страх от нея) върви ръка за ръка с представата за дълбината на индивидуалната душа. Така наречената дълбинна психология се развива върху тази интуиция. Редно е да посочим и други два съотносителни аспекта — за здравето и болното тяло, достатъчно универсални, но в условията на редица градски култури развиващи се в драматично противопоставяне край идеите за здравето и страха от болестта и смъртта. Най-последва транскултурната на пръв поглед опозиция на мъжкото и женското тяло, двете подсистеми човешка биология, от които широко се е ползвало хилядолетното моделиране на човешката ситуация.

Именно по идеите за мъжкото и женското тяло най-напред се разбира, че в историята на културата тялото е символ и оператор за моделиране и че във всички случаи става образен синоним на опериращата двойка понятия природа и култура. Като се мисли обикновено за природа, тялото се противопоставя на нещо нетелесно и значи културно. Противопоставянето обаче е динамично и валидно само в съотношение. Така че още твърде рано при комплексното определяне на човека като състоящ се от телесна и нетелесна част, при динамиката на това съотношение и различното моделиране на човека телесната област започва да се дели на повече и по-малко телесна² и самото тяло поема опозицията на природа и култура, става носител на моделиращото всяко културно реагиране разделяне на вътрешно културно и външно природно начало. В операциите на културното символизиране тялото може да се окаже нещо външно, неорганизирано, хаотично,³ природа в лошия смисъл на думата, несъществено за човека, душа иил дух, затворен в него и страдащ от несъвършенствата му. Въпросът е, че в един или друг свой аспект тялото постоянно служи за ценностно ориентиране и определяне на човека и характера на човешкия свят. Затова то се структурира йерархично като света и се разбира като свят и обратно — уж естествената му структура се пренася върху космоса, изграден един вид като него. Но и в случая на космизираното тяло, и в другия на соматизирания космос човешката култура строи модел за идеално пространство — готова среда с цен-

¹ Вж. заключенията и богатия материал у Б. р. С. н. е. л. Схващането за човека у Омир (прев. от немски). — В: Традиция, литература, действителност. С., 1984.

² Имам предвид, от една страна, по-крайното противопоставяне на душа и тяло във „Федон“ на Платон, а, от друга, усложнения възглед за тялото, състоящо се от три йерархично разположени области — горна, средна и долна, в „Тимей“ на Платон.

ности посоки. Този модел е толкова разпространен, че изглежда направо неизбежен за човешкото ориентиране в света.

Драмата на по-общото двоично ориентиране, което често приема вид на йерархично разполагане на по-ниска телесна и по-висока нетелесна област, може да се почувствува ясно в традиционното отношение към мъжкото и женското тяло, към мъжа и жената — особено в границите на европейската традиция. Индоевропейска и патриархална в своята основа, общо погледнато, тя представя мъжкото начало за по-духовно и оттук за по-културно от стоящото по-близо до природата и материалността женско начало. Интересен материал, поддържащ това традиционно противопоставяне, се открива в биологичните трактати на Аристотел³. Според философа кръвта на жената е по-черна и по-студена, близо до тази на животните, докато кръвта на мъжа е светла и топла; мъжкото тяло е по-съвършено от женското, между другото и защото при зачеване мъжът е този, който създава плода от своето активно семе, докато жената само приема и износва в своята утроба. Едва генната теория доказва предразсъдъчната основа на този дълбоко вкоренен във всекидневното съзнание възглед. Независимо от това той е активен в психоанализата на Фройд и точно в отдавания на жената комплекс, че един вид ѝ е отнета тази част в повече, която е основание за мъжката гордост.

В този пункт се повдига трудният за отговор въпрос, по какъв път се предава предразсъдъчното противопоставяне на мъжкото и женското начало, чието действие безспорно се открива в съвременното всекидневно съзнание независимо от растящото еманципиране на жената. Според френския езиковед Пиер Гиро заедно с идеите за активността като един вид мъжко сексуално поведение това противопоставяне е отлято в индоевропейската езикова форма, налице в повечето европейски езици⁴. Въпросът е наистина сложен, тъй като противопоставянето е налице и в неиндоевропейските култури. Но както и да е, то е в нас и край нас. Според добре документираното със снимков материал изследване на една западногерманска феминистка поведението на мъжкото и женското тяло в европейската среда остава и до ден днешен подчертано различно. Мъжът държи тялото си по-свободно, поставя крайниците си по-отделено от трупа. Жената прибира крака, ходила и лакти, когато стои изправена и седи. Дали това е транскултурна разлика или дълбоко вкоренено чувство за приличие, за скриване на онава, което се мисли за телесно и природно, упорит предразсъдък, който обслужва една стара класификация? Не е леко да се отговори на този въпрос. Единствено може да се каже, че след като веднъж се е отляло във формата на културен код, ориентирането в света чрез човешкото тяло се усеца като нещо необходимо, като природа и затова е толкова устойчиво. Оттук и противоречието — и съвременната жена, която изповядва, че женското тяло не е по-несъвършено от мъжкото, престава да мисли така, когато „заговори“ на несъзнатия език на телесните жестове и допусне критерия на унаследения културен код.

Подобно ценностно йерархизиране претърпява и човешкото тяло, независимо дали е мъжко или женско. Това, което откриваме в древната индийска антропология, в учението за човека в „Упанишадите“, повтаря и Аристотел — преносът нагоре е движение към божественото, в човешкото тяло доброто и красивото са над диафрагмата⁵. Същите аргументи следва Платон, когато разсъждава в „Тимей“ за седалищата на духа и душата — най-висшето в човека е разположено в главата. Въпросът е, че тази интуиция е налице във всяка развита култура и реакциите на всеки културен човек. Главата се мисли повсеместно за духовната област на тялото, а лицето за най-изразителната и най-представителната телесна част, което оправдава неговата откритост. Останалите части на тялото са неизразителни и затова остават скри-

³ S. S a i d. *Feminin, femme et femelle dans les grands traités biologiques d'Aristote*. — In: *La femme dans les sociétés antiques*. Actes des colloques de Strasbourg (mai 1980, mars 1981). Strasbourg, 1983.

⁴ P. G u i r a u d. *Sémiologie de la sexualité*. Paris, 1978, p. 91 sq.

⁵ A r i s t., *De coelo* 288 a 3—6.

ти. И ако те общо са по-телесни от главата и лицето, най-телесна е т. нар. долница, свързана с отделянето, зачеването и раждането. Телесната долница е най-устойчивият аспект, от който се гледа на човешкото тяло.

Нашето разсъждение нататък трябва да протече в двете основни посоки — от една страна, всички култури табуират човешката долница, а, от друга, те правят това по различен начин и което е по-важно, в различна степен. Ако се замислим най-напред върху инварианта на задължителното табуиране на човешката долница, можем да обобщим, че то е основен начин за поведенческо конструиране на опозицията природа — култура. Тялото е универсално средство за ориентиране в света и моделиране на човешкото културно поведение. Долницата се налага като естествен образ за изразяване на хаоса на природата като заплаха за реда на културата, на някаква горница. Така с отделяне, прикриване и табуиране чрез собственото си тяло човекът започва да се държи културно. Дори и дивакът, който живее на юг, ако не скрива, поне маркира някаква долница. И в IV в. пр. н. е. в Атина е неприлично да се заметне дрехата и да се открият срамотиите⁶. Съвременното поведение табуира по подобен начин долницата и знаем, че една от задачите на възпитанието е тази — чрез изпитването на срам подрастващият да усвои деленето на горница и долница в собственото тяло, а оттук косвено противопоставянето на култура и природа. Културният живот изглежда немислим без тази интуиция.

Колкото и стабилен да е инвариантът на табуирането на човешката долница, той е само общо положение, прикрито в конкретни исторически ситуации на табуиране, които са достатъчно различни. Всяка култура определя по различен начин зоните на т. нар. горница и долница. На едва прикритите гениталии в съвременното първобитно племе, значи на ограничената и слабо отделена долница, съответствува горницата не само на лицето, а и на широка област от горната част на тялото, за което говори изписването ѝ със знаци. Но и в доелинистическа Гърция лицата в скулптурите на голите богове и атлети се правят подчертано неизразителни. И в този случай става дума за по-голямо от лицето „лице“, каквото не откриваме в елинистическата и римската скулптура.

Отношението към долницата и човешката голота може да бъде различно и в сферите на една и съща култура. В средновековното религиозно изкуство горницата е съсредоточена върху лицето и дори само в очите и погледа, докато западноевропейското средновековно всекидневие има твърде свободно и от съвременна гледна точка неусловно отношение към своята и чуждата голота и към онези функции на долницата, които днес остават строго сепарирани. Средновековието познава смесените бани, общите спални и легла, обичайно е господар и слуга да спят на едно легло. Естествените нужди се удовлетворяват свободно навсякъде и изобщо поведението на възрастния и детето не се различават принципно. В манастира „Клюни“ в XII в. монасите спят нощем голи. И както по времето на Теофраст е признак на темерутство да не приемеш посетител, додето се къпеш, в средните векове редовно се приемат гости в спалното помещение⁷. Не дотам табуираната долница в по-старото време води до слаби или никакви табута, отнасящи се до местата за спане и удовлетворяване на естествените нужди. Отходното място в римската баня допуска дълъг престой и общуване с другите редом.

В този пункт става възможно да се осъзнае защо в Новото време, от Късния ренесанс и особено от Просвещението насам, се усилва табуто към човешката долница, а заедно с него съпътстващите го табута към спането, отделянето и сексуалния живот. Това време създава долните дрехи, отделното легло и спалня, дискретната тоалетна. Най-напред за висшите слоеве в XVII и XVIII в. тези форми стават широко достояние с демократизирането на културата в миналия и настоящия век. Постепенно от живота на възрастния се отделя животът на неусловното дете. Поя-

⁶ Теофраст. Характери (прев. от старогръцки). С., 1980, с. 19.

⁷ Богат материал у N. Elias. Über den Prozess der Zivilisation. Bd. I: Wandlungen des Verhaltens in den westlichen Oberschichten des Abendlandes. Suhrkamp, 1976 — срв. с. 222 сл.

въват се детските дрехи. В условията на вече по-условния живот само за децата продължава да се забранява това, което по-рано се препоръчва и на възрастните — примерно как да се държат на масата. Всеки има свое легло, по-късно и отделна стая за спане и вкъщи възрастните се срамуват да се показват голи един пред друг и особено пред децата, което е обичайно в късното средновековие. Заедно с вилицата и носната кърпичка през XVIII в. постепенно се налага нощната дреха — отначало нощница за пижамки, по-късно пижама за мъжа. Развива се сложна система от забрани, отнасяща се до допирането на другия човек. Силното табуиране на долницата и увеличаването на условностите в поведението на съвременния човек води до компенсации в други сфери на културата — примерно изобразителното изкуство започва да се занимава специално с голото тяло. След Първата световна война се наблюдава процес на детабуиране и по-голяма подвижност във формите на табу, на по-силна компенсация между практическото всекидневие, което прикрива, и другите области на културата, които откриват. Като един вид тенденция към детабуиране е редно да обясним широкото разпространение в съвременната американска и по-късно европейска среда на възгледите на Фройд. По-скоро функционираща митология, отколкото наука заедно с много други форми в европейския живот между двете войни тези възгледи са конкретно средство за социално противопоставяне на нарастващата маса от табута.

Независимо от това табуирането на долницата и срамът от своята телесност остават характерни за европейското поведение на равнището на всекидневието. Разбираме от какво се налага силата на тези табута — от самосъзнанието на самостоятелния буржоазен индивид. Колкото по-индивидуализиран и способен за личен избор и свое Азово самочувствие става той, толкова по-остро чувства хаоса на своята телесност и оттуку толкова по-табуирана трябва да бъде сферата на телесната долница за него⁸. Казано на езика на теорията на информацията, при тези условия долницата става източник на шум.

Във връзка с това може да се отбележи една от съществените разлики между традиционното и съвременното общество от европейски тип. Старо и общоприето е твърдението, че в традиционното общество индивидът е по-слабо индивидуализиран. Към това се добавя по-новото твърдение — в традиционното общество индивидът е и по-слабо интегриран на равнището на по-голяма социална общност⁹. Слабата индивидуализираност и следващата от нея невъзможност за функционално социално интегриране на индивида стават причина да бъдат толкова нестабилни големите човешки общности в древността или тяхната здравина да се поддържа с една или друга форма на насилие и агресия. В контекста на темата за тялото нашето наблюдение улавя следната разлика между традиционното затворено и съвременното отворено общество. Слабо индивидуализираният и слабо интегриран индивид в традиционното общество се държи принципно двойствено на равнищата на високата и ниската всекидневна култура. В конкретен план това съотношение е различно в класическата древност и средновековието или на разните празнични плацове в европейското средновековие. Ако насочим поглед само към един план, ще забележим, че примерно във високата сфера на средновековната култура индивидът се интегрира агресивно в по-голямата общност чрез силно потискане на своята индивидуалност и оттласкване от всякакви прояви на телесност. Докато в сферата на всекидневната култура отново Азово неизразен, но свързващ се обикновено с малка общност, той се държи сравнително неусловно към своята и чуждата телесност¹⁰.

⁸ Заключение е развито от N. Elias. Op. cit., Bd. II: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation.

⁹ Вж. A. Le Roi-Gourhan. Le Geste et la parole. II: La mémoire et les rythmes. Paris, 1965 — срв. с. 146; в хода на цивилизацията се усъвършенствува не индивидът като такъв, а индивидът като елемент на социалния свръхорганизъм.

¹⁰ По подобен начин свързва Азовата неизразеност и отношението към телесността E. Wulf. Grundfrage der transkulturellen Psychiatrie. — In: Ethnopsychiatrische seelische Krankheit — ein Spiegel der Kultur. Wiesbaden, 1978 — срв. с. 166: Вулф говори за „групово Аз“ и следващата от него липса на определени табута, отнасящи се до голотата и тялото.

Положението е различно в съвременното общество от европейски тип. При силното интегриране на високата официална и на ниската всекидневна култура индивидът става индивидуализиран, Азото изразен и интегриран във все по-нарастващата общност на равни индивиди. Това интегриране е реално, дейностно, разнообразно и при това постоянно променящо се. Именно то води в началото на Новото време, в XVIII в., до силните табути, отнасящи се до човешката долница и до условностите в жестовете на тялото, които се усилват толкова през XIX в. Но както се каза, тези условности са подвижни. Те зависят от също така подвижните форми на индивидуализиране и интегриране на индивида в Новото време, които всъщност лежат в основата на съвременния културен процес.

Това е вече друга тема. Що се отнася до тялото, настоящата скица трябва да спре дотук. Ясно е, че и аспектът на телесната долница не изчерпва гледните точки на символа човешко тяло. Нашият извод остава твърде общ — проблемът за тялото в културата не е проблем за разбирането на биологичното тяло, а за разбирането на човека. Както и много други живи термини, с които си служи словото на културата, и този е само една конкретизация, едно образно удобство за моделиране на трудната за изразяване динамика на човешката ситуация, на процеса на полагането на човека в големия свят.