

## ФИЛОСОФИЯ

(шифр научной специальности: 5.7.8)

Научная статья

УДК 1

doi: 10.18522/2070-1403-2024-102-1-23-32

### ПОНЯТИЯ «ТЕЛО» И ТЕЛЕСНОСТЬ» В ТЕОФИЛОСОФСКОМ ВИДЕНИИ Д. АЛИГЬЕРИ В «МОНАРХИИ»

© *Эмилиано Меттини*<sup>1</sup>, *Нарине Липаритовна Вигель*<sup>2</sup>

<sup>1</sup>*Российский национальный исследовательский медицинский университет имени Н.И. Пирогова, г. Москва, Россия;* <sup>2</sup>*Ростовский государственный медицинский университет, г. Ростов-на-Дону, Россия*

<sup>2</sup>*22nara@mail.ru*

**Аннотация.** Над понятием «тело» философы, мыслители и богословы размышляли с различных точек зрения. Выделяется «дуалистическое» и «холистическое» отношение к телу человека как части Вселенной. Чтобы разъяснить суть первого подхода мы использовали церковную доктрину, увидевшую в теле лишь «оболочку» души и считающую его достойным призрака и умерщвления, а для понимания сути второго подхода мы обращаемся к мировоззренческим установкам Д. Алигьери и его трактату «Монархия», поскольку итальянский мыслитель и писатель поставил вопрос о таких понятиях как «тело» и «телесность» с позиций идеала Универсализма, в рамках которого Император как воплощение блюстителя религиозной и политической власти может «излечить» тело общества от его недугов. Для этих целей Д. Алигьери реабилитирует человека как разумное существо, которое путем собственного самоусовершенствования улучшает и общество, очищая его от грехов и от недостатков. Несмотря на то что Д. Алигьери остается средневековым человеком, в его видении мы отмечаем возникновение нового понимания тела человека как символа красоты (помним о «калокагатии» греков), и творца Божьего замысла на земле.

**Ключевые слова:** телесность, власть, холистический подход, дуалистический подход, Данте Алигьери, Церковь, Империя, медицина, врачевание.

**Для цитирования:** Меттини Э., Вигель Н.Л. Понятия «тело» и телесность» в теофилософском видении Д. Алигьери в «Монархии» // Гуманитарные и социальные науки. 2024. Т. 102. № 1. С. 23-32. doi: 10.18522/2070-1403-2024-102-1-23-32.

## PHILOSOPHY

(specialty: 5.7.8)

Original article

### Concepts of “body” and corporeality” in the theophilosophical vision of D. Alighier in “Monarchy”

© *Emiliano Mettini*<sup>1</sup>, *Narine L. Wiegel*<sup>2</sup>

<sup>1</sup>*Pirogov Russian National Research Medical University, Moscow, Russian Federation;* <sup>2</sup>*Rostov State Medical University, Rostov on Don, Russian Federation*

<sup>2</sup>*22nara@mail.ru*

**Abstract.** Philosophers, thinkers and theologians have pondered the concept of “body” from various points of view. The “dualistic” and “holistic” attitude towards the human body as a part of the universe is highlighted. To clarify the essence of the first approach, we used church doctrine, which saw only the “shell” of the soul in the body and considered it worthy of contempt and mortification, and to understand the essence of the second approach, we turn to the worldview of D. Alighieri and his treatise “Monaria”, since the Italian thinker and writer raised the question of such concepts as “body” and “corporeality” from the standpoint of the ideal of Universalism, within which the Emperor, as the embodiment of the guardian of religious and political power, can “cure” the body of society of its ailments. For these purposes, Dante Alighieri rehabilitates a person as a rational being who, through his own self-improvement, improves society, cleansing it of sins and shortcomings. Despite the fact that Dante Alighieri remains a medieval man, in his vision we note the emergence of a new understanding of the human body as a symbol of beauty (we remember the “kalokagaty” of the Greeks), and the creator of God's plan on earth.

**Key words:** corporality, power, holistic approach, dualistic approach, Dante Alighieri, Church, Empire, medicine, treatment.

**For citation:** Mettini E., Wiegel N.L. Concepts of “body” and corporeality” in the theophilosophical vision of D. Alighier in “Monarchy”. *The Humanities and Social Sciences*. 2024. Vol. 102. No 1. P. 23-32. doi: 10.18522/2070-1403-2024-102-1-23-32.

### *Введение*

Сложность и разносторонность такого понятия как «тело», на которое можно смотреть как с антропологических позиций, так и с философской, медицинской, психологической точек зрения, является огромным пластом исследования, который предоставляет возможность изучать его в связи с большинством явлений человеческой жизни, если сопрягать его с другим важным понятием как «телесность», определяющим взаимоотношения между собственным телом человека и телом общества, или с обществом вообще. Определение того, что является телом и телесностью подвергалось коренным изменениям в течение человеческой истории, и, на наш взгляд, кажется целесообразным, с одной стороны, выделить три подхода к изучаемой теме, а, с другой, применить их к подходам, которые мы будем условно называть «холистическим» и «дуалистическим», соответственно.

В контексте исследуемого вопроса мы берем за основу подходы И.М. Быховской, М.М. Бахтина и М. Фуко к телу и телесности. И.М. Быховская определила природную, социальную и культурную ипостась тела человека, под которыми подразумевается существование, согласно законам функционирования живого организма, результат взаимоотношения между естественным телом и социальной средой, и, наконец, продукт «культуросообразного формирования и использования телесного начала человека» [4], завершающего процесс перехода от «“безличных”, природно-телесных предпосылок к собственно человеческому, не только к социально-функциональному, но и личностному бытию телесности» [5, с. 464-467]. М.М. Бахтин также указывал на существование внутреннего и внешнего мира, полагая, что первое представляет собой момент самосознания человека «совокупность внутренних органических ощущений, потребностей и желаний, объединенных вокруг внутреннего мира» [1, с. 59].

Следовательно, мы можем прийти к промежуточному выводу, что телесность является стремлением показать «снаружи» собственно внутренний мир, поскольку телесность «направляя жизнь человека, может «придать ей как можно прекрасную форму (в глазах других, самого себя, а также будущих поколений, для которых можно будет послужить примером)... Вот то, что я попытался реконструировать: образование и развитие некоторого практикования себя, целью которого является конструирование самого себя в качестве творения своей собственной жизни», заключает философ М. Фуко [13, с. 315, 431]. Отсюда следует, что взаимоотношения тела как сложной целостности с окружающим миром, или, в более широком масштабе, с Вселенной определяются различными социальными и мировоззренческими факторами, которые нецелесообразно отрицать.

Если, например, обратить внимание на идеи досократовских философов, можем заметить их холистическое отношение к космосу (к Вселенной) в связи с тем, что данное бытие рассматривалось как видимый или логический высший принцип «архе», который входил в концепции «природы» (фузис), с одной стороны, а с другой стороны, «холистическое» отношение тела с природой воплотилось в понимание «красоты», скрывавшей в себе «вовсе не самое себя, а нечто духовное, что стоит выше тела и в нем находит только свое приближительное выражение», как подтверждает А.Ф. Лосев [9, т. 1, с. 104]. Несмотря на свою «холистичность», данная позиция по сути своей диалектична, поскольку человек-мыслитель того времени ставил себе задачу найти ключ к пониманию Мироздания во всех его явлениях как материальных, так и духовных.

Более дуалистического подхода придерживались Сократ и Платон, совершившие переворот в философии, вследствие которого они превратили Ум (Нус) из внешней силы во внутреннюю основу рациональной души человека, являющейся ее бессмертной частью, так и в основу Вселенной.

В данном видении физическое тело не подвергается резкой критике по эстетическим канонам, поскольку красота представила собой ценность в контексте древнегреческой культуры, а отрицали его в качестве могильной плиты для души, как красноречиво выразился Платон в диалоге «Кратил» [10, с. 634]. Мы можем заметить, что к изучаемым здесь мировоззренческим установкам есть возможность применить подходы И.М. Быховской и М.М. Бахтина в связи с тем, что человек, будучи при этом сознательным существом, не может не чувствовать себя частью Вселенной, Мироздания, что сказывалось на взаимопонимании и сосуществовании человека с Космосом, и, частично, на политическом устройстве того времени, когда полис представлял собой общее мнение свободного поселения.

Такое положение дел сильно ухудшилось и усложнилось тогда, когда христианская вера пришла на смену эллинистическим мировоззренческим учениям, завоевав их позиции благодаря сходству с некоторыми основными установками последних, такими как принятие своей судьбы и стойкое терпение ко всем жизненным невзгодам (как у стоиков), или пренебрежение миром во всех его материальных явлениях (как у циников), так что зловещим врагом рода человеческого является неправильно воспитанная душа, совершающая греховные деяния через тело. В этом отношении прав П.В. Добросельский, предоставляющий многие примеры, касающиеся тела и души, и в особенности того, что «Оно, тело, само по себе не способно согрешить, по мнению Кирилла Иерусалимского» [6, с. 179], поскольку «через него согрешает душа», является орудием через которой греховные помыслы проявляются» [6, с. 179], так что «не тело виновно в наших пороках, а душа» [6, с. 179].

Следовательно, считалось, что смирением души, испытанием ее суровыми духовными упражнениями человек может управлять и телом так, чтобы достичь внутреннего состояния покоя (то, что в эллинистической философии называлось «атараксия»). Таковыми были отличительные черты жизни отцов-пустынников и отшельников, явление характерное для Восточной Церкви в IV–VI вв. и имеющее свое зеркальное проявление в монашестве Западной Европы, где в те же годы успешно действовал Устав Святого Бенедикта Нурсийского. Отшельничество и монашество были способами спасения душ человечества путем личного примера, монахи стали посредниками между Богом и грешным человеком, наставником его, как подчеркивает Преподобный Макарий Великий [11, с. 546–550]. Следовательно, нам представляется, что частично господствовала социокультурная парадигма, о которой речь шла выше, если учитывать, что большинство представителей отшельничества было воспитано в духе греческой культуры.

#### *Обсуждение*

Обстоятельства изменились, когда хилиастическая эсхатология (мысли о приближении конца света и страшного суда) стала распространяться в своей многочисленной разновидности, и началось настоящее гонение на «тело». Все то что могло относиться к телу и телесности как выражению сексуальности, красоты, расслабления, неустойчивости к благам земным и прихоти, уже не обсуждалось лишь с позиций «discretio» (умеренность), а пренебрежение телом принимало весьма экстремальные формы. Вспомним, например, движение «flagellanti» (истязать себя телесно, чтобы напоминать страсти Христовы, и унижать тело в целях возможного своего спасения), находящееся под влиянием теории Иоахима Флорского, итальянского богослова, одного из теоретиков хилиастического движения. В данном контексте мы можем заметить, что в отношении тела произойдет процесс «цивилизации», в том смысле, в котором понимают это Ж.Ле Гофф и Н. Трюон [8], когда проблема тела окончательно войдет в узкие рамки определенного идеологического дискурса, который оставляет свой след на любом явлении человеческой жизни и не считает инакомыслиями всех, кто не принимает его. Мы можем заметить, что открывается перед нами в полном объеме то, что мы называли «дуалистическим подходом», резко определяющим место телу и душе человека.

На наш взгляд, этот момент исключительно важен и подчеркивает еще раз то значимое обстоятельство, что в отличие от философов, обративших внимание на спасение человека пу-

тем достижения им мудрости и умеренности в рамках этой жизни, и вслед за такими авторами, как Ориген, Псевдо-Афанасии и Иоанн Златоуст, духовные власти считали человека «словесным животным», которое надо довести до состояния «богочеловека», поскольку его назначение именно таково, если опираться на учение того же Макария Великого, утверждавшего, что «...Человек есть... умная сущность, бессмертная душа, есть красота досточестная более всех созданий, образ и подобие Божие» [11, с. 483]. В целях спасения человеческой жизни тело подвергается жесткому регламентированию, которое должно управлять всем существованием человека на этом свете. В связи с этим не можем не обратить внимание на классический труд Дж. Дуби «Рыцарь, женщина и священник» [19], посвящённый браку в Средневековье, в котором в качестве главного тезиса выделяется то, как в X–XII вв. Церковь принимала успешную попытку «отбирать» у светской власти брак как социальный институт, превращая его в «священные узы» брака.

На наш взгляд, данное обстоятельство играет важную роль в процессе «цивилизации» тела и души с очень интересным социальным ответвлением. С одной стороны, брак должен был гарантировать чистоту королевской крови в создании династии (избегание инцеста, конкубината, внебрачных сыновей), а с другой, налагать запрет на действия, которые могли бы нарушить брак как социальный институт в связи с тем, что развод, например, разрушает добрачные договоры и угрожает обществу междоусобицами, имеющими последствием социальные беспорядки. Соответственно, под запретом находится как сперма (у Дж. Дуби можем найти, как наказывалась мастурбация во время поста), так и кровь, табуированная запретами сексуальной близости во время менструального цикла, что наказывалось и грозило вечными муками ада.

Как правильно заметил Р. Барт, «люди веками гибли от болезней, связанных с кровью: в XIII – от проказы, в XIV веке – от черной чумы», так что тело с кровью и кровь женщин подвергаются унижению посюсторонне, а с другой стороны, потусторонне они становятся святыми и неприкосновенными с тем, чтобы лучше их преследовать и уничтожить на Земле (напоминаем пронизывающие слова М. Хоркхаймера и Т. Адорно о культе Мадонны в их «Диалектике Просвещения») [15, с. 139–142]. Дихотомия между телом и душой становится более чем очевидной, и, соответственно, церковные власти принимали, хотя с большими оговорками, любовь только в своей куртуазной форме, т.е. в «сублимированном» виде, если выражаться языком современного психоанализа.

Церковные власти считали, что человек может себя спасти только воздержанием, молитвами, «умерщвлением» тела, так, что лечение последнего могло произойти лишь духовным путем, учитывая, что по средневековому «дискурсу» каждая телесная болезнь являлась проявлением греха, и прежде всего греха приبلуда, т.е. сексуального характера. Отношение к лепре (болезнь Хансена) и сифилису, которые считали результатом полового контакта мужчины с пораженной болезнью женщиной легкого поведения, представляет собой очень хороший пример социальной изоляции в Средние века, те кто страдал данными недугами были практически исключены из социальной жизни, клеймены стигмой нечисти [Цит. по: 8, с. 105]. Но одновременно отверженный становится и избранным, поскольку в Библии Христос – «Христос – врачеватель» (*Christus medicus*), исцеляет души, показывает путь к спасению, как заключают Ж. Агрими и К. Крисчиани, утверждающие, что «он указывает больному ценность страдания и спокойного терпения, выступая в качестве лекарства духа, он учит терпению милосердия, доверяя нам своим воскресением залог искупления также и плоти» [Цит. по: 8, с. 106].

Также нам представляется целесообразным подчеркнуть, что разрешено было обратиться к «обычным» – «земным» врачам, медицина должна была заниматься душой, и она иерархически находилась в подчинении Церкви в силу того, что чудесные исцеления происходили на алтарях, благодаря святым, живым или мертвым. Таким образом, духовное врачевание вбирало в себя, абсорбировало медицину, занимавшуюся телом, и медицина души брала на себя также и страдающее телом» [Цит. по: 8, с. 114]. Этой «дуалистической» парадигмой природная, социальная и культурная ипостаси тела были поглощены и искажены, потому что ипостаси абсо-

лютизируются и превращаются в то, что Августин Блаженный называл «humanitas», под которым мы можем подразумевать общину всех благоразумных людей, т.е. верующих, жаждущих Божьей благодати. Внутренняя (сознательная и несознательная) часть жизни человека находится под контролем Божества в целях проявления Божьего Града на Земле.

Со своей стороны политические власти тоже взяли на себя роль «наместников» Бога на земле, утверждали себя в должности «врачевателей» народа, действующих от имени самого Творца, чтобы доказывать своё превосходство над простыми людьми. Данная сторона вопроса довольно сложна, но мы можем предположить, что в нашем распоряжении имеются два ключа к разъяснению этой ситуации, которые незначительно выходят из рамки заданной здесь темы. Первый ключ представляет собой явление «королей – тавматургов», мастерски изучено М. Блоком [3] вместе с книгой о двух телах короля Э. Канторовича [7], а вторым ключом будет служить для нас труд «Монархия» итальянского поэта и мыслителя Д. Алигьери.

В целях нашего исследования мы обратим внимание на трактат, принадлежащий перу Нормандского Анонима, который Э. Канторович подвергает тщательному исследованию в своем исследовании [7]. То, что привлекает наше внимание – это представление анонимного автора о фигуре короля как о смешанной персоне («*persona mixta*»), указание на присутствие двух лиц в одном человеке. Король не мирянин, не священник, но будучи помазанным Богом (*Christus*), он приобретал статус Христом во времени, когда Христос придёт при свершении времён как Царь Славы [7, с. 46–59]. В качестве Христа во времени король приобрел духовные прерогативы и, следовательно, стал таким по *природе* и по *благодати*, потому что «Св. Дух “нисходит” на земного царя в момент помазания, делает его “другим человеком” (*alius vir*) и преобразует его в потоке Времени [7, с. 46]. Будучи *in officio figura et imago Christi et Dei* (в своем служении является подобием и образом Христа и Бога), король становится звеном между небом и землей, т.е. носителем двух природ, позволяющих ему действовать в качестве фактора духовного «оздоровления» и «процветания» человечества.

Исходя из понимания двухприродной натуры короля, можно ли считать, что этот последний обладал способностями излечить человека от болезни? Изучаемые нами источники позволяют согласиться с данной позицией, поскольку Св. Дух преобразует его в *christomimesis* – лицо, играющее роль Христа, буквально – обстоятельство, которое делает власть короля сопричастной божественной благодати. Исходя из этих предпосылок мы можем предположить, что король считал себя вправе назначить епископов и других духовных лиц, и, соответственно, лечить народ от недугов, как подтверждают источники и в Англии, и во Франции. Например, в своем труде «Деяния английских королей» [20] английский монах-бенедиктинец Вильям Мальмсберийский описывает, что практика «лечения» туберкулезного шейного лимфаденита брала своё начало с английского короля Эдуарда Исповедника, вплоть до того, что описанное заболевание стали называть «королевской болезнью» – обстоятельство, позволившее королям закрепить и свое божественное право и подтвердить «чистоту» своей крови.

В свете этого мы можем понимать, что формулировка *Dieu te touche, le Roi te guérit* (Король касается тебя, Господь излечивает тебя), используемая королями-тавматургами как в Англии, так и во Франции для лечения золотухи, обобщает данное видение королевской власти как выражение Божьей благодати и сопротивления к папской власти, особо во времена так называемой борьбы за инвеституры. Следовательно, отождествление короля с Христом, хоть по благодати, представляет собой зеркальное представление о Христе – врачевателе, на которое мы опирались выше. В руках королей и императоров врачевание и медицина (в широком смысле данного понятия) приобретает особое значение для их превращения в «Богочеловека» путем помазания, восходящего своими корнями к языческому *consecratio* (посвящение).

Помазание создавало некоторую «онтологическую» разницу между правителями и подданными и, соответственно, окружало их чело «золотым нимбом», действующим как волшебный круг языческих времен, или, если строго по науке, времен царей-жрецов, о которых написал Дж. Фрезер в первом томе произведения «Золотая ветвь» [12]. Можно сказать, что в Средние века «тленность» представляла собой двойное понятие, потому что, с одной стороны, оно

сводилось к «тленности» человеческого бытия, а с другой, отождествлялось с «нетленностью» тела святых как потусторонних, так и посюсторонних, что дает нам возможность понимать, насколько была велика разница между физическим и метафизическим телом.

Не раскроем тайну, если подчеркнем, что в так называемые «темные времена» сосуществование главных универсальных институтов, таких как империя и папство, было довольно сложным и противоречивым. Мы не будем вникнуть в суть данного многовекового противостояния, но если сводить его суть к минимуму, то можем увидеть определенную телесность, которая выразилась в единстве территории Империи и Папского государства в их процветании, и, одновременно, в увеличении собственных владений. Но это требовало, чтобы и Империя, и Папское государство были здоровыми и растущими организмами – обстоятельство, которое влекло за собой то, что внутри них должны были бы оказаться преобладающими положительные факторы правления, которые вкратце можно свести к христианским добродетелям (вера, надежда и любовь) и к кардинальным добродетелям (мудрость, умеренность, мужество и справедливость).

В своих притязаниях Император и Папа претендовали быть наместниками Бога на Земле по наследованию так называемых двух мечей (Евангелие от Луки, 22, 31-38), аллегорически представляющих собой и светскую, и духовную власть, что дало начало конфликту между Папством и Империей, начинавшемуся в V в. Этот конфликт не был лишен идеологической окраски с тем, чтобы доказать своё право на власть. Но коррупция и моральный упадок как Империи, так и Папства были на глазах у всех, и сами они не могли вылечить на себе те язвы, которые хотели снять с тел людей и с тела общества. По иронии судьбы ни королевские прикосновения, ни молитвы и благословения не способны были скрывать тленность и риск разложения Империи и Церкви из-за человеческого фактора, если говорить современным языком. Решение к данному многовековому вопросу пытался найти итальянский писатель и мыслитель Д. Алигьери в трактате «Монархия», который являет собой своеобразный мост между Средневековьем и эпохой Возрождения по двум главным причинам.

Первой причиной является то, что в упомянутом труде итальянский мыслитель и писатель попытался объединить два тела церковной и светской власти в одно тело, т.е. в тело императора, но без крайности восточного цезаропапизма. А второй причиной можно считать его оригинальное толкование воззрения Фомы Аквинского и аристотелизма. Благодаря этому видению Д. Алигьери не отрицает, а скорее всего обновляет средневековый корпоративизм, возлагая его на императора как блюстителя общественного порядка. И это еще важнее, поскольку выдвигает человека в качестве социального актора, наделяя его разумом, который человек должен использовать, чтобы стать ответственным за себя и за общество. Таким образом, средневековой человек становится гражданином и вступает на путь свершения Божьего замысла на свете. Микрокосм и макрокосм встречаются в одном существе: наступает великая эпоха возникновения Человека как автономного и свободного творца вселенной.

Трактат «Монархия» Д. Алигьери можно считать смелой попыткой объединить весь Христианский мир под единое начало, представленное как раз «Императором», чья власть должна быть универсальной и продолжающей миссию Римской Империи времён императора Августа, что обусловлено двумя причинами. Под первой мы можем подразумевать так называемый «Римский мир», а под второй то обстоятельство, что рождение Иисуса Христа произошло под сенью самого Августа, – факты, которым Д. Алигьери придавал особое пророческое и конкретное значение, почерпнутое из Евангелия Луки и из стихов Вергилия, написавшего о Деве, рождающей Того, Кто принесет обратно справедливость (Iustitia) в мир. По мнению Д. Алигьери, божественная миссия была заложена в Римской Империи этими обстоятельствами и природой самого римского народа, потому что «Это святой народ, набожный и славный, явно пренебрегал собственными выгодами для того, чтобы послужить общему благоденствию рода человеческого. Вот почему верно написано: империя Римская рождается из источника благочестия» [1, с. 66–67].

В дантовской концепции наличествует прочная Аристотелевская основа, в силу которой активный интеллект (Высший разум, первый двигатель) и пассивный интеллект (челове-

ческий несовершенный разум) не представляют собой движущую и двигаемую стороны общего механизма, первый элемент которого должен производить толчок к активизации второго элемента. Скорее всего, как убедительно доказывают итальянские ученые А. Беккариси и А. Берти [18], пассивный интеллект является габитусом, присущим всему человеческому роду – идея, которую можно обнаружить в трактате «Монархия», когда Д. Алигьери утверждает, что акт мышления обозначает способность разъяснить явления и достичь их сути, способность, которая может быть применена ко всему человеческому роду, что в свою очередь превосходит цель, которую Аристотель предназначил для людей [17, I, iii, 4]. Но направлять людей к преодолению самих себя, чтобы отбрасывать от себя нерациональные склонности, способен лишь человек, скрывающий в себя Справедливость и Разум, т.е. способный вести людей к состоянию земного совершенствования, о котором написал и Фома Аквинский. С другой точки зрения, таким человеком может быть только Император.

Решение такого вопроса, однако, не такое уж и простое, как может показаться, потому что точка зрения Д. Алигьери относится и к его пониманию «достоинства» и «настоящей благородности» человека, о коих речь идет в «Пире» [16]. Нам кажется целесообразным подчеркнуть, что Д. Алигьери не смотрел на «достоинство» человека с тривиальной точки зрения дихотомии между самим понятием «Достоинство» и каждым носителем этого достоинства, но он предполагал, что желаемый «Человек» должен быть таким не только в общих чертах, а тоже по качествам. Император должен выступать как «высший человек» (*optimus homo*), который обязан выполнять свои обязанности так, чтобы искоренить из земли алчность и корыстность правителей мира, который искоренит коррупцию, алчность и другие пороки, от которых страдал во времена Д. Алигьери Христианский мир. Мы не можем не заметить утопический характер данного видения, но одновременно, невозможно не оценивать раннегуманистический характер произведения Д. Алигьери, поскольку оно относится к достоинству человека как представителя человеческого рода и представителя разума.

И в этом скрывается гениальность Д. Алигьери, указывающего на *humana dignitas* как на цель, к которой человечество, без разницы, в социальном или территориальном происхождении, должно стремиться для постепенного создания правильного (разумного и этического допустимого) общества [17, i, 15, 1ft]. Будучи «балансом» между дурными и благами намерениями людей, Император может стать «лекарством», которое, с одной стороны, своим авторитетом (санкционированным Богом) гарантирует единство общества, а с другой – своими моральными качествами не позволяет, чтобы тело и ткань общества сгнили из-за тленности греха. На наш взгляд, в предложенном видении мы можем представить очертания политического учения Возрождения, по которому правитель должен быть «*primus inter pares*» (первым среди равных) и быть самым способным управлять государством, опираясь на принципы античной политики (в варианте Цицерона, например).

В мировоззрении Д. Алигьери «телесность» можно понимать как соотношение целого к частям, как по Аристотелю, но, одновременно, является немаловажным тот факт, что они не находятся в состоянии подчинения, а взаимного развития, которое должно способствовать созданию Рая на Земле. Мы можем заключить, что «врачевание» тела общества, и, следовательно, понятие «телесность» у Д. Алигьери отличается своим вниманием к человеку как историческому «результату» социального и общественного развития, и к его внутреннему миру, что сближает концепцию Д. Алигьери с подходами И.М. Быховской и М.М. Бахтина, но также мы можем называть подход Д. Алигьери «интроспективным» и «мелиористическим», поскольку опирается на человека как личность, способную на собственное улучшение, не прибегая напрямую к Церкви как источнику своего этического оправдания, что, на наш взгляд, является обстоятельством, которое способствовало замене «*humanitas*», о которой речь шла выше «*communitas*» (светская община), под которой мы можем подразумевать тело общества не в виде средневекового корпоративизма, а скорее всего в виде совокупности морально свободных личностей, своей деятельностью обеспечивающих собственное и общественное развитие.

### *Выводы*

Понятия «тело» и «телесность», их взаимоотношение и взаимосвязь, суть которых мы постарались изложить в данной статье, находились всегда в состоянии конфликта и подчинения, если можно так выразиться. Способами лечения трения между ними мы можем считать социальную медицину (находящая своё выражение в холистическом подходе к обществу и телу власти), и, как бы это странно ни звучало, политику в аристотелевском понимании данного понятия как в Средневековье, так и в раннем Новом времени. Мы заметили, что все изучаемые нами понятия были тесно взаимосвязаны, особенно, когда речь шла о Империи и Церкви.

Рассмотрение тела и телесности в каждом из изучаемых контекстов предоставляет нам возможность понимать холистический подход к обществу и человеку с важным уточнением, что при преобладании «церковного» дискурса «тела» разделились в разлагаемые и не разлагаемые (в зависимости от их метафизического статуса). Оба варианта полностью поглощают три подхода, которые мы взяли за теоретическую основу нашего исследования, поскольку контроль касался и интимной жизни людей. Предлагаемый Д. Алигьери проект указывает на то, что его понимание таких понятий как «тело» и «телесность» отходит от принятых в его время мировоззренческих установок и относится к первым двум нами выбранными подходам. Это обусловлено тем, что итальянский мыслитель и писатель делает акцент на то, что человек вполне способен стать «гражданином» в латинском понимании этого слова, т.е. лицом, который почитает и светскую, и религиозную власть, активно защищает родину, старается ее улучшить активным своим участием в политической жизни. Согласно Д. Алигьери, лечение общества начинается с каждого гражданина, что создает новую «корпоративность» для развития общества в направлении современного общества.

Главный постулат, который можно извлечь из трактата «Монархия» Д. Алигьери: понимание человеком собственного достоинства как морально и физически «здоровой» личности может обеспечить развитие общества. На наш взгляд, это позволит смотреть на общество как на живое тело, а не с позиций анатомии и аутопсии, имеющих своей вершиной глобальный контроль над обществом, о котором написал М.П. Фуко [14].

### **Список источников**

1. *Алигьери Данте*. Монархия / Пер. с итал. В.П. Зубова; Комментарии И.Н. Голенищева-Кутузова. Монархия М.: КАНОН пресс-Ц, Кучково поле, 1999. 138 с.
2. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. 2-е изд. М.: Искусство, 1986. 445 с.
3. *Блок М.* Короли-чудотворцы. Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. М.: Языки русской культуры, 1998. 714 с.
4. *Быховская И.М.* «Человек телесный» в социокультурном контексте раннесоветской эпохи: аксиология и социальные практики // Вестник РГГУ. Сер.: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2019. № 8-1. С. 65–82.
5. *Быховская И.М.* Телесность как социокультурный феномен // Культурология. XX век: словарь / Гл. ред. С.Я. Левит. СПб.: Университетская книга, 1997, 690 с.
6. *Добросельский П.В.* Очерки православной антропологии. О происхождении человека, первородном грехе искусственном зарождении М.: Благовест, 2008. 367 с.
7. *Канторович Э.Х.* Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии / Пер. с англ. А.Ю. Серegiной; под ред. М.А. Бойцова. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2014. 744 с.
8. *Ле Гофф Ж., Трюон Н.* История тела в средние века / Пер. с франц. Е. Лебедевой. М.: Текст, 2008. 189 с.
9. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. М.: АСТ, 2000. 621 с.

10. *Платон*. Собрание сочинение. В 4 т. / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и др.; примеч. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1990–1994 // Т. 1. Пер. с древнегреческого Вл.С. Соловьева и др. М.: Мысль, 1990. 860 с.
11. Преподобный Макарий Великий. 2-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. 656 с.
12. *Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии: В 2 т. / Пер. с англ. М. Рыклина. Т. 1. М.: ТЕРРА–Книжный клуб, 2001. 528 с.
13. *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с франц. М.: Касталь, 1996. 448 с.
14. *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с франц. В. Наумова; под ред. И. Борисовой. М.: Ad Marginem, 1999. 480 с.
15. *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика просвещения, философские фрагменты. М., СПб: Медиум, Ювента, 1997. 310 с.
16. *Alighieri D.* Convivio Opere mionori di Dante Alighieri. V. 2. Unione Tipograficoeditrice torinese, 1997. P. 892.
17. *Alighieri D.* De Monarchia. – URL: <https://www.danteonline.it/monarchia/>
18. *Beccarisi A.* “La teoria dell' intelletto come fondamento di una comunità universale in Meister Eckhart e Dante”, in: Alessandra Beccarisi e Alessandro Palazzo (ed.), Per studium et doctrinam, Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo. Roma, 2018. P. 221–244.
19. *Duby Georges.* Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale Hachette. Paris, 1981. 321 p.
20. William of Malmesbury: Gesta Regum Anglorum (Deeds of the English Kings). Vol. I. Edited and Translated by R.A.B. Mynors, Oxford University Press, 1998. 879 p.
21. William of Malmesbury: Gesta Regum Anglorum (Deeds of the English Kings), Vol. II. General Introduction and Commentary, R.M. Thomson and M. Winterbottom, Oxford University Press, 2002. 496 p.

### References

1. *Alighieri Dante.* Monarchy / Trans. from Italian by V.P. Zubov; Comments by I.N. Golenshchev-Kutuzov. Monarchy M.: CANON Press Center, Kuchkovo field, 1999. 138 p
2. *Bakhtin M.M.* Aesthetics of verbal creativity. 2nd ed. M.: Iskusstvo, 1986. 445 p.
3. *Block M.* The miracle-working Kings. An essay on the ideas of the supernatural nature of the royal power, spread mainly in France and England. M.: Languages of Russian culture, 1998. 714 p.
4. *Bykhovskaya I.M.* “Bodily man” in the socio-cultural context of the Early Soviet era: axiology and social practices // Bulletin of the Russian State University. Ser.: Literary studies. I am a stranger. Cultural studies. 2019. No. 8-1. P. 65-82.
5. *Bykhovskaya I.M.* Corporeality as a socio-cultural phenomenon // Culturology. XX century: dictionary / Chief editor S.Ya. Levit. St. Petersburg: University Book, 1997, 690 p.
6. *Dobroselsky P.V.* Essays on Orthodox anthropology. On the origin of man, original sin, artificial origin, M.: Blagovest, 2008. 367 p.
7. *Kantorovich E.H.* Two bodies of the king. A study on medieval political theology / Trans. from English by A.Yu. Seregina; edited by M.A. Boitsova. M.: Publishing House of Gaidar Institute, 2014. 744 p.
8. *Le Goff J., Truon N.* The history of the body in the Middle Ages / Trans. from French by E. Lebedeva. M.: Text, 2008. 189 p.
9. *Losev A.F.* The history of ancient aesthetics. Moscow: AST, 2000. 621 p.

10. *Plato*. The collected essay. In 4 volumes / Under the general editorship of A.F. Losev et al.; note by A.A. Ta-ho-Godi. M.: Thought, 1990-1994 // Vol. 1. Trans. from ancient Greek by V.S. Solovyov et al. M.: Thought, 1990. 860 p.
11. St. Macarius the Great. 2nd ed. M.: Publishing House of the Sretensky Monastery, 2013. 656 p.
12. *Fraser J.J.* The Golden Bough: A study of magic and religion: In 2 vols. / Trans. from the English by M. Ryklina. Vol. 1. M.: TERRA–Book Club, 2001. 528 p.
13. *Foucault M.* The Will to truth: Beyond knowledge, power and sexuality. Works of different years / Translated from French. M.: Kastal, 1996. 448 p.
14. *Foucault M.* To supervise and punish. The birth of a prison / Trans. by V. Naumova; edited by I. Borisova. M.: Ad Marginem, 1999. 480 p.
15. *Horkheimer M., Adorno T.* Dialectics of enlightenment, philosophical fragments. M., St. Petersburg: Medium, Juventus, 1997. 310 p.
16. *Alighieri D.* Concert opera “Mionori” by Dante Alighieri. Vol. 2. Union of the Typographic editorial office of Turinese, 1997. p. 892.
17. *Alighieri D.* De Monarchy. – URL: <https://www.danteonline.it/monarchia/>
18. *Beccarisi A.* “Theory of intelligence and the foundation of universal community in Meister Eckhart and Dante”, in: Alessandra Beccarisi and Alessandro Palazzo (eds.), For the study and doctrine, Sources and tests of medieval philosophy of the XII and XIV centuries. Roma, 2018. P. 221-244.
19. *Duby Georges.* A cavalier, a woman and a prince. A wedding in France by Feder Hachet. Paris, 1981. 321 p
20. William of Malmesbury: *Gesta Regum Anglorum* (Acts of the English Kings). Volume I. Ed. and trans. by R.A.B. Mynors, Oxford University Press, 1998. 879 pp.
21. William of Malmesbury: *Gesta Regum Anglorum* (Acts of the English Kings), Volume II. General Introduction and comments, R.M. Thomson and M. Winterbottom, Oxford University Press, 2002. 496 p.

*Статья поступила в редакцию 08.01.2024; одобрена после рецензирования 29.01.2024; принята к публикации 29.01.2024.*

*The article was submitted 08.01.2024; approved after reviewing 29.01.2024; accepted for publication 29.01.2024.*